

La Maison-Dieu, 180, 1989, 31-59

David R. HOLETON

LA RÉFORME LITURGIQUE DANS L'ÉGLISE ANGLICANE DU CANADA

LES trente dernières années ont été la période de réforme liturgique la plus créative et la plus fructueuse dans la Communion anglicane depuis le 16^e siècle. Elles ont produit une série de nouveaux textes liturgiques qui ont permis à la tradition anglicane de sortir de son modèle classique, établi par les *prayer books* du 16^e siècle (1549, 1552, 1559) et devenu comme l'écrin du *Book of Common Prayer (BCP)* de 1662. Ces livres ont fixé la structure liturgique de base et le style dans la lignée desquels tous les textes liturgiques anglicans écrits jusque vers les années 1960 s'inscrivaient avec évidence. Alors que le *BCP* élisabéthain (1559) fut le premier *prayer book* utilisé sur le territoire qui forme aujourd'hui le Canada, c'est le *BCP* (1662) qui était le livre liturgique de l'Église anglicane lorsqu'elle se développa et s'étendit sur tout le pays, tant par l'arrivée des colons que grâce à l'évangélisation des Indiens et des Esquimaux.

LES ÉTAPES

La réforme liturgique au Canada commença à la fin du 19^e siècle, lorsque le second Synode Général vota une résolution en faveur de « la révision radicale du *BCP* (1662) afin de rencontrer les besoins de l'Église dans ce pays nouveau ». On publia en 1905 un *Supplément* de 250 pages au *BCP*, mais il ne rencontra que peu de succès. En 1911, un comité fut chargé de rédiger le premier *BCP* canadien ; il fut publié en 1918 et promulgué comme un texte liturgique officiel en 1921. Ce livre introduisit quelques changements modestes par rapport à son prédécesseur ; il ajouta quelques éléments devenus nécessaires à une Église nouvelle qui ne faisait que croître (par exemple un rite pour la consécration d'une église) ; il modifia quelques rubriques, pour des raisons pastorales ; mais le texte n'était qu'une variante de celui de 1662. Le livre ne tint aucun compte de la recherche liturgique qui se faisait à l'époque dans d'autres parties de la Communion anglicane (notamment en Angleterre et aux États-Unis) ; il refusa toute réforme sérieuse dans le rite eucharistique à cause des questions théologico-politiques très chaudes que ces changements auraient provoquées à l'époque. Dans l'esprit du Synode Général qui promulgua le livre en 1921, il était clair que l'ouvrage constituait, au mieux, une solution très provisoire aux besoins liturgiques de l'Église canadienne. Des aumôniers militaires qui avaient fait la première guerre mondiale et se retrouvaient maintenant en paroisse firent savoir très clairement à des délégués au Synode que la révision n'était pas assez radicale et ne constituait même pas un début de rencontre des besoins pastoraux des fidèles.

Le Prayer book de 1959

Le second *prayer book* canadien fut publié en 1959 et promulgué officiellement comme seul texte liturgique légitime en 1962. Produit du travail réalisé depuis plus

de trente ans, il était l'un des derniers *prayer books* de la Commission anglicane qui avait évidemment l'allure de ses ancêtres du 16^e siècle ; il maintenait l'usage de l'anglais des Tudor comme langue liturgique ; tous les nouveaux textes étaient écrits en anglais du 16^e siècle. Mis à part le langage, cependant, le livre proposait une réforme bien plus radicale qu'on ne l'admet souvent. L'eucharistie suivait un ordre beaucoup plus proche de la structure de 1549, plus catholique que celle du modèle de 1552/1662/1918 à l'accent plus réformé. De plus, les réviseurs des textes sont intervenus là où leurs prédécesseurs de 1918 n'avaient pas osé le faire : ils ont réformé la prière eucharistique, en lui redonnant le caractère d'une action de grâce et une structure en conformité plus étroite avec celle des liturgies anciennes. D'autres rites, en particulier le baptême et le ministère des malades, furent révisés dans l'intention nette de faire en sorte que les textes rencontrent les besoins pastoraux contemporains.

Rétrospectivement cependant, il faut reconnaître que la publication d'un nouveau *BCP* au début des années 1960 était inopportune. A peine était-il publié que des résolutions synodales demandaient une nouvelle révision du texte. A l'époque où le livre sortit, la plupart des travaux liturgiques qui s'étaient poursuivis dans l'Anglicanisme avaient mis sérieusement en question l'autorité accordée à la forme et à la structure des modèles liturgiques du 16^e siècle. La Conférence de Lambeth de 1958 avait consacré un temps considérable aux questions liturgiques ; elle avait proposé une structure de l'eucharistie qui fut considérée comme un modèle pour les réformes liturgiques dans les diverses provinces anglicanes. Le rite canadien ne se conforma pas à cette structure ; le processus de réforme était trop avancé pour opérer les changements radicaux nécessaires. Peut-être l'impulsion donnée au renouveau liturgique dans toutes les Églises par les audacieuses réformes du II^e Concile du Vatican fut-elle cependant plus importante. Les fenêtres ouvertes par Jean XXIII ont fait entrer une bouffée d'air frais dans bien d'autres Églises que la seule

Église catholique. Alors qu'il existait un mouvement liturgique bien établi dans l'Anglicanisme, la réforme liturgique devint avec Vatican II un enjeu majeur pour beaucoup de gens dans l'Église.

Comme l'Église canadienne venait de se pourvoir d'un *BCP*, il aurait été politiquement impossible de mettre en route un processus visant explicitement à en produire un autre. On rencontra cependant le besoin de réforme liturgique en permettant aux diocèses et provinces¹ de créer et d'autoriser des rites eucharistiques pour leur propre usage local. Pour une Église qui impose légalement ses textes liturgiques, cela représentait une nouveauté, qui s'avéra finalement une solution fructueuse ; elle permit à l'Église de créer des textes liturgiques parallèles, et d'honorer la demande de renouveau liturgique ultérieur d'une manière qui n'aurait pu se faire si on avait suivi le processus canonique de création d'un nouveau *BCP*.

Durant quelques années, on connut donc en liturgie une variété d'usages. Plusieurs diocèses créèrent leurs propres rites, qui furent largement utilisés dans tout le pays². A la même époque, on permit l'usage au Canada de réformes réalisées en d'autres provinces. Le pays connut donc, pendant quelques années, la prolifération d'usages diocésains et locaux, ainsi que l'introduction progressive des réformes successives réalisées en Angleterre, aux États-Unis et en Nouvelle Zélande. Il en résultait que les paroisses et les diocèses intéressés par la réforme de la liturgie furent imprégnés d'un esprit de renouveau, tandis que l'Église nationale avait évité les questions brûlantes qui auraient surgi si on avait commencé le processus de révision du *prayer book*.

1. L'Église anglicane du Canada compte 30 diocèses, répartis en quatre provinces ecclésiastiques ; chacune d'elles a un archevêque comme métropolitain.

2. Ils furent rassemblés et publiés sous le titre *Experiment and Liturgy*, (Toronto, s.d.).

The Book of Alternative Services (1985)

Vers les années 1970, il devint évident que l'Église nationale devait reprendre l'initiative et commencer à proposer de nouveaux textes liturgiques pour l'ensemble de l'Église. Un Acte du Synode Général de 1971 décida de « commencer sans tarder un processus de réforme des Offices, destiné à proposer des alternatives à ceux que présentait le *BCP* canadien de 1959 ; elles comporteront des lignes de conduite pour leur utilisation par l'Église anglicane du Canada ». Entre 1974 et 1978, la *Canadian Anglican Liturgical Series (CALs)* publia sept volumes³. L'Église du Canada disposait ainsi pour la première fois de textes liturgiques officiels en anglais contemporain, qui donnaient forme aux principes du renouveau liturgique qui avait influencé la vie de nombreuses Églises après le II^e Concile du Vatican. Parmi les livres publiés, c'est sans doute celui sur l'initiation chrétienne qui fut le plus marquant, à la fois pour l'Église du Canada et pour la Communion anglicane dans son ensemble⁴.

Lorsque la *CALS* commença le processus officiel de réforme liturgique contemporaine pour l'Église anglicane du Canada, il était tout à fait clair que les textes proposés étaient à la fois provisoires et expérimentaux. Vers la fin de la décennie, il devint évident que l'Église devait envisager un nouvel ensemble de textes liturgiques, plus substantiel et plus permanent, qui le jour venu pourrait former le noyau d'un nouveau *prayer book*. En juin 1980, la commission liturgique présenta à l'approbation du Synode Général une nouvelle collection de textes.

3. *Christian Initiation* (1974) ; *The Holy Eucharist* (1974) ; *Institution and Induction* (1974) ; *Christian Initiation : Study Document* (1975) ; *The Burial and the Dead* (1976) ; *Thanksgiving for Birth and Adoption* (1978) ; *Celebration and Blessing of a Marriage* (1978).

4. Cf. plus bas, p. 12.

Ceux-ci furent publiés dans les mois qui suivirent⁵. Ils se caractérisaient tous par un plus haut degré de maturité que les textes antérieurs. Leur publication montra que l'Église anglicane du Canada était prête à entreprendre l'édition d'un nouveau livre liturgique, à plus long terme. La même réunion du Synode Général autorisa la commission liturgique à « procéder à la création d'un livre d'offices alternatifs, choisis parmi ceux de la *Canadian Anglican Liturgical Series* qui sont habituellement utilisés, et qui seront éventuellement revus ; le livre pourra comporter aussi d'autres offices semblables ; il devra être présenté au prochain Synode Général ».

Cette décision lançait l'Église du Canada sur un chemin de réforme liturgique déjà inauguré en Angleterre et en Australie. au lieu de publier un nouveau *BCP* destiné à remplacer le précédent, le nouveau livre mènerait (fût-ce temporairement) une vie parallèle à l'ancien.

La tâche fut accomplie au cours des trois ans qui séparent les rencontres du Synode Général ; lors de sa réunion de juin 1983, on lui présenta les textes proposés pour *The Book of Alternative Services (BAS)*. Après de longs débats, le Synode Général autorisa la commission liturgique à opérer les quelques révisions nécessaires, puis à passer à la publication. On craignait que les débats finaux du Synode Général ne soient très difficiles ; la commission liturgique fut agréablement surprise de découvrir que ses propositions étaient acceptées avec cinq voix d'opposition seulement à la Chambre du clergé et des laïcs, et sans opposition à la Chambre des évêques. Le livre sortit finalement en 1985.

Depuis sa publication, le *BAS* a été largement reçu dans l'Église canadienne ; il est utilisé comme le texte liturgique de base dans un nombre beaucoup plus considérable de paroisses que ne l'est le *BCP*. Une enquête récente a montré que deux-tiers des paroisses l'utilisent

5. *The Lectionary* (1980) ; *Calendar of the Church Year* (1981) ; *Holy Eucharist* (1981) ; *Ordinal* (1982) ; *Holy Week* (1982) ; *Marriage* (1982).

pour l'eucharistie dominicale ⁶, et qu'une large majorité des prêtres s'en sert pour la célébration quotidienne de l'Office (Laudes et Vêpres).

Le nouveau livre a aussi ses adversaires. La « Prayer Book Society » est farouchement opposée au nouveau texte. Relativement peu nombreuse, elle déploie des efforts considérables pour rallier des appuis contre le *BAS*. Elle joue un rôle semblable à celui des intégristes de l'Église catholique. Cette Société refuse d'admettre la possibilité de tout développement théologique depuis le 16^e siècle. Comme l'anglicanisme a bien sûr évolué en ses positions théologiques au cours des quatre cents dernières années, et comme le *BAS* est d'autre part explicitement fondé sur le principe *lex orandi, lex credendi*, les réformes sont naturellement inacceptables aux yeux de pareille société. Ceci, on en conviendra, est une situation que les lecteurs de ces pages ne sont pas sans connaître.

L'avenir définitif du *BCP* et du *BAS* est toujours incertain. Une Église ne peut vivre avec deux textes liturgiques officiels que durant un temps limité, particulièrement si leurs conceptions du monde et leurs théologies sont incompatibles ⁷. Un Synode Général à venir (peut-être déjà celui de 1992) sera affronté à la question de savoir s'il faut envisager un nouveau *BCP*, qui deviendra, de nouveau, le seul texte liturgique de l'Église anglicane du Canada, imposé canoniquement à tous.

6. Ceci représente un taux d'utilisation remarquable du nouveau rite eucharistique, vu que la plupart des paroisses ont gardé l'usage du *BCP* pour la messe basse de 8 h, qui est traditionnellement assez conservatrice.

7. Cf. mon article « The Formative Character of Liturgy », dans Thomas Talley, éd., *A Kingdom of Priests : Liturgical Formation of the People of God*, (Alcuin/GROW Liturgical Studies, 5), Bramcote, 1987, pp. 87-96.

UN NOUVEAU STYLE LITURGIQUE

Après avoir passé en revue l'histoire de la réforme liturgique dans l'Église anglicane du Canada durant les trente dernières années, considérons maintenant les effets de cette réforme sur le style général de la liturgie ainsi que sur la structure des textes liturgiques eux-mêmes.

Le langage de la prière

Les auteurs des premiers *prayer books* ont légué aux Anglicans un style d'anglais liturgique qui ne rencontra pratiquement pas d'opposition jusqu'à la seconde moitié des années 1960. On s'adressait invariablement à Dieu à la seconde personne du singulier *-thou-* plutôt qu'au pluriel *-you-*. Cette forme d'adresse qui, à l'origine, était considérée comme plus personnelle et moins formelle, était devenue archaïque depuis bien longtemps. En fait, elle passait pour une forme de respect plus que de familiarité. Toute l'euchologie avait conservé cette coloration ; ce n'était pas seulement le langage du *BCP*, mais aussi la langue usitée dans la prière improvisée comme dans des prières composées en vue de circonstances particulières. Avant le milieu des années 1960, il était impensable de dire « you » à Dieu. Même dans les traductions bibliques contemporaines, écrites en anglais moderne, tout le monde s'adressait à Dieu en lui disant « thou », y compris Jésus.

A partir de la seconde moitié des années 1960, le langage liturgique passe de plus en plus à la forme « you » ; presque tous les textes liturgiques modernes utilisent cette forme. Le *BAS* constitue une transition, car il comporte encore une forme du rite eucharistique en anglais « Tudor ». Des faits pourraient indiquer, cependant, que ce rite en langue « traditionnelle » est de moins en moins utilisé ; ils feraient apparaître que l'anglais contemporain a pris une place décisive dans la prière liturgique anglicane.

Parallèlement à cette évolution linguistique, on abandonna aussi la structure littéraire complexe de la prose liturgique du 16^e siècle. Les phrases sont devenues beaucoup plus courtes et directes ; les oraisons par exemple, qui traditionnellement formaient une longue phrase complexe, se composent aujourd'hui de plusieurs propositions brèves. Si ces changements littéraires ont encouru la critique de professeurs d'anglais qui voient l'Église abandonner la beauté de la langue des Tudor (celle de Shakespeare), ils ont gagné l'approbation générale des prêtres et des laïcs qui comprennent à nouveau mieux le langage de la prière liturgique.

Un enjeu ultérieur d'importance considérable est celui de l'« inclusive language »⁸. L'expression peut s'entendre à de nombreux points de vue (p.e. la race, les classes sociales, l'identité physique); actuellement, c'est le problème du genre des mots qui reçoit le plus d'attention. L'usage de la langue a beaucoup changé dans le monde anglophone, ces derniers temps. Des termes comme « l'homme », ou « l'humanité » (*mankind*), qui englobaient jusqu'il y a peu les hommes et les femmes, sont entendus aujourd'hui par beaucoup comme n'incluant que les mâles. Cette évolution dans l'usage de la langue anglaise s'est reflétée dans les textes liturgiques. Le *BAS* se veut inclusif dans les termes qui désignent les humains.

Une autre dimension de cette question concerne l'usage des termes qui désignent Dieu. Certaines personnes élèvent des objections de plus en plus fortes contre le pronom masculin pour désigner Dieu, et contre des termes exclusivement masculins comme « Père » ou « Seigneur ». Les textes anglicans n'ont pas abandonné l'usage de ce dernier mot (ce qui est arrivé en certaines Églises protestantes américaines) ; mais il y eut une très grosse discussion sur le type de langage approprié pour s'adresser

8. Langage qui tend à éviter l'exclusion de certaines catégories de personnes, sous quelque rapport que ce soit (Ndtr).

à Dieu dans la prière liturgique⁹. La tendance actuelle, pour l'anglais liturgique, ne consiste pas dans l'abandon du langage traditionnel que certains considèrent comme exclusivement masculin (Père, Seigneur, etc.), mais dans l'extension du vocabulaire; on se base alors sur un principe de complémentarité, en vertu duquel on tend à un équilibre des images utilisées pour parler de Dieu. Il en résulte que le langage excessivement hiérarchique des *BCP* classiques est abandonné au profit d'une riche variété de formes d'adresses bibliques et patristiques.

Les nouvelles formes de l'anglais liturgique (à la fois le passage du « thou » au « you » et la nouvelle complémentarité du langage) ont eu un effet radical sur la manière dont les Anglicans se représentent Dieu quand ils prient. L'abandon du « thou » a rendu Dieu moins distant et plus accessible qu'il ne l'était devenu aux yeux de beaucoup. L'introduction d'un vocabulaire biblique et patristique plus riche dans la nomination de Dieu semble ouvrir des dimensions de la réalité divine que le langage traditionnel de la prière avait obscurcies pour beaucoup¹⁰.

Flexibilité

Les premiers *BCP* furent publiés à une époque qui, pour des raisons politiques, était liée à l'idée de l'uniformité liturgique. S'il est vrai que cette politique n'est pas neuve dans l'histoire de la liturgie (qu'on se souvienne seulement de l'imposition du rite romain par Charlemagne), elle a eu un effet particulier sur le développement de la mentalité liturgique anglicane. Le *BCP* ne prévoit que peu d'options ; il estime qu'à l'exception de la collecte

9. Le travail le plus audacieux en ce domaine est celui de l'Église épiscopaliennne américaine. *Supplemental Liturgical Texts*, (*Prayer Book Studies*, 30), New York, 1989 propose des textes liturgiques en langage inclusif pour l'eucharistie, les Laudes et les Vêpres.

10. Ce processus est commun à la plupart des Églises qui emploient l'anglais dans leur liturgie. La réforme actuelle des textes liturgiques romains par l'ICEL (la CIFT anglaise, ndr) est guidée par les mêmes préoccupations.

et des lectures, la liturgie ne doit pas changer de semaine en semaine et qu'elle ne doit certainement pas varier d'un lieu à l'autre.

Les nouveaux textes liturgiques, sans exception, ont abandonné ce principe d'uniformité. Ils affirment au contraire que pour être authentique une célébration liturgique doit refléter le caractère de la communauté locale et qu'elle demande une préparation et des choix. Même s'ils conservent une structure de base, les nouveaux textes comportent une variété d'options, en vue de rencontrer les divers besoins des communautés locales et les ressources humaines dont elles disposent pour la liturgie. De même les documents liturgiques contiennent une variété beaucoup plus riche de textes pour les divers temps de l'année, si bien que la célébration varie considérablement selon les temps liturgiques, en en reflétant mieux le caractère spécifique. L'hypothèse est que la liturgie doit varier de semaine en semaine et de lieu en lieu. Il est contraire à l'esprit des liturgies nouvelles qu'elles soient célébrées sur un mode répétitif et monotone, sans utilisation créatrice de la variété et de la flexibilité que les documents recommandent.

Les rituels les plus récents commencent aussi à reconnaître que la créativité locale pourrait également trouver place à l'intérieur même de la tradition anglicane qui n'utilise que les textes liturgiques officiels. Un nombre croissant de communautés tirent avantage de cette possibilité. La prière universelle à l'eucharistie dominicale, par exemple, est souvent préparée par un(e) laïc ; elle comporte généralement un temps de prières spontanées exprimées par les participants — manière tout à fait étrangère à l'anglicanisme du *BCP* pour lequel il n'existe qu'une prière d'intercession, sans interpolation.

Par ailleurs, la réforme liturgique ne fait que commencer pour les Indiens et les Esquimaux. Beaucoup de ces gens ont la mémoire vive de l'arrivée des premiers missionnaires qui les ont convertis à la foi et qui ont traduit le *BCP* (1662) dans leurs langues véhiculaires ; aussi l'association est-elle forte entre le fait d'être chrétien et celui d'utiliser le *BCP* de leurs évangelisateurs. quand

les Anglicans indiens et esquimaux (qui constituent une proportion importante de la population indigène) se mettent à la réforme liturgique, on les encourage à adapter les nouveaux textes, de manière à les acculturer véritablement plutôt qu'à les traduire simplement de l'anglais ¹¹.

L'eucharistie hebdomadaire

Durant les trois dernières décennies, un mouvement très rapide en faveur de l'eucharistie hebdomadaire comme acte liturgique principal du dimanche s'est déclenché dans les paroisses anglicanes. Depuis de longues années, la plupart des paroisses anglicanes célébraient bien l'eucharistie au moins une fois par semaine. Mais en de nombreuses paroisses l'habitude était de célébrer l'eucharistie chaque dimanche à 8 heures ; quant à l'action liturgique principale de la matinée, on alternait Laudes et eucharistie. Ainsi donc, si vous alliez habituellement à l'église à 10 ou à 11 h, vous ne participiez à l'eucharistie qu'une ou deux fois par mois.

Ce mouvement en faveur de la célébration hebdomadaire de l'eucharistie comme action liturgique principale du dimanche est le fruit de nombreuses années de travail de la part des membres du mouvement liturgique, et aussi de l'influence de groupes particuliers comme les mouvements « Parish and People » (la paroisse et les gens) et « Associated Parishes » (paroisses associées) qui ont dépensé beaucoup d'énergie pour restaurer la priorité de l'eucharistie. C'est aussi l'aboutissement final des intentions des Réformateurs du 16^e siècle qui souhaitaient que les fidèles communient chaque semaine ;

11. Ceci va de pair avec le mouvement en faveur de l'inculturation liturgique encouragé par les évêques à la Conférence de Lambeth de 1988 et par la troisième « International Anglican Liturgical Consultation » réunie à York en 1989. Cf. « "Down to Earth Worship" : Liturgical Inculturation and the Anglican Communion », dans David R. Holeton, éd., *Findings of the Third International Anglican Liturgical Consultation*, (Bramcote, 1989), pp. 3-7.

ils ne purent voir la réalisation de leurs souhaits à cause de l'impossibilité de modifier l'habitude de la piété de la fin du moyen âge à ne communier qu'à Pâques ou, au mieux, quelques fois seulement par an.

Un résultat très récent de la place nouvelle de l'eucharistie dans la piété des fidèles, c'est la question de savoir que faire lorsqu'une paroisse se trouve sans prêtre. Si une paroisse, dans le passé, s'était trouvée en pareille situation, le diacre ou un(e) laïc aurait prié les Laudes avec l'assemblée. Aujourd'hui, de nombreuses paroisses estiment cela insatisfaisant. La piété du grand nombre a changé au point que l'on souhaite que tous puissent communier. Sous l'influence de ce mouvement, la Chambre des Evêques a demandé à la commission liturgique de faire des propositions pour la distribution de la communion dans le contexte d'une liturgie de la Parole sans eucharistie. En préparant ces célébrations, cependant, la commission a souhaité dire clairement que ce type de liturgie ne devait pas être considéré comme normatif ; il constitue à ses yeux une solution passagère à un problème pastoral ¹².

12. La pratique habituelle consiste à n'ordonner les séminaristes au diaconat qu'à la fin de leurs études. Le droit canonique prévoit que la durée du diaconat est d'un an. Il s'ensuit que dans les diocèses ruraux où des diacres avaient souvent la charge d'une paroisse, ils devaient faire appel au doyen ou à un prêtre retraité pour célébrer l'eucharistie une fois par mois jusqu'à ce que qu'ils soient ordonnés prêtres. De même dans des paroisses rurales vastes et isolées, qui comptent parfois cinq églises mais un seul prêtre, il est impossible pour ce dernier de célébrer chaque dimanche dans chaque église. Dans le temps, un(e) laïc était responsable de la liturgie (jadis les Laudes) dans les églises sans prêtre le dimanche. La commission liturgique a souhaité que les évêques revoient les pratiques d'ordination plutôt que de laisser ces liturgies pour la distribution de la communion devenir une solution permanente à une question plus fondamentale. L'introduction à ces célébrations déclare notamment : « La distribution de la sainte communion en dehors de l'eucharistie n'est pas un substitut à la célébration de l'eucharistie. Celle-ci est un acte complexe, un repas sacré qui comporte divers actes, dont celui de manger et de boire n'en est qu'un. L'eucharistie comporte l'apport et la préparation des dons du pain et du vin, l'action de grâce pour le salut en Christ, la fraction du pain, puis la manducation. L'eucharistie

Le passage à l'eucharistie hebdomadaire a exercé une influence considérable sur le style des célébrations liturgiques tout comme sur les textes eux-mêmes. Aujourd'hui, les eucharisties sont souvent des célébrations joyeuses auxquelles participe l'ensemble du Peuple de Dieu, plutôt que des offices faits par le clergé pour des laïcs fort passifs. Le caractère fortement pénitentiel du *BCP* a été considérablement allégé, et l'aspect communautaire de la liturgie a été augmenté. Il en résulte une piété eucharistique très différente de celle qui caractérisait l'anglicanisme il y a trente ans.

La liturgie, action de toute l'assemblée

Cette nouvelle piété eucharistique comporte notamment une compréhension renouvelée de la liturgie comme acte de toute la communauté plutôt que comme action exclusivement cléricale. Les liturgies proposées par les Réformateurs du 16^e siècle restèrent aussi cléricalisées que celles de leurs prédécesseurs médiévaux. D'autant plus que la Réforme abolit les dévotions populaires paraliturgiques et les activités des laïcs. Ce cléricalisme fut inscrit dans le *BCP* et se maintint jusqu'à notre époque.

Cet état de choses est aujourd'hui fort contesté. Le renouveau de la théologie du baptême insiste considérablement sur ce sacrement comme source commune du ministère pour tout le Peuple de Dieu et comme participation d'un individu au sacerdoce royal. On insiste donc davantage sur la variété des ministères, ordonnés

suppose aussi une communauté, un groupe de gens déjà réunis par leur baptême et par leur célébration du Christ dans la proclamation de la Parole. L'eucharistie inclut aussi l'Église plus large, avec laquelle on se trouve relié symboliquement par le ministre ordonné (évêque ou prêtre). La communion sans eucharistie ne peut donc remplacer celle-ci, mais elle offre une occasion de tendre vers elle, dans un contexte où, pour le moment, les conditions requises ne sont pas données. » *Public Distribution of Holy Communion by Deacons and Lay People (Distribution publique de la Sainte Communion par des diacres ou des laïcs)* (Toronto, 1987), p. 3.

ou non ordonnés, exercés à l'intérieur du Corps du Christ. Cette accentuation entraîne évidemment des conséquences liturgiques. Si l'eucharistie doit être la source et le fondement de notre vie chrétienne, elle doit admettre une diversité de ministères à l'intérieur du Corps et devenir le lieu où tous les ministères sont rapportés les uns aux autres pour devenir une seule offrande à Dieu. Cela demande la création et le développement de ministères liturgiques qui traditionnellement n'ont pas été exercés dans l'assemblée anglicane : non seulement la restauration des fonctions liturgiques des diacres, mais aussi la préparation de laïcs à des ministères particuliers, tels que lecteurs, meneurs de la prière universelle et assistants pour la distribution de la sainte communion. Les nouveaux documents liturgiques reconnaissent cette variété de ministères et l'encouragent ; ils soulignent que tous les baptisés sont les célébrants de l'eucharistie, et pas seulement l'évêque ou le prêtre qui préside.

Les nouveaux rituels demandent tout en même temps une participation beaucoup plus active des laïcs. Il en résulte des liturgies qui enrôlent bien plus de gens dans des rôles beaucoup plus variés que ce n'était possible avec le *BCP*. La présence de femmes qui exercent des ministères liturgiques est ici particulièrement significative. Le fait était très rare il y a trente ans ; il est aujourd'hui commun. La décision synodale de 1977 qui admet des femmes au diaconat et au sacerdoce a modifié durablement le visage des sanctuaires anglicans de ce pays ; même dans les nombreuses paroisses sans femme ordonnée, il y a des femmes qui servent comme acolytes, lectrices, meneurs de la prière et ministres de la communion. L'exercice du ministère par les deux sexes rejaille positivement sur la manière dont les membres de l'assemblée considèrent la mission commune des hommes et des femmes dans la création ; c'est souvent l'un des premiers points que relève un visiteur étranger.

Un résultat du nombre croissant de ministères exercés dans l'assemblée liturgique est l'acceptation de ministères semblables exercés en dehors d'elle. Il est devenu beau-

coup plus habituel d'autoriser des laïcs à porter la communion aux personnes malades et isolées. En certaines circonstances il est aussi possible d'autoriser des laïcs à faire l'onction aux malades en utilisant de l'huile bénie par l'évêque, quand un prêtre n'est pas disponible soit parce qu'il en manque soit à cause des grandes distances. Celles-ci sont une réalité spécifique en certaines régions du pays, où d'énormes distances séparent les églises d'une même paroisse et où les déplacements sont aléatoires, singulièrement en hiver.

La liturgie eucharistique

Les fruits des études liturgiques modernes ont été évidents dans les révisions récentes de l'eucharistie anglicane. Dans le *BCP*, la structure du rite suivait fondamentalement celle de la messe médiévale, à laquelle étaient venus s'ajouter quelques textes de la Réforme. Ce modèle de base a connu peu de changements dans les révisions opérées jusqu'au milieu de ce siècle. Si le *BCP* (1962) introduisait quelques modifications importantes en restaurant l'intégrité de la prière eucharistique, la structure du rite dans son ensemble était restée très proche du modèle traditionnel. Durant les vingt dernières années, un consensus général s'est dégagé à propos de la structure la plus appropriée de l'eucharistie. Cette structure a beaucoup d'éléments communs avec d'autres rites eucharistiques contemporains. On y relève un certain nombre d'éléments :

1. Le rassemblement de la communauté

1. Salutation
2. Chant de louange
3. Collecte

II. La proclamation de la Parole

1. Première lecture
2. Psaume
3. Seconde lecture
4. Évangile
5. Homélie
6. Credo
7. Prière universelle
8. (Confession du péché et absolution)
9. Paix

III. La célébration de l'eucharistie

1. Préparation des dons
2. Prière sur les dons
3. La grande action de grâce
4. L'oraison dominicale
5. La fraction du pain
6. La communion
7. Prière après la communion
8. Envoi

I. LE RASSEMBLEMENT DE LA COMMUNAUTÉ

Le propos de cette partie initiale du rite est d'unir en une communauté les gens rassemblés, de les préparer à entendre la Parole de Dieu et à entrer dans la célébration eucharistique. Le rite d'entrée est resté jusqu'il y a peu une des parties les moins étudiées de la liturgie. Dans le *BCP*, il comporte non moins de sept rites introductifs provenant d'époques différentes, maintenus côte à côte sans aucune cohérence rationnelle. Les nouveaux rites ont essayé d'arriver à un rite d'entrée plus unifié.

Le président salue d'abord l'assemblée à l'aide de la salutation apostolique (« La grâce de Jésus Christ notre Seigneur... ») ou, au temps pascal « Alleluia ! Le Christ

est ressuscité... ») ; le peuple lui répond. La communauté s'unit ensuite dans un chant de louange à Dieu ; ce peut être l'un des chants traditionnels (Kyrie, Gloria in excelsis ou Trisagion) ou un cantique, un psaume ou une hymne. Ce temps de rassemblement se conclut par l'oraison du jour.

II. LA PROCLAMATION DE LA PAROLE

La liturgie nouvelle s'est dotée d'un nouveau lectionnaire. Les lectures eucharistiques du *BCP* sont les périopes médiévales, celles aussi du Missel de Pie V ; elles sont donc familières aux catholiques. Le nouveau lectionnaire est sorti d'une révision œcuménique de l'*Ordo Lectionum Missae*¹³ ; il restaure la succession : lecture, psaume, lecture, évangile.

Dans le *BCP*, le sermon suivait le Credo de Nicée ; on le trouve aujourd'hui immédiatement après l'évangile. L'homélie se fait normalement à partir des lectures du jour, à l'encontre d'une tradition où la prédication était thématique ou se faisait sur un texte biblique qui n'était pas un de ceux du jour.

Le *BCP* mettait l'accent sur la récitation invariable du Credo de Nicée à chaque célébration eucharistique. Le nouveau rite permet aussi l'emploi du Symbole des Apôtres. En se basant sur le principe selon lequel la prière eucharistique est la grande proclamation de la foi de la communauté, les rubriques autorisent aussi l'omission du Credo, sauf aux grandes fêtes où elles enjoignent la récitation du Credo de Nicée.

La prière universelle est devenue l'un des lieux de grande souplesse. Le rite propose une structure de base et un certain nombre de modèles. Les laïcs y prennent une responsabilité particulière en rédigeant les intentions et en les proposant à la prière.

13. Cfr. mon article « Vers un lectionnaire œcuménique », *LMD* 166, 1986, 131-138.

Le nouveau rite offre une variété d'options pour la forme et la place de la confession et de l'absolution. On peut en faire un rite pénitentiel spécifique, singulièrement en Carême, situé avant le début de la liturgie ; ou simplement une demande particulière de la prière universelle ; ou, dans la tradition du *BCP*, une confession générale et une absolution peuvent suivre la prière universelle.

La nécessité d'une confession hebdomadaire du péché est aujourd'hui l'objet d'un débat. Certains arguent qu'elle n'a historiquement pas sa place dans la liturgie eucharistique et que la *fractio panis* elle-même se fait *in remissione peccatorum*. S'il faut une confession, dit-on, que ce soit le Notre-Père, — « Pardonne-nous nos offenses... » — et que le geste de paix soit le signe de la réconciliation.

La prière universelle (ou la confession et absolution) est suivie de la paix, à l'encontre du *BCP* où elle vient après la fraction. Les rubriques souhaitent que le rite s'accompagne d'un signe d'échange de la paix. Ce fut l'une des choses les plus difficiles à accepter par de nombreux Anglicans ; dans une Église où les Anglo-Saxons sont souvent le groupe le plus important, l'idée d'un contact physique allait à contre-courant de nombreux instincts culturels. Après certaines batailles, le geste a gagné sa place dans la liturgie ; il est en train d'opérer une transformation dans la manière dont beaucoup d'Anglicans se considèrent eux-mêmes, ainsi que dans leurs relations avec leurs voisins.

III. LA CÉLÉBRATION DE L'EUCCHARISTIE

C'est cette partie du rite eucharistique qui a subi les changements les plus radicaux au cours des vingt dernières années. On a restauré la procession des offrandes, supprimée au 16^e siècle, de même que la prière sur les oblats. L'effet de ces deux modifications a été de présenter plus explicitement l'eucharistie comme offrande de toute l'assemblée. La prière sur les dons, qui change à chaque

formulaire, utilise fréquemment l'expression « ... reçois tout ce que nous t'offrons aujourd'hui... ». Il faut voir là un essai de déploiement du sens de l'offrande eucharistique, qui a été longtemps un point litigieux à l'intérieur de l'anglicanisme ; les dons eucharistiques sont envisagés dans le contexte d'une signification plus large de l'offrande ¹⁴. C'est la prière eucharistique qui, de tous les textes liturgiques, a connu les changements les plus radicaux. Celle du *BCP* (1552), utilisée au Canada jusqu'en 1959, était presque entièrement dépourvue d'une véritable action de grâce. L'accent théologique de la prière était la passion et la mort du Seigneur ; il était fort marqué par la préoccupation anselmienne de la substitution et de la satisfaction. La prière elle-même se terminait par les *verba* sur la coupe. Le *BCP* (1962) introduisit un élément d'action de grâce pour la création au début de la prière, et il restaura l'*anamnesis* ; mais la structure et la substance de la prière restèrent intactes. Les nouvelles prières (il y en a six) reprennent la structure ancienne de la prière eucharistique. Trois d'entre elles se basent sur des modèles anciens. La Prière I s'enracine dans la tradition des *Constitutions apostoliques* VIII et vise à exprimer toute la richesse de l'histoire du salut. La Prière II est basée sur la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. La Prière VI est une traduction œcuménique de l'anaphore de saint Basile ¹⁵.

Parmi les nouvelles créations, la Prière III est la seule qui soit à préface variable ; elle permet donc une action de grâce plus développée pour l'aspect particulier du mystère du salut célébré ce jour-là. Les Prières IV et V comportent toutes deux un même refrain, répété tout au long de la prière ; on veut favoriser par là le chant des prières dans leur totalité, l'assemblée s'y joignant par le refrain. La Prière IV utilise des images actuelles

14. Cfr. mon article « The Sacramental Language of St. Leo the Great : A Study of the Words *munus* and *oblata* », *Ephemerides Liturgicae*, 25,2, 1978, 115-165.

15. Cfr. Leonel Mitchel, « The Alexandrian Anaphora of St. Basil of Caesarea : Ancient Source of "A Common Eucharistic Prayer" », *Anglican Theological Review* 58, 2, 1976, 194-206.

pour exprimer la louange pour la création et le salut. La Prière V est écrite en un langage simple ; elle est plus appropriée à des célébrations où l'on s'attend à voir un grand nombre de personnes.

Les nouvelles anaphores sont intentionnellement des prières de la foi, adressées à Dieu le Père comme une louange pour toute l'œuvre de la création et de la rédemption. La prière du *BCP*, centrée sur la passion, est remplacée par des prières au contenu bien plus riche¹⁶. On offre des louanges pour la création, pour la vocation du peuple d'Israël, pour l'Exode, pour l'appel des prophètes, pour l'incarnation, la vie et la mort du Christ, qui culminent dans le mystère pascal. Comme il existe six prières, les images utilisées pour exprimer la signification de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ pour notre salut sont riches et variées. Les images de souffrance substitutive, de sacrifice et de salut divin y sont employées, sans lien avec les thèmes de l'expiation chers à la fin du Moyen Âge et à la Réforme.

Les nouvelles prières ont aussi affronté la question de l'offrande eucharistique, qui fait traditionnellement difficulté pour les Anglicans. De concert avec les autres Réformateurs, Cranmer rejetait l'idée du sacrifice de la messe ; il soulignait l'unicité du sacrifice du Christ, et n'autorisait dans l'eucharistie que l'offrande « de louange et d'action de grâce » et celle « de nous-mêmes, de nos âmes et de nos corps ». Par le fait même, Cranmer n'était pas parvenu à donner une expression adéquate à l'unité entre l'offrande de l'Église et celle du Christ, telle que l'expriment les anciennes liturgies et la théologie patristique du « Christ total », tête et membres. La révision des prières eucharistiques canadiennes a cherché à donner sur ce point une expression plus claire.

Si la prière eucharistique de 1549 comportait nettement une épiclèse, la nature épiclétique des prières inspirées du modèle de 1552 était devenue beaucoup plus floue.

16. Cfr. William R. Crockett, « The Theology of the Eucharistic Prayers in the BAS », *Toronto Journal of Theology* 3,1, 1987, 100-109.

Chacune des nouvelles prières contient explicitement une épiclese (toujours après le *pridie*). Dans les Prières II et VI, elle est de nature nettement consécatoire ; dans les autres, l'Esprit Saint est invoqué sur les éléments en vue des fruits de la communion. L'épiclese éclaire aussi l'aspect eschatologique de l'eucharistie. Ceux qui sont sur le point de partager le banquet eucharistique anticipent le festin du Royaume¹⁷.

L'effet principal des nouvelles prières eucharistiques consiste à inviter les fidèles à une action de grâce bien plus développée pour la création, la rédemption et le salut. Il est trop tôt pour tirer des conclusions définitives sur l'influence de tout cela sur la piété des fidèles ; mais ils commencent déjà à comprendre l'eucharistie dans un contexte théologique plus large que ne le permettraient les textes de Cranmer ; ils en viennent à saisir que l'eucharistie n'est pas seulement un événement « spirituel », mais qu'elle implique aussi leur engagement dans le monde.

Un certain nombre de *confractoria* (inspirés du rite ambrosien) et d'expressions semblables, liés aux temps liturgiques, sont proposés pour s'accompagner la fraction du pain. Ils se fondent sur l'hypothèse que les paroisses souhaiteront de plus en plus utiliser un pain entier, cuit spécialement pour l'eucharistie, plutôt que des hosties individuelles. La fraction, accompagnée de son *confractorium*, a le pouvoir d'exprimer une fois de plus l'unité de l'Église, qui est le fruit de l'eucharistie. La communion suit immédiatement ; on a omis les dévotions hautement subjectives du *BCP*.

Le rite final, comme le rite d'entrée, a été grandement simplifié. La prière après la communion (devenue une prière variable, qui fait partie de tout formulaire liturgique) demande que la communauté porte les fruits de la communion dans sa vie quotidienne. Le rite s'achève

17. Comme le dit la Prière IV : « Rassemble ton Église des extrémités de la terre dans ton Royaume, où règnent la paix et la justice, afin que nous-mêmes et tout ton peuple, de toute langue, race et nation, nous puissions partager le festin que tu nous as promis ».

par un envoi au service dans le monde. Les documents ne sont pas favorables à la bénédiction, pour contrecarrer une piété populaire qui considérait la bénédiction comme plus importante que la communion elle-même.

L'Initiation chrétienne

Les modifications concernant les sacrements de l'Initiation chrétienne sont probablement les plus radicales de tous les changements liturgiques de ces trente dernières années¹⁸. Jusqu'il y a vingt ans, la discipline pastorale de l'anglicanisme, strictement observée, comportait normalement le baptême dans l'enfance, la confirmation au début de l'adolescence, suivie par la première communion. Ce schéma est aujourd'hui complètement bouleversé.

A la suite de l'initiative théologique prise par les évêques à la Conférence de Lambeth de 1968, les rites ont été revus de telle sorte que tous les baptisés, y compris les enfants, soient admis à communier. Le récent rapport d'un groupe de travail adressé au Synode Général¹⁹ recommande, entre autre, que la question de la confirmation soit distinguée du développement de la foi chez les adolescents, et qu'elle prenne sa place dans l'ensemble des moyens par lesquels l'alliance baptismale peut être renouvelée. Selon la norme, la confirmation serait administrée à un âge plus avancé que dans la pratique actuelle ; les adultes baptisés ne seraient nor-

18. J'ai traité la question dans les deux articles suivants : « Enfants, confirmation et communion : une réflexion anglicane », LMD 168, 1986, 107-116, et « La conversion au Christ dans la liturgie baptismale anglicane », dans *Liturgie, conversion et vie monastique*, (Conférences Saint-Serge, XXXV^e Semaine d'études liturgiques), Rome 1989, 123-130.

19. *Report of the Confirmation Task Force of the Anglican Church of Canada*, Toronto 1989.

malement pas confirmés, certainement pas au moment même de leur baptême²⁰.

Ce nouveau schéma de l'Initiation est en train d'obtenir un succès étonnant. Dans un pays où toutes les Églises doivent faire face à une crise de la pratique, il était clair que les anciens schémas de l'Initiation chrétienne étaient tombés en faillite²¹. Refuser les enfants à la communion jusqu'à l'adolescence ne pouvait plus être considéré comme un moyen acceptable de croissance chrétienne. La reconnaissance que l'eucharistie est la réponse appropriée au baptême, et que ceux qui sont membres du Corps doivent se nourrir du corps a produit un effet radical sur ce que signifie être membre de l'Église anglicane et s'y développer. On commence à en percevoir également l'effet novateur sur le sens ecclésial de la communauté et de l'eucharistie²².

Cette réforme des sacrements de l'Initiation prend place dans le contexte d'une Église où la discipline baptismale a été renforcée. Les prêtres de paroisses doivent faire face aux conséquences de la société post-chrétienne. Le « baptême à la demande » cède rapidement la place à une discipline pastorale où l'insistance porte sur l'existence de relations entre les parents d'un enfant et la vie courante de la communauté chrétienne concernée. Si les rubriques ont toujours exigé que les baptêmes se fassent publiquement (chose souvent ignorée dans la pratique pastorale), certains diocèses commencent

20. Ceci se fonde sur l'hypothèse selon laquelle Cranmer refit l'unité du baptême et de la confirmation (comme complément du baptême), et introduisit un nouveau rite de confirmation, dont le sens n'est plus un complément du baptême, mais une profession de foi plus mûre faite par le confirmand qui s'engage à « confirmer » la foi professée en son nom par ses parrains lors de son baptême.

21. Il y a quinze ans, ce n'était là qu'une alternative proposée par une poignée de paroisses ; aujourd'hui c'est le modèle dominant dans l'ensemble de l'Église canadienne ; il est particulièrement en faveur dans les diocèses urbains.

22. Pour en savoir plus, lire Colin O. Buchanan, éd., *Nurturing Children in Communion*, (*Grove Liturgical Study*, n° 44), Bramcote 1986, et mon article « Communion of All the Baptized and Anglican Tradition », *Anglican Theological Review*, 69,1, 1987, 13-28.

à insister fortement pour que cette exigence soit respectée. Selon les normes actuelles, les baptêmes prennent place dans le contexte de l'eucharistie dominicale ; les rubriques prévoient de limiter la célébration du baptême à certains jours baptismaux (Vigile pascale, Pentecôte, Toussaint, Baptême du Seigneur, ou l'occurrence de la visite de l'évêque). Un nombre de plus en plus grand de diocèses, surtout dans les centres urbains, signalent que le nombre de baptêmes d'adultes augmente de manière significative.

S'il a bien existé des expérimentations locales de la restauration du catéchuménat, la commission liturgique n'a pas encore publié les rites catéchuménaux qui sont sur sa table.

Pénitence

La tradition anglicane a toujours maintenu la possibilité de confession auriculaire²³, mais le *BCP* présentait le rite de la réconciliation d'un pénitent à l'intérieur du rituel de la visite aux malades. Le *BAS* a proposé deux nouveaux rites de la réconciliation d'un pénitent ; il les a situés après le baptême, présentant ainsi la pénitence comme *baptisma secunda*. Ce sont les besoins pastoraux actuels qui ont montré la nécessité de ces rituels ; la réconciliation sacramentelle est souhaitée aujourd'hui par une large palette d'Anglicans, ce qui n'était le cas dans le passé récent.

Autres rites pastoraux

On a revu également les rituels du mariage, des malades, des mourants et des funérailles, pour les rendre plus pastoraux que dans le *BCP* traditionnel. Le rituel du mariage a été l'objet d'une réforme profonde ; on y a souligné l'égalité des deux partenaires, pour éviter que

23. Voir mon article « La pénitence dans les Églises de la communion anglicane », *LMD* 171, 1987, 49-57.

la femme n'apparaisse comme un bien échangé entre le père et le mari, comme c'était le cas dans le *BCP*. On a allégé le caractère pénitentiel des rituels des malades et des mourants (le *BCP* mettait un lien direct entre telle maladie et tels péchés). Trois rites de funérailles remplacent le rite unique du *BCP*, pour tenir compte des habitudes funéraires très variées du pays : funérailles à l'église, funérailles dans une chapelle de l'entrepreneur des pompes funèbres, funérailles célébrées longtemps après la mort (dans de nombreuses communautés rurales et particulièrement dans le grand nord, plusieurs mois peuvent s'écouler entre la mort et les obsèques, parce que le sol est gelé et qu'on ne peut y creuser une tombe).

Un nouveau rite, appelé « Action de grâce pour le don d'un enfant », remplace le rite du *BCP* pour la purification d'une femme après l'accouchement ; celui-ci était presque tombé en désuétude, sinon dans la conservatrice Terre-Neuve.

L'Office divin

La liturgie des Heures, imposée canoniquement à tout le clergé, a été rendue plus souple pour pouvoir rencontrer les besoins des communautés locales, et plus variée pour mieux s'adapter au cycle liturgique. La souplesse a été assurée en autorisant des textes alternatifs (là où le *BCP* n'en connaissait qu'un), et la variété en introduisant 27 cantiques au lieu des 6 du *BCP*, 13 répons alors qu'il en existait pas, et 19 litanies à la place des uniques *preces* du *BCP*. Le Psautier a été réparti sur un cycle de sept semaines (le *BCP* connaissait un cycle mensuel) ; les psaumes sont plus directement liés au moment du jour. Chaque semaine, du vendredi au dimanche, on instaure un petit *triduum*, passant de psaumes de lamentation à des psaumes de résurrection et de création. Les lectures (toujours en lecture continue) sont devenues plus courtes et plus praticables (c'était autrefois un

chapitre entier de l'Ancien et du Nouveau Testament, tant à Laudes qu'à Vêpres).

On a introduit dans l'Office une nouvelle pièce, le *Lucernaire*, qui peut servir d'introduction aux vêpres. Il comporte le chant du *Phos Hilaron*, une action de grâce pour la lumière, et le chant du psaume 141 (140), pendant lequel on peut faire l'offrande de l'encens. L'office du milieu du jour a été complètement retravaillé, pour en faire un office destiné à la récitation commune plutôt qu'une dévotion privée comme dans le *BCP*. Autre nouveauté : la vigile de la résurrection, proposée le samedi soir. Elle peut se situer après le lucernaire ; elle comporte une section du psaume 118 (117), la lecture d'une péricope de résurrection, une action de grâce sur l'eau, la commémoration du baptême et le Cantique de Moïse (Ex 15, 1ss).

Comme la liturgie des Heures est encore récitée quotidiennement dans de nombreuses églises paroissiales, dans des cathédrales et des séminaires, qu'elle sert de modèle à la prière quotidienne des laïcs²⁴ et d'office divin au clergé, on espère que sa réforme la rendra plus adaptée à ces besoins vraiment très divers.

Calendrier

Le calendrier a connu une série de réformes au cours des vingt dernières années. Le *BCP* (1962) n'apporta guère de modifications au temporel, mais de nombreuses au sanctoral. Le calendrier du *BAS* a poursuivi dans la

24. Lire mon article « Sanctification de la vie dans la tradition anglicane », dans *Les Bénédiction liturgiques des personnes et des choses et les Sacramentaux*, (Conférences Saint-Serge, XXXIV^e Semaine d'études liturgiques), Rome 1988, 103-105.

même ligne ²⁵. La réforme du temporel a supprimé les dimanches avant le Carême et le temps de la Passion ; le temps pascal a été restauré dans son intégrité par la suppression du temps de l'Ascension et de l'octave de Pentecôte. On calcule maintenant les dimanches *per annum* après la Pentecôte et non plus après la Trinité. La fête de la Royauté du Christ est aujourd'hui située au dernier dimanche après la Pentecôte.

Le sanctoral a connu une réforme importante. On a suivi des critères très proches de ceux de la réforme du calendrier romain ; de nombreux saints dont on ne sait historiquement rien (Valentin, Marguerite d'Antioche, Cécile, Catherine d'Alexandrie, etc.) ont disparu, comme d'autres dont la vie n'apportait pas grand chose aux voies actuelles de la sainteté. On a changé la date de la fête de certains saints pour qu'il y en ait le moins possible durant le Carême et l'Avent. On a adopté les nouvelles dates du calendrier romain pour des fêtes comme celles de Thomas, Matthias et la Visitation. On a proposé des dates alternatives pour les trois fêtes qui tombent après Noël (saint Etienne le 3 août, saint Jean le 6 mai et les saints Innocents le 11 janvier), en espérant qu'elles puissent être mieux observées par les fidèles.

La liste s'est considérablement élargie, pour inclure tant des Anglicans canadiens que d'autres (Jean XXIII ; Dietrich Bonhoeffer et Maximilien Kolbe sont fêtés ensemble le 14 août). Le but de la réforme du calendrier est de manifester qu'en tous temps et en tous lieux Dieu appelle à la sainteté des hommes, des femmes aussi bien que des enfants ; leurs vies ne servent pas seulement de lien avec l'Église du passé, mais elles sont aussi des

25. A propos des calendriers anglicans, cfr. mes articles « Eight Modern Anglican Calenders », EL 25,2, 1981, 252-274 ; « Marie dans la tradition liturgique anglicane », dans *La Mère de Jésus-Christ et la communion des saints dans la liturgie*, (Conférences Saint-Serge : XXXII^e Semaine d'études liturgiques), Rome 1986, 117-134, et « La commémoration des saints dans la liturgie anglicane », dans *Les saints dans la liturgie*, (Conférences saint-Serge : XXXIII^e Semaine d'études liturgiques), Rome 1987, 129-144.

modèles pour notre propre pèlerinage vers la sainteté en Christ.

Pour la première fois, des propres et une brève *vita* ont été préparés pour chaque saint du calendrier. Autrefois seules les fêtes et les grands jours (les anciens jours « de couleur rouge ») disposaient de leurs propres ; aux mémoires, on utilisait les communs. Le livre comportera aussi une *vita* plus étendue pour chaque saint. On espère qu'il ne servira pas seulement à l'usage liturgique, mais aussi comme livre de dévotion (et de formation) pour les prêtres et les laïcs.

CONCLUSION

Trente ans, c'est une durée infime dans la vie d'une Église. Et cependant, dans l'Église anglicane du Canada, ils ont été, au plan liturgique, les plus productifs de son histoire. Les effets de cette réforme liturgique sur la vie de l'Église ont été radicaux. Si elle n'a pas été dépourvue de tensions et de controverses, il est indéniable que les nouveaux rituels sont là. En moins de deux décennies, ils ont transformé la manière dont les Anglicans se représentaient Dieu, interprétaient leurs relations mutuelles dans la communauté et comprenaient leur engagement chrétien dans le monde. Ils ont changé l'Église au point qu'elle n'a presque plus rien à voir avec la communauté anglo-saxonne flegmatique que beaucoup d'entre nous ont connue dans leur enfance. Nous en rendons grâce.

David R. HOLETON