

LITURGIE ET VIE SPIRITUELLE AUX PREMIERS SIÈCLES

TANDIS que le bourreau allume déjà le feu qui va unir corporellement à l'holocauste du Christ Polycarpe, l'évêque de Smyrne, celui-ci prie à haute voix :

Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton enfant bien-aimé et béni, Jésus-Christ, par qui nous avons reçu la connaissance de toi, Dieu des anges et des puissances et de toute la création, Dieu de toute la race des Justes, qui vivent devant toi, je te bénis, parce que tu m'as jugé digne de ce jour et de cette heure, digne de prendre part, au nombre des martyrs, au calice de ton Christ, pour la résurrection de la vie éternelle, de l'âme et du corps, dans l'incorruption de l'Esprit-Saint. Avec eux, puissé-je être admis aujourd'hui devant toi, en un sacrifice gras et agréable; selon que tu m'as préparé d'avance, que tu m'as prédit et que tu as accompli, Dieu sans tromperie et véritable! Pour cela et pour toutes choses, je te loue, je te bénis, je te glorifie, par notre grand prêtre éternel et céleste, Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé : par qui soit à toi, avec lui et l'Esprit-Saint, la gloire maintenant et dans les siècles à venir. Amen¹.

L'inspiration liturgique de cette prière, pourtant toute personnelle, est évidente. Il serait vain d'en souligner l'allure d'anaphore, les thèmes qui reviendront dans les grandes prières eucharistiques des âges postérieurs, les expressions doxologiques qui annoncent le *Gloria in excelsis*.

On devrait citer également la grande prière sur laquelle s'achève la lettre de Clément de Rome à l'église de Corinthe². Elle aussi est un écho spontané des prières que l'évêque avait maintes fois prononcées devant ses fidèles au cours de la synaxe eucharistique.

« Quand vous vous rassemblez, que votre prière soit une, demande saint Ignace d'Antioche; que vous soyez unis dans une prière mutuelle d'intercession, unis d'esprit dans un commun espoir, dans la charité et la joie, en Jésus-Christ³. »

1. *Martyrium S. Polycarpi*, XIV, trad. G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, s. d., pp. 38 sv.

2. *I Clementis*, LIX-LXI.

3. *Ad Magnesios*, VII, 1.

Toutefois si l'on interroge les traitées classiques sur la prière qu'a connus l'Église ancienne, le *De oratione* de Tertullien, le *Περί εὐχῆς* d'Origène, par exemple, on est frappé de leur caractère individuel. La prière collective a quelque chose d'agréable, et l'on peut croire que les anges y assistent, note Origène⁴; son traité n'en est pas moins centré sur la prière privée. Tertullien accorde plus d'attention à la prière communautaire, encore qu'il se contente d'en régler les attitudes extérieures. Les apologètes du 2^e siècle auraient-ils écarté avec trop de fougue et les cérémonies juives et les sacrifices païens, de sorte qu'ils risquent de se cantonner dans un culte exclusivement spirituel, où seul le sacrifice de louange est jugé digne de Dieu⁵ ?

Cette spiritualisation extrême hantera encore souvent les milieux les plus fervents; tous ne réussiront pas aussi pleinement que saint Justin à concilier les légitimes exigences d'un culte pleinement humain et communautaire avec la nostalgie de « la prière toute de feu » dont parle Cassien⁶.

Des accents d'une piété plus sensible ne se rencontrent d'ailleurs pas si rarement dans l'antiquité chrétienne. « Prosternée devant la Croix, elle l'adorait comme si elle y avait vu le Seigneur suspendu. En pénétrant dans le sépulcre de la résurrection, elle embrassait la pierre que l'ange avait enlevée de l'entrée. Elle léchait l'endroit où le corps du Sauveur avait reposé, comme si elle avait soif de l'eau que désirait sa foi. Que de larmes ne répandit-elle pas là! Que de douloureux gémissements! » On se croirait en plein moyen âge; il s'agit pourtant d'une dirigée de saint Jérôme, sainte Paule⁷. Que son comportement n'ait rien d'étonnant dans la Jérusalem du 4-5^e siècle, Égérie nous l'atteste en maints endroits de son *Itinéraire*⁸.

4. *De oratione*, XXXI, 5.

5. Cf. ARISTIDE, *Apologie*, I, 4; ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, 13; JUSTIN, *Apologie*, I, 10, 13. Cf. O. CASEL, *Das Opfer im Geiste*, dans *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fribourg, 1922, pp. 107-137. Dom Casel y est d'ailleurs revenu plusieurs fois, dans les n^{os} 20, 32, 61 de sa bibliographie, *Ephem. liturg.*, LXII (1948), pp. 375 sv. Quelques précisions chez Chr. MOHRMANN, *Rationabilis-λογικός*, dans *Études sur le latin des Chrétiens*, I, Rome, 1958, pp. 119-187.

6. *Collatio*, IX, 25.

7. *Epist.* CVIII, 9, 2, trad. D. GORCE, *Lettres spirituelles de saint Jérôme*, II, Paris, Gabalda, 1934, p. 151.

8. Voir par exemple XXIV, 10; XXXVI, 3; XXXVII, 7.

Nous retrouverons ces mêmes accents jusque dans une sorte d'anaphore eucharistique :

Ayant pris le pain et le calice, il les bénit en disant : « Nous mangeons ton corps sacré, crucifié pour nous, et nous buvons ton précieux sang, versé pour nous... Par le fiel que tu a bu pour nous, que s'éloigne de nous le fiel du démon. Par le vinaigre dont on t'a abreuvé, que notre faiblesse retrouve sa force. Au lieu des crachats que tu as reçus pour nous, que la rosée de ta bonté nous recouvre. A cause du roseau dont on t'a frappé, ... à cause de la couronne d'épines que tu n'a pas refusée, ... à cause du linceul, où tu fus enseveli, ... à cause de ta résurrection⁹... »

Nous sommes très loin de la prière eucharistique de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, qui doit être un peu plus récente. Tout aussi grande est la différence entre la piété eucharistique de la *Didachè*, sereine, classique, ecclésiale, et la dévotion délirante de sainte Gorgonie : Grégoire de Nazianze raconte que sa sœur malade, ne sachant plus à quel saint se vouer, s'en alla nuitamment à l'église, se jeta devant l'autel, invoquant le Seigneur en criant à haute voix, l'appelant de tous ses noms; ses larmes, coulant abondamment sur l'autel, se mélangèrent avec des restes du pain et du vin eucharistiques qui se trouvaient là; avec ce « baume » elle ne cessa d'oindre l'autel, le « corps » du Seigneur, comme le fit naguère sainte Madeleine, jusqu'à ce que son mal se trouvât guéri¹⁰.

Différente encore, la célébration de messes privées, « messes de dévotion », dirait-on presque, sans aucun concours de la communauté. « Sainte Mélanie la Jeune avait son chapelain, Gerontius, un orphelin élevé par elle et ordonné prêtre sur ses instances. Il célébrait l'eucharistie chaque fois que la sainte le désirait. Le biographe de Pierre l'Ibérien, contemporain ou

9. *Actes apocryphes de l'apôtre Thomas*, 158; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1927, p. 345, d'après l'édition BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha*, II, 2, pp. 268 sv. (notre traduction s'inspire de celle du P. A. HAMANN, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, Fayard, 1953, pp. 203 sv., n. 210). Plusieurs textes de même tonalité furent rassemblés par A. DUMON, *Grondleggers der middeleeuwse vroomheid*, dans *Sacris Erudiri*, I (1948), pp. 206-224.

10. *Orat. VIII, in laudem sororis suae Gorgoniae*, 18, P.G., XXXV, 809 sv. — On pourrait facilement aligner bien des détails pittoresques sur la dévotion populaire d'antan, sur ses excès et ses contrefaçons : le culte des saints et des reliques, les rites funéraires, les pèlerinages, les sortilèges, mais nous quitterions sinon le terrain de la liturgie, du moins celui de la spiritualité.

peu s'en faut, note expressément que telle était la coutume des Romains. Cette assertion est confirmée par un passage de la vie de saint Ambroise : invité par une noble dame romaine, l'évêque de Milan célébra la messe dans son palais au Transtévère¹¹. »

Il faut d'autre part remarquer combien rares sont les plaintes sur l'absentéisme de la messe ou des offices. Les chrétiens non pratiquants ont dû être peu nombreux, et des manichéens se firent repérer en s'abstenant de la communion¹². A Jérusalem, au temps d'Égérie, les églises étaient toujours archicomblées¹³, et, à en croire le *Codex Justinien*, les fidèles étaient plus assidus à l'église que le clergé¹⁴. Toutefois, les fidèles de Rome se pressaient parfois plus nombreux sur les bancs du cirque que dans l'église, comme le note mélancoliquement saint Léon en la fête des saints Pierre et Paul¹⁵. Il est curieux de le noter : pour la même fête saint Augustin se plaint également que l'église est déserte¹⁶. Ce fut pire encore à la Saint-Laurent, et l'évêque Hippone se vit obligé à s'en tenir à quelques phrases au lieu de prononcer un sermon, faute d'auditoire¹⁷. Saint Césaire d'Arles doit insister à plusieurs reprises pour que les fidèles assistent à la messe jusqu'à la fin¹⁸; il se plaint amèrement que beaucoup viennent à l'église « *magis corpore quam corde*¹⁹ », tandis que d'autres « *inter quos non parvus solet esse numerus clericorum*²⁰ », s'amuse ou se disputent dans les annexes de l'église.

Le « sens liturgique » n'était donc pas, dans l'Église an-

11. Voir *Miscell. C. Mohlberg*, I, Rome, 1948, pp. 249 sv. D'autres cas de « messes privées » sont signalés par S. J. P. VAN DIJK et J. HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, Londres, 1960, pp. 45 sv.

12. Cf. saint LÉON, *Serm.* 42, 5; P. L., LIV, 279 sv.

13. Les expressions comme *omnes, omnis populus, omnis multitudo, magna turba multitudinis*, reviennent constamment, cf. XXIV, 2; XXIV, 8; XXIV, 9; XXXI, 1; XXXI, 2; XXXVI, 2, etc.; *usque ad minimus infans*, XXXVI, 2. Cf. saint BASILE, *Hom. 4 in Hexaem.*, 7; P.G., XXIX, 93 C.

14. *Cod. iuris civilis*, I, III, 42 (41), § 25 (10).

15. Saint LÉON, *Serm.* 84, *de neglecta sollemnitate*, 1; P.L., LIV, 433. Cf. saint AUGUSTIN, *Serm.* 51, 1. Voir F. VAN DER MEER, *Saint Augustin, Pasteur d'âmes*, trad. fr., Colmar-Paris, 1955, t. I, p. 277.

16. *Serm.* 298, 2.

17. *Serm.* 303, 1.

18. *Serm.* 73 et 74.

19. *Serm.* 73, 2, éd. MORIN, t. I, p. 294, 30-31.

20. *Serm.* 74, 3, *ibid.*, p. 298, 11-12.

cienne, si sûr, si répandu qu'on l'aurait souhaité. Le moins qu'on peut dire, c'est qu'il y avait des hauts et des bas, ou, si l'on veut, des courants divergents; qu'il y a eu une évolution qui ne fut pas toujours rectiligne.

Tâchons de tracer ici quelques lignes de faîte; une étude plus approfondie découvrira sans doute de multiples nuances qui nous échappent encore²¹; il semble toutefois que certaines dominantes se dégagent assez nettement. Netteté trompeuse que dissiperait un examen plus complet des sources? On n'oserait pas exclure que telle ligne de faîte s'avère un jour une simple gouttière, mais les gouttières elles aussi sont du réel.

*
* *

La place que tient le culte dans la vie des communautés chrétiennes à l'âge patristique est importante; celle qu'il obtient dans les traités de spiritualité semble beaucoup plus exigüe. La liturgie se situe plutôt sur le plan pastoral que sur celui de la spiritualité²². Une expérience religieuse plus personnelle, le soliloque de l'âme avec Dieu, abreuvé de lecture biblique et, en plusieurs cas, de philosophie hellénistique, platonisante en particulier, ont inspiré plus directement, paraît-il, les théoriciens de la vie spirituelle. Ils se recrutaient d'ailleurs souvent dans les milieux monastiques, et ceci nous amène à une autre ligne de faîte, partiellement parallèle à la précédente.

Greffé sur le tronc des anciens ermites, dont la vie liturgique se réduisait forcément à sa plus simple expression, le monachisme primitif ignorait volontiers, lui aussi, les fastes liturgiques. Insistant davantage sur l'effort personnel, la prière

21. Comme orientation bibliographique, renvoyons au moins à la récente *Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, du P. L. BOUYER (*Histoire de la spiritualité chrétienne*, I), Paris, Aubier, 1960 (dont toutes les pages ne sont pourtant pas d'égale valeur). Malgré sa date M. VILLER et K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg, 1939, reste toujours très utile. L'ouvrage du P. J. A. JUNGMANN, *The Early Liturgy*, University of Notre Dame, 1959, constitue toutefois la contribution la plus originale et la plus instructive. (La traduction française est sous presse aux Éditions du Cerf, coll. « Lex Orandi ».)

22. Cf. J. A. JUNGMANN, *Seelsorge als Schlüssel der Liturgiegeschichte*, dans *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Munich, 1960, pp. 479-494.

individuelle, les exercices ascétiques, les larmes, la componction, le monachisme resta par certains aspects en marge de la vie ecclésiale. Et même le régime communautaire qui s'y implanta peu à peu fit parfois écran à une pleine participation à la prière de l'Église. Les communautés monastiques en se consolidant, se forgèrent volontiers une liturgie propre, et celle-ci, à son tour, contribua à donner au monde des moines son visage particulier.

Tandis que les églises séculières aimaient, dès la fin du 4^e siècle, les cérémonies luxuriantes, la liturgie monastique restera, longtemps encore, plus simple, plus primitive, plus personnelle aussi. A la prière intime une place plus importante était réservée.

Des courants plus spiritualistes encore recruteront des adeptes dans les milieux monastiques d'Orient; des maîtres spirituels comme Évagre le Pontique²³ et Cassien²⁴ n'hésitent pas à placer la prière intime au-dessus de la prière liturgique et communautaire; même les sacrements sont facilement sous-estimés ou s'amenuisent au niveau d'un excitant à la dévotion personnelle. Si tels sont les enseignements de maîtres réputés, on ne s'étonne pas de rencontrer des moines qui refusent nettement de prendre part aux offices liturgiques, destinés, d'après eux, aux simples fidèles qui ont besoin d'éléments extérieurs pour nourrir leur piété; eux, les professionnels de la prière intime, savent s'en passer²⁵.

*
* *

Dans la résonance qu'obtient le culte de l'Église dans la vie religieuse de la communauté chrétienne et dans l'âme des fidèles, les différents aspects de la liturgie ont eu une importance relative qui n'est pas toujours restée égale.

L'aspect sacrificiel est parfois souligné, mais plus souvent, surtout aux premiers siècles, le service de la Parole, qui se mue en un sacrifice de louanges, la λογική θυσία, se vit accorder une place d'honneur.

La prière en commun est mise en lumière; ou bien les avan-

23. Cf. I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960.

24. *Collat.*, IX, 25-26.

25. Cf. le cahier 51 de *La Maison-Dieu* (1957).

tages que présente la prière liturgique comme nourriture, comme tremplin de la prière intime, de la méditation.

Ou ce sont les splendeurs des grandes célébrations rituelles, surtout l'administration du baptême dans la nuit de Pâques, qui sont mises en avant, ou bien l'immensité des effets sur l'âme d'éléments tout simples, absolument anodins : une once de pain, une goutte de vin, l'eau pure et la douceur de l'huile. L'extrême simplicité du culte chrétien comparé aux tapageuses cérémonies païennes, est une idée chère à Tertullien²⁶, à Augustin²⁷, à d'autres encore, tandis que leurs émules d'Orient, Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Denys l'Aréopagite, ne peuvent se rassasier de rites, de chants, de grandes cérémonies, d'un symbolisme d'autant plus évocateur, à leurs yeux, qu'il était plus parlant²⁸.

*
* *

Cette divergence de vue alimentera facilement des pratiques différentes. La « *ritual splendour* » prendra, surtout en Orient²⁹, une extension telle que les valeurs essentielles de la liturgie risquent d'en être recouvertes à en devenir méconnaissables, ainsi que les couvercles d'or et d'argent qui protégeaient les plus belles icônes en les cachant presque entièrement.

En Occident, cette floraison luxuriante des éléments purement rituels, processions, ornements, cérémonies, « courtoiseries » souvent empruntées au cérémonial de la cour impériale³⁰, se produira avec un certain retard, mais ne manquera pas de devenir tout aussi envahissante.

Si l'extension du culte, la longueur des offices, l'exubérance des cérémonies tend à se développer de plus en plus et à mener une vie propre, l'empreinte de la liturgie sur l'âme des fidèles se rétrécit progressivement. Une fausse « participation des fidèles » s'introduit : on participe à part entière aux chants,

26. Cf. *De baptismo*, II, 1 : « tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu. »

27. Cf. F. VAN DER MEER, dans *La Maison-Dieu*, n. 13 (1948), pp. 50-64.

28. Cf. J. A. JUNGSMANN, *Symbolik der katholischen Kirche*, Stuttgart, 1960, pp. 20 sv. (excellentes remarques, mais assez vagues).

29. Voir E. BISCHOP, chez R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, pp. 88-91.

30. Cf. Th. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Bonn, 1948; P. SALMON, *Étude sur les insignes du pontife dans le rite romain*, Rome, 1955; W. DÜRIG, *Pietas liturgica*, Ratisbonne, 1958, pp. 170 sv. : *Majestätsphraseologie und liturgische Gottesanreden*.

aux processions, aux cérémonies, au « spectacle », si l'on veut, mais on prend part de moins en moins à l'essentiel, au sacrement, à la prière³¹. La participation sacramentelle se raréfie³²; les périodes de silence, permettant une prière personnelle en commun³³, s'amenuisent en faveur d'un blocage d'exercices qui se succèdent et se supplantent, comme si l'on avait horreur du vide. La prière intime ne coulant plus de source, on a tâché de remédier à cette absence de contact avec Dieu par un remplissage rituel souvent assez factice, mais qui présenta l'avantage de masquer l'ennui.

Cette tendance, qui semble devenir dominante vers la fin de la période patristique, se remarque à de nombreux détails de l'histoire de la liturgie. L'évolution de la liturgie latine nous en offre maints exemples. En d'infimes détails, comme l'« amplification parfois assez creuse³⁴ » du canon de la messe romaine après saint Léon, on peut voir cet esprit à l'œuvre. Il suffit de comparer le texte du canon cité par saint Ambroise et la recension dite « gélasienne » de ce même texte³⁵ : *tibi* devient *praeclarae maiestati tuae; necnon et, sed et* viendront remplacer la particule copulative simple, à *sanctas manus* doit s'ajouter *et venerabiles, etc.* Quant aux idées, à peu près rien n'est venu s'ajouter; mais la formule sobre du début s'est alourdie de circonlocutions plus majestueuses, de pléonasmes sonores. Du point de vue purement stylistique, cette révision ne fut pas un pis-aller, ce fut peut-être même un embellissement; toutefois le (ou les) reviseur (s) ont trop oublié que seul un style simple et dépouillé résiste à l'usure. Une redondance sonore peut plaire un instant, mais à l'usage le manque d'idées prendra bientôt sa revanche.

Ce même appauvrissement spirituel, ce manque d'inspiration

31. Cf. G. NICKL, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche*, Innsbruck, 1930, et surtout J.-B. POUKENS, *Liturgie-belevenis in de geschiedenis*, dans *Streven*, XI, 2 (1958), pp. 770-776.

32. Cf. P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster, 1938, pp. 3 sv.

33. Ainsi disparut la pause après chaque psaume, avant la collecte psalmique que décrit Cassien (*Instit.*, II, 7) et que saint Benoît aurait encore connue (*Reg.*, 20; cf. *Collect. Ord. Cist. Ref.*, XXII [1960], pp. 339 sv.); de même celle après Oremus (et *Flectamus genua*), cf. J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, trad. française, t. II, p. 130.

34. C. CALLEWAERT, dans *Sacris Erudiri*, II (1949), p. 110.

35. Cf. C. CALLEWAERT, *art. cit.*, pp. 103 sv.; C. MOHRMANN, *Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romaine*, dans *Vigiliae Christianae*, IV (1950), pp. 1-19.

se trahit également dans les sacramentaires post-grégoriens. Les fêtes se multiplient, mais on ne compose plus guère de prières originales : les liturgistes prennent leur bien où ils le trouvent, l'adaptent tant bien que mal; mais aucun effort de réflexion ne vient vivifier par l'intérieur les apports nouveaux.

Dès avant la fin de l'ère patristique, la période créatrice de la liturgie latine est close et l'effort se porte d'autant plus volontiers sur l'embellissement des rites. La liturgie de la semaine sainte, du baptême, de la pénitence publique, des ordinations, s'enrichit de plus en plus; on entasse des pièces de diverse provenance qui créent une impression factice d'importance surfaite.

Pour autant qu'on peut le voir dans les plus anciens eucologes, une ordination consiste en une prière et une imposition des mains³⁶. Les *Ordines* du haut moyen âge qui nous restent montrent une invraisemblable avalanche de cérémonies, de prières et de chants³⁷. Ne sachant plus viser l'essentiel, on s'évertue à dire tout, à tout expliciter.

Le « manque d'âme » est plus net encore dans l'évolution des rites du catéchuménat. Aussi longtemps qu'on avait affaire à des catéchumènes adultes et que le rite n'était là que pour souligner une réalité bien tangible, il resta simple et expressif, l'essentiel étant la préparation doctrinale et morale du candidat. Avec l'afflux des enfants de parents chrétiens offerts au baptême dès leurs premières années, les rites se mettent à proliférer, à mener une vie propre, à devenir eux-mêmes l'essentiel. Le rite finit par remplacer purement et simplement la réalité³⁸.

36. Cf. par exemple la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, éd. B. BOTTE, p. 27 : « Du consentement de tous, que ceux-ci (c'est-à-dire les évêques) lui imposent les mains et que le collège de prêtres se tienne là sans rien faire. Que tous gardent le silence et prient dans leur cœur pour la descente de l'Esprit-Saint. Qu'un des évêques présents, à la demande de tous, en imposant la main à celui qui reçoit l'ordination épiscopale, prie en ces termes... »

37. Comparez par exemple avec les paroles si simples, si « authentiques » de la Tradition apostolique le rituel « quomodo episcopus ordinatur » de l'Ordo XXXIV, document romain du début du 8^e siècle (éd. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, III, Louvain, 1951, pp. 606-613. Et ce n'est qu'un début. Rien de plus instructif que de poursuivre l'alourdissement progressif des rites de l'ordination dans la demi-douzaine d'*ordines* qui furent si magistralement publiés et commentés par Mgr Andrieu.

38. Cf. A. CHAVASSE, *La discipline romaine des sept scrutins pré-*

L'évolution des rites de la pénitence publique est tout aussi caractéristique. Au fur et à mesure que la vraie pénitence publique disparaît et que la « classe » des pénitents se fusionne dans la multitude des fidèles, les rites prennent de la consistance, s'élaborent, se fixent et disparaissent de nouveau, d'autant plus facilement qu'ils ne recouvrent plus aucune réalité intérieure³⁹.

L'ère patristique ne sera pas close avant que la liturgie ne soit minée par un ritualisme excessif et creux, un manque d'âme, une inspiration à bout de souffle.

Tandis que la liturgie se ritualise, la piété se réfugie dans des *libelli precum*, des psautiers abrégés, et plus tardivement, dans les litanies des saints⁴⁰. Originaire d'Espagne et d'Irlande, ce nouveau genre d'*orationes furtivae* s'implanta rapidement sur le continent. Quoique inspirée par le formulaire liturgique, leur tonalité spirituelle ne dépasse guère l'horizon de l'âme individuelle. Aussi ne faut-il pas trop s'étonner de ne rencontrer plus guère de résonance liturgique dans les rares monuments littéraires de la spiritualité — le *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé, quelques vies de saints, quelques poésies — que nous a légués la période qui s'échelonne entre saint Grégoire le Grand et saint Bède⁴¹.

ÉLOI DEKKERS,
moine de Steenbrugge.

baptismaux, dans *Recherches de science religieuse*, XLVIII (1960), pp. 227-240.

39. Cf. P. M. GY, *La pénitence*, dans A.-G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, Paris-Tournai, 1961, pp. 575 sv.

40. Cf. *Clavis Patrum Latinorum*, La Haye, 1961², nn. 2015 sv.

41. On ne pourrait nommer que quelques auteurs espagnols, saint Ildephonse de Tolède (*De cognitione baptismi*) et surtout saint Isidore (cf. P. J. MULLINS, *The Spiritual Life according to saint Isidore of Seville*, Washington, 1940; L. BROU, *Problèmes liturgiques chez saint Isidore*, dans *Isidoriana*, León, 1961, pp. 193-209), et c'est, de fait, en Espagne que l'esprit liturgique resta le plus vivace (comparer par exemple l'*Orationale Visigothicum* avec ses émules insulaires). On sait pourtant combien ces auteurs sont peu originaux et reflètent plutôt une époque révolue. Aussi ne devra-t-on pas exagérer l'empreinte de la liturgie sur la vie chrétienne dans la péninsule ibérique (cf. J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Rome, 1955; S. MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938).