

*La Maison-Dieu*, 154, 1983, 37-57

Karl-Heinrich BIERITZ

## STRUCTURES DE L'ANNONCE

### I

### ASPECTS THÉOLOGIQUES

**L**E nouveau Missel romain introduit dans le déroulement de la prière eucharistique, immédiatement après le récit de l'institution et avant l'anamnèse proprement dite, cette acclamation du peuple :

Mortem tuam annuntiamus, Domine,  
et tuam resurrectionem confitemur,  
donec venias<sup>1</sup>.

Une analyse attentive de ce texte, comme l'a faite par exemple Herbert Goltzen<sup>2</sup>, permet une vue fondamentale de la structure linguistique et théologique de l'annonce chrétienne :

1. Dans l'Appendice à *l'Ordo Missae*, le Missel romain contient d'autres « Acclamations post consecrationem ». La désignation « acclamatio anamneseos » se trouve dans « L'Institution Générale du Missel (chap. II, art. 17a).

2. H. GOLTZEN, « Acclamatio anamneseos. Die Gemeinde-Anamnese des eucharistischen Hochgebetes », *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 19, 1975, 187-195.

1) Annoncer le Christ est tout autre chose que de livrer pour ainsi dire une information neutre sur des faits déterminés. Elle procède d'une relation déterminée (au Christ) et y fait appel. « Ta mort, Seigneur, nous l'annonçons... » Cet appel s'adresse au Seigneur mort, ressuscité et qui revient. Par là, la relation contenue dans la phrase, en laquelle elle est à la fois exprimée et produite, est clairement caractérisée : cette phrase est une invocation au Christ, une parole au Christ<sup>3</sup>.

2) La phrase produit aussi, il est vrai, une deuxième relation, qu'on peut et doit inférer des verbes employés. Le terme grec traduit par « nous annonçons » est tout à fait clair : *kataggellein* (en latin *annuntiare*) appartient, dans le Nouveau Testament, aux verbes qui désignent l'annonce<sup>4</sup>. Cette annonce inclut toujours le destinataire auquel quelque chose est annoncé et communiqué. C'est-à-dire que l'annonce de la mort de Jésus, accomplie dans l'invocation de la communauté, vise les hommes, auxquels l'histoire du Christ est déclarée, communiquée, et devant lesquels elle est confessée. Le Seigneur mort, ressuscité et qui revient est invoqué et, dans cette parole même, avec les mêmes mots et signes, son histoire est invoquée, proclamée comme une chose qui est l'affaire de tous.

3) L'annonce du Christ se fait en un large ensemble d'invocation dans la louange, de mémoire avec action de grâces, de demande espérante dans l'unique confession de foi publique. A la fois pétition et invitation pour que les cœurs se tournent vers le salut, et en même temps réponse, action de grâces et louange. L'exemple de l'acclamation d'anamnèse montre bien qu'ici la *katabasis* se fait sous forme d'*anabasis*, ou, *inversement*, que l'*anabasis* est la

3. La phrase s'écarte du style de la prière eucharistique, qui par ailleurs s'adresse toujours au Père. Cf. GOLTZEN 193.

4. Cf. G. FRIEDRICH, « Fragen des Neuen Testaments an die Homiletik » dans *Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze*, publié pour son 70<sup>e</sup> anniversaire par J.H. FRIEDRICH, Göttingen: 1978, 457-491 (ici 458-466).

forme de la *katabasis*<sup>5</sup>. Peter Brunner a cherché le motif de cette compénétration : le salut de Dieu ne nous est présent que dans la parole et l'action des hommes, et plus précisément dans l'agir de la communauté qui, dans la parole et le sacrement, loue et célèbre les grandes actions de Dieu, les annonce en en faisant mémoire dans la louange et l'action de grâces. La parole de Dieu se trouve dans, avec et par-dessous la réponse de la communauté, et cette réponse prend à son tour la forme de la parole, en laquelle le salut de Dieu se rend présent et est approprié<sup>6</sup>.

4) En son contenu, la réalité de cette double relation de l'annonce est déterminée et remplie par l'histoire de Jésus Christ. Basée sur sa mort, sa résurrection et son retour, c'est une histoire ouverte, inachevée, à laquelle il est possible de participer.

5) Dans la forme citée ici, l'acclamation d'anamnèse a son modèle dans l'explication que Paul ajoute au récit de l'institution<sup>7</sup> : « Chaque fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez (*kataggellete*) la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Cela veut dire qu'ici la qualité d'annonce est reconnue à l'accomplissement du repas du Seigneur, au manger et au boire<sup>8</sup>. Concrètement cela signifie que la mort, la résurrec-

5. A ce sujet cf. notamment E.A. LENGELING (ed.), *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie*. Lat.-dt Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst, 5/6), 2<sup>e</sup> éd., Münster: 1965, 77-81 ; *id.*, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Kommentar der Dokumente zum Römischen Messbuch*, Leipzig: 1971, 118-120.

6. P. BRUNNER, « Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde », dans *Leiturgia I*, Kassel: 1954, 83-361, ici 192-193 : « Cette parole de la communauté qui répond, confesse, rend grâces et louange, fait continuellement mémoire des grandes actions salvatrices de Dieu, les confesse, les glorifie et les loue dans la prière, et de cette manière les annonce à nouveau et les rend présentes. »

7. A ce sujet, cf. en dernier lieu F. HAHN, « Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus », *Liturgisches Jahrbuch* 32, 1982, 166-177.

8. Les autres emplois de *kataggellein* chez Paul (cf. Rom 1, 8 ; I Cor 2, 1 ; 9, 14 ; Phil 1, 17-18) ne laissent aucun doute qu'est signifié ici le sens plein d'invitation et de promesse du salut par le Christ.

tion et le retour du Christ ne sont pas annoncés par des paroles seulement. Ils sont aussi déclarés et communiqués dans la manière dont la communauté réunie célèbre le repas du Seigneur, dont elle rompt le pain et partage la coupe<sup>9</sup>. La forme signifiante du repas participe directement à l'accomplissement de la proclamation du salut par le Christ. Elle ne montre pas et ne fortifie pas seulement ce que la parole communique, mais elle parle son propre langage.

6) En vérité, la forme de tels signes n'est pas à séparer de l'« annonce en paroles »<sup>10</sup>. C'est la forme de parole du repas, à propos de laquelle Paul fait des reproches lorsque, dans les versets 23-25, il cite le récit de l'institution qu'il a reçu par tradition. Cette forme de parole est centrée sur le « pour vous » de la parole sur le pain (verset 24)<sup>11</sup> : La mort de Jésus est offrande à Dieu et aux hommes. La prêcher, c'est dire : recevez le don de Jésus, mais aussi : entrez dans son offrande, donnez-vous comme ses disciples à Dieu et aux hommes. Visiblement Paul a du souci parce que les Corinthiens ne comprennent pas cela. Voilà pourquoi il insiste tellement sur la forme du repas. Il y a en effet une façon de manger et de boire au nom de Jésus qui n'annonce pas sa mort, car — d'après ce qu'il dit (verset 20) — ce n'est plus le repas du Seigneur.

7) Ce qui est appelé ici l'annonce de la mort de Jésus a donc une composante obvie. Le comportement social concret, l'action fait partie de la parole et du signe<sup>12</sup>. Les exégètes du Nouveau Testament semblent aujourd'hui dans une large mesure d'accord que c'est par leur manière

9. Cf. à ce sujet F. HAHN (note 7), 171-172.

10. H.-J. SCHULZ, *Oekumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 39), Paderborn: 1976, 24.

11. *Ibid.*, 20-23.

12. C'est aussi ce que veut dire H.-J. SCHULZ 24, lorsqu'il parle d'« annonce par la parole et par l'action » ; cependant on est près de faire encore ici une différence entre la forme du signe et la forme sociale.

antisociale et non fraternelle de se tenir au repas que les Corinthiens détruisent la réalité de celui-ci et ainsi empêchent l'annonce de la mort de Jésus<sup>13</sup>. Cela veut dire que la mort de Jésus est aussi annoncée par la communion (*koinônia*, cf. I Cor 10, 16) qui unit entre eux les chrétiens comme membres du Corps du Christ<sup>14</sup>. Une telle *koinônia* des chrétiens se fonde dans leur commune *koinônia* avec le Seigneur, c'est-à-dire dans la participation à son offrande, à son corps livré et qui se livre, ce qui trouve sa forme concrète là où les membres de ce Corps partagent ensemble leur pain et leur vie<sup>15</sup>.

8) En se rattachant à Paul et à ce qui vient d'être dit de l'emploi de *kataggellein*, on doit parler de trois formes inséparables de cette annonce, la forme de la parole, la forme du signe, la forme sociale, qui ne sont rien d'autre que les trois dimensions de l'unique prédication du Christ. En même temps, il paraît clairement que la relation du Christ qui s'y exprime et y est offerte a un caractère dynamique de participation à une histoire qui s'accomplira avec le retour du Seigneur, mais se joue sur le champ de notre vie quotidienne, où nous sommes en chemin vers le Seigneur attesté et invoqué, et les uns par rapport aux autres.

## II

### FORMES DE LA PAROLE

Les structures théologiques de l'annonce chrétienne, telles que nous les avons dégagées de l'exemple de l'acclamation de l'anamnèse et de la parénèse paulinienne sur la Cène, subissent un développement au cours de l'histoire, qui restructure sans cesse les modalités de la

13. Cf. F. HAHN (note 7) 172-173.

14. Cf. Rom 12, 5; I Cor 10, 16-17, 11, 27, 29; 12, 12 sq, 27.

15. Cf. F. HAHN (note 7) 174.

communication. On cherchera ici à délimiter le champ à l'intérieur duquel cela s'accomplit. Il s'agit là des formes que peut prendre la « parole de la réconciliation » (2 Cor 5, 19), la « parole de la croix » (1 Cor 1, 18) comme totalisant le salut, lorsqu'elle est annoncée liturgiquement.

### 1. LA PAROLE LUE

Lorsque Martin Luther parle de « la parole », il a essentiellement en vue la parole de l'Écriture prêchée de vive voix, actuellement, à un public donné, dans une situation concrète, plutôt que de la parole lue liturgiquement. Pour lui la parole de l'Écriture est importante, mais son sens consiste en ce qu'elle est originellement parole orale et prêchée qui revient à elle-même lorsqu'elle est à nouveau prêchée, adressée, appliquée<sup>16</sup>. Luther vise ici — et cela est remarquablement en accord avec les acquisitions de l'exégèse récente — ce qui est arrivé très tôt aux modalités de communication de l'évangile lorsque la parole de salut, exprimée oralement à l'origine, a pris une forme écrite et a été l'objet d'une lecture.

On peut admettre aujourd'hui que, dans les assemblées liturgiques des premières communautés chrétiennes, on a lu non seulement des lettres des apôtres mais aussi d'autres parties du Nouveau Testament, par exemple les récits de la Passion comme noyau des futurs évangiles<sup>17</sup>. Ainsi (avec la lecture des textes vétéro-testamentaires), la pratique de la lecture liturgique atteste l'antériorité de la parole orale sur la parole écrite : les Épîtres et d'autres éléments de la Tradition ont d'abord voulu interpréter et actualiser l'histoire du Christ et l'offre du salut qui y est contenue, et elles sont à la fois exposition et prédication. Il n'est pas

16. Cf. V. VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Berlin: 1958, 134-141: « L'Écriture est une parole de prédication et comme telle doit être prêchée pour être ce qu'elle est : un message à l'humanité » (139).

17. Cf. F. HAHN, « Der urchristliche Gottesdienst », *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 12, 1967, 1-44, ici 20, 37-38, etc.

possible d'établir une limite précise entre parole lue et parole prêchée<sup>18</sup>. Le chapitre 14 de la Première aux Corinthiens, où l'on va toujours chercher la preuve qu'une liturgie autonome de la parole a existé en dehors et à côté de la célébration du repas<sup>19</sup>, n'offre pas d'indication sur une lecture de l'Écriture ou sur la fonction d'un lecteur. L'aspect charismatique et prophétique semble occuper ici le premier plan<sup>20</sup>. Dans le discours prophétique (I Cor 14, 1-5, 22-25, 29-32, 37-39), le Seigneur présent pneumatiquement s'adresse à sa communauté de façon immédiate<sup>21</sup>.

Dans l'un de ses premiers écrits liturgiques, Luther a clairement exprimé qu'il n'était pas satisfait d'une situation dans laquelle la parole était lue, mais non prêchée : « Trois grands abus sont advenus au service divin. Le premier et le principal est que la parole de Dieu s'est tue et que dans les églises elle est seulement lue et chantée...<sup>22</sup> » Ce qu'il a en vue, c'est — pour employer une expression moderne — la

18. Ainsi également H. SCHMIDT, « Schriftlesungen in der Liturgie », *Concilium*, éd. allemande, 12, 1976, 131-139 (cf. éd. fr. 102). Cf. aussi H. KOCH, « Vom Lesen der Schrift », dans J.G. PLOEGER (éd.), *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet*, 2<sup>e</sup> éd., Freiburg-Basel-Wien: 1980, 416-422.

19. Ainsi aussi F. HAHN (note 17) 29. Sur la question débattue de célébrations autonomes de la parole à l'époque biblique, cf. aussi O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, Neuchatel-Paris: 1954 ; O. NUSSBAUM, « Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier », *Liturgisches Jahrbuch* 27, 1977, 136-171. Il me semble douteux qu'on puisse, à partir de l'existence de célébrations kérygmiques dans l'ancienne tradition de Jérusalem, en tirer des conclusions sur la pratique primitive ; cf. R. ZERFASS, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 48), Münster: 1968 ; J.A. JUNGSMANN, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, Ratisbonne: 1965, surtout 54-58 ; B. FISCHER, « Gemeinschaftsgebet in der alten Christenheit », *Liturgisches Jahrbuch* 24, 1974, 92-109, surtout 92, 102.

20. Cf. aussi I Cor 12, 8-10 ; O. KNOCH, « In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer (Apg 13, 1) », *Liturgisches Jahrbuch* 32, 1982, 133-150, ici 136-141 ; F. HAHN (note 17) 27-29.

21. Cf. G. FRIEDRICH, art. « Prophetes », dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, 849-857 ; O. KNOCH (note 20) 134.

22. M. LUTHER, *Von ordnung gottis diensts ynn der gemeine*, 1923 (Weimarer Ausgabe 12, 35).

ritualisation de la lecture, indépendamment de ce que celle-ci contient concrètement comme exigence et comme consolation, de la capacité de comprendre des auditeurs, de la signification de ce qui est lu pour le salut des hommes. Ceci commande une nouvelle structure des modalités de l'annonce :

a) La manière de solenniser les lectures (la façon de les faire, le lieu, les paroles d'introduction, les acclamations, chants, gestes, signes, etc.) ont primitivement pour sens de mettre en valeur la dignité et la signification de ce qui est en train de se faire, et de stimuler l'attention et la réceptivité des fidèles par les lectures. Cela vaut en particulier pour l'évangile qui très tôt a été distingué et rehaussé de cette manière<sup>23</sup>.

b) Une telle solennisation — comme J.A. Jungmann le constate indirectement — a cependant un caractère ambigu : solennisation implique toujours éloignement. Là où les lectures sont faites dans une langue que les fidèles ne comprennent pas, on va jusqu'au terme de cette évolution : « La lecture liturgique de l'Écriture devient une présentation symbolique de la parole de Dieu<sup>24</sup>. » Le fait de lire devient le symbole de lui-même, le symbole de cette rencontre immédiate originellement voulue avec la parole de l'Écriture. Dans ce contexte, les livres liturgiques utilisés ici — en particulier l'évangélaire — s'éloignent en partie du but primitif pour lequel ils étaient employés et acquièrent des fonctions nouvelles et autonomes : le livre comme tel symbolise maintenant le Seigneur présent dans

23. Cf. A.-G. MARTIMORT (ed), *L'Église en prière*, 3<sup>e</sup> éd., Paris: 1965, 351-364, en particulier 363-364 ; J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, trad. française, t. II, Paris: 1952, 153-226, en particulier 170-172 et 212-213.

24. JUNGSMANN (note 23) 216. Cf. G. KUNZE, « Die Lesungen », dans *Leiturgia II*, Kassel: 1955, 87-180, lequel affirme — en référence à l'interprétation magique des lectures dans les religions à mystères — : « non pas aussi et même ce qui est incompris, mais directement la puissance et l'utilité qui y sont contenues »<sup>92</sup>.



sa parole, et reçoit l'honneur correspondant ; on l'emploie à divers usages qui n'ont qu'un rapport très éloigné avec la pratique de la lecture liturgique<sup>25</sup>.

Qu'une tendance analogue à la ritualisation ait aussi existé dans la pratique des lectures des Églises évangéliques apparaît dans l'obligation d'utiliser la bible de Luther et dans la présentation des bibles d'autel qui ne servent guère à la lecture effective. De tels développements sont cependant relativement justifiés : si la prédication et sa forme comporte toujours la compénétration de deux mouvements katabatique et anabatique, la lecture de la parole participe à l'*anabasis* cultuelle, et elle est aussi invocation, louange et action de grâces, « *glorificatio Dei* » et non seulement « *eruditio populi* » pour la « *sanctificatio hominis* »<sup>26</sup>. Cet aspect est à l'arrière-plan de la solennisation de la lecture, afin que soit honoré Dieu qui se montre et se donne dans sa parole. La structure fondamentale de l'annonce du Christ ne se pervertit pas seulement lorsque la parole lue se ritualise en symbole d'elle-même ; celle-ci peut aussi se perdre en simple occasion de didactisme à l'efficacité maximum de l'information sur la foi et de l'appel à la foi<sup>27</sup>.

## 2. LA PAROLE PRÊCHÉE

Prêcher la mort de Jésus, confesser sa résurrection, attendre son retour : nous avons parlé de la forme de parole, de la forme de signe et de la forme sociale d'une

25. JUNGSMANN (note 23) 212-213, 216-217, 219-221 ; A. ADAM-R. BERGER, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg-Basel-Wien: 1980, 134.

26. Cf. Constitution sur la Liturgie, art. 7 et 33.

27. Dans ses considérations fondamentales préliminaires, G. KUNZE (note 24) 91-95 distingue, au sujet de la procession avec les saintes Écritures, compréhension « didactique », « magique » et « pneumatique » : dans le cadre de l'intelligence didactique, « le but des lectures est la connaissance et la compréhension » (92). A mon avis, dans l'usage liturgique de traductions « plus actuelles », voire de paraphrases, se cherche toujours l'intelligence didactique du texte, au détriment des autres fonctions qui appartiennent aussi à la parole lue.

telle annonce du Christ, en rapport avec Paul et son emploi de *kataggellein*. Il semble qu'on puisse ramener à cette triple forme les réalisations historiques concrètes de la parole prêchée de l'Église.

a) Comme *prédication d'enseignement*, la prédication liturgique se trouve dans un rapport particulièrement étroit avec la forme verbale de l'annonce ; elle ouvre à l'intelligence de la communauté les écrits bibliques et la tradition doctrinale de l'Église, elle communique les vérités chrétiennes dans l'horizon spirituel culturel et le langage d'aujourd'hui et elle dialogue avec l'interprétation du monde et de la vie de nos contemporains<sup>28</sup>.

b) Comme *prédication mystagogique*, la prédication liturgique a une analogie avec la forme significative de l'annonce du Christ. Elle donne langage à ce que les signes et les actions liturgiques expriment et communiquent à leur manière non verbale. Elle ne veut pas en première ligne expliquer et éclairer, mais — comme ces signes eux-mêmes — impliquer les auditeurs dans l'histoire qui est figurée et rendue présente ici.

c) Comme *prédication parénétiq*ue, la prédication liturgique se lie à la forme sociale de l'annonce ; elle met les expressions bibliques en rapport avec la vie de la communauté et de chaque chrétien et insiste sur une manière de vivre distincte ; elle montre que la vie nouvelle donnée dans le Christ se réalise dans une « conduite nouvelle » (Rom 6, 4) et doit prendre forme dans la pratique quotidienne.

Cette présentation ne prétend pas être exhaustive ; on peut certainement établir et nommer encore d'autres types de prédication liturgique<sup>29</sup>. Les distinctions ici peuvent

28. Cf. A. NIEBERGALL, « Die Geschichte der christlichen Predigt », dans *Leiturgia II*, Kassel: 1955, 181-353, en particulier 219.

29. Par exemple la prédication dans une intention missionnaire et d'évangélisation, qui appelle toujours de nouveau à la foi et cherche à éveiller la foi ; ou la prédication prophétique et politique, qui place les événements et les développements de l'histoire sous la lumière de l'histoire du Christ.

cependant apparaître dans deux exemples de la prédication chrétienne primitive :

1) La deuxième épître de Clément (du milieu du II<sup>e</sup> siècle) est considérée « comme la plus ancienne prédication conservée et mise par écrit »<sup>30</sup>. « Ainsi, mes frères, délaissions le séjour d'ici-bas, accomplissons la volonté de celui qui nous a appelés... » (5, 1) : l'accent est clairement mis sur la parénèse. Naturellement, de cette constatation on ne peut tirer aucune conclusion générale, mais immédiatement apparaît quelle est la fonction de la prédication parénétiq ue à cette époque : en insistant sur la façon de vivre qui distingue les chrétiens, elle délimite à sa manière l'Église de son entourage païen, et ainsi stabilise « la forme de vie de l'Église dans le monde, en tant que groupe clos »<sup>31</sup>. Une telle délimitation et séparation repose sur une interprétation dualiste du monde et de la réalité : « Le monde présent et le monde à venir sont ennemis. Le premier exalte l'adultère, la corruption, la cupidité et la tromperie. Le second y renonce (*apotassetai*). Donc nous ne pouvons pas être amis des deux, mais nous devons renoncer à l'un (*apotaxamenous*) pour nous attacher à l'autre » (6, 3-5). A ce qui est prêché ici correspond exactement une pratique baptismale qui marque de façon légitime et efficace le passage très significatif du point de vue social d'un monde à l'autre : « Dans l'Occident hellénistique les communautés vivaient comme des groupes fermés sur eux-mêmes, le baptême marquait le changement de monde et de société. Là avaient clairement place la renonciation et, surtout depuis la formation du catéchuménat, les exorcismes<sup>32</sup>. » On est frappé ici par le rapport clair, efficace jusque dans le vocabulaire (*apotagè*), entre la

30. A. NIEBERGALL (note 28) 213-21. J.J. WINTER, *Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte* (G. LEONHARDI, *Die Predigt der Kirche*, Bd 22), Leipzig: 1893, 1-12.

31. G. KRETSCHMAR, « Der Weg zur Reichskirche », *Verkündigung und Forschung* 13, 1968, H. 1, 3-44, ici 28.

32. G. KRETSCHMAR, « Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne », *La Maison-Dieu* 132, 1977, 7-32, ici 26.

parole prêchée et celle qui est figurée dans l'action baptismale : forme de la parole, forme du signe et forme sociale constituent une unité évidente. Ceci doit avoir beaucoup contribué à la crédibilité de la jeune Église et de ce qu'elle annonçait.

2) Dans cette Église, la prédication n'a pas été seulement parénétiq ue. Ceci apparaît, également au II<sup>e</sup> siècle, dans l'homélie pascale de l'évêque Méliton de Sardes<sup>33</sup>. Nonobstant sa claire tendance doctrinale, on peut voir en elle l'exemple d'une prédication mystagogique de ce temps<sup>34</sup> : elle donne un langage à ce que vit et expérimente comme réalité présente la communauté qui célèbre la Pâque chrétienne, et elle le fait d'une manière qui fait immédiatement entrer les auditeurs dans l'événement raconté et interprété. Cela est manifeste dans les paroles du Christ ressuscité à la fin de l'homélie<sup>35</sup> :

*« C'est moi, dit-il, le Christ,  
c'est moi qui ai détruit la mort,  
et qui ai triomphé de l'ennemi,  
et qui ai foulé aux pieds l'enfer,  
et qui ai lié le fort,  
et qui ai ravi l'homme vers les hauteurs des cieux,  
c'est moi, dit-il, le Christ.  
Venez donc, toutes les familles des hommes pétries avec les  
péchés,  
et recevez la rémission des péchés.  
Car c'est moi qui suis votre rémission,  
moi la Pâque du salut,  
moi l'Agneau immolé pour vous... »*

Josef Blank commente : « Une épiphanie culturelle du

33. MELITON VON SARDES, *Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von J. BLANK (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 3), Freiburg: 1963. Texte grec et trad. fr. : MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque* (O. PERLER ed.), Sources chrétiennes 123, Paris: 1966.

34. Ainsi aussi J. BLANK 89 : « L'homélie a son sommet, où elle se montre comme une authentique mystagogie, lorsque le Ressuscité apparaît et parle à la communauté. »

35. Trad. O. PERLER, Sources chrétiennes, 123, 121-123.

Ressuscité a lieu, et elle se produit "dans la parole"<sup>36</sup>. » Ceci veut dire que la prédication mystagogique en ce sens n'est pas seulement préparation et interprétation de l'événement cultuel et sacramentel qui va advenir ensuite, par exemple dans les baptêmes qui suivront si possible l'homélie. La prédication elle-même, à sa manière propre et en paroles, accomplit l'œuvre de salut du Christ<sup>37</sup>. Ici sont confirmées de nouveau à la fois l'autonomie des différentes formes de l'annonce du Christ et leur unité entre elles.

Dans la structuration de la parole prêchée peut se produire, là aussi, soit l'accentuation soit au contraire la négligence ou même l'abandon de l'un ou l'autre des types de la prédication liturgique. On peut ainsi se demander si le relief donné, en théorie et en pratique, à la prédication doctrinale, comme cela commence à apparaître dès Augustin<sup>38</sup>, n'a pas eu jusqu'à aujourd'hui pour conséquence qu'il nous est difficile de comprendre et d'exercer la parole prêchée de l'Église comme l'accomplissement effectif de l'œuvre de salut du Christ, et pas seulement

36. BLANK 89 : « Lorsque Méliton donne la parole au Seigneur présent et ressuscité, la parole elle-même devient épiphanie du Kyrios ressuscité. La manifestation a lieu dans la parole ; le Seigneur lui-même parle dans la parole prêchée. Si l'on a, pour l'action sacramentelle du prêtre dans le sacrifice de la messe, formulé l'expression "personam gerit Domini nostri Iesu Christi", la même chose peut être dite analogiquement de la prédication. »

37. Cf. en sens opposé l'article 6 de la Constitution sur la Liturgie, qui fait une claire distinction entre l'annonce de l'œuvre salutaire du Christ dans la parole (*praedicantes... annuntiarent*) et l'accomplissement sacramentel de celle-ci (*exercerent*) et indique, par la comparaison entre les deux, que l'accomplissement sacramentel et sacrificiel dépasse et en même temps réalise ce qui est entendu ici par l'annonce.

38. Augustin décrit la tâche de la prédication chrétienne au moyen d'une trilogie qu'il emprunte à la rhétorique antique (Cicéron : *probare, delectare, flectere*), mais il transforme celle-ci, d'une manière caractéristique, en : *docere, delectare, flectere* (*De doctrina christiana* 4, 15). Il met donc l'accent sur le *modus docendi*, et la prédication chrétienne est surtout un enseignement, qui intègre toujours, s'il est bien compris et bien pratiqué, le *delectare* et le *flectere*. Cf. à ce sujet A. NIEBERGALL (note 28) 230-232, en particulier 230.

comme l'emploi et l'interprétation du texte. De telles modifications d'équilibre en ce qui concerne la parole prêchée sont vraisemblablement en rapport avec une nouvelle manière de voir et de réaliser la relation d'ensemble entre la forme de parole, la forme de signe et la forme sociale de l'annonce du Christ, nouvelle manière qui devait nécessairement se produire au cours de ce qu'on appelle le tournant constantinien.

### 3. LA PAROLE EN IMAGE

On sait que la possibilité de représenter la réalité du salut chrétien a été l'objet d'âpres controverses dans l'histoire de l'Église. La querelle des images à Byzance, celle du début de la Réforme, la place différente des images dans les spiritualités de l'Orient et de l'Occident en sont des exemples évidents. Il y a sûrement là un rapport avec de profondes différences théologiques et spirituelles, comme également pour les différences dans la valeur donnée à la parole chantée dans le culte : l'altérité et la transcendance de Dieu sont si vivement perçues dans la foi et l'expérience religieuse qu'on met en question tout ce qui rend la parole sensible et corporelle ; seule la parole dans sa pureté semble convenir à la réalité qui veut se manifester ici<sup>39</sup>. Mais les problèmes sont plus profonds encore :

1) D'après le témoignage du Nouveau Testament, Jésus Christ est non seulement la Parole de Dieu faite chair (Jo 1, 14), il est aussi Image de Dieu, Icône de Dieu (2 Cor 4, 4 ; Col 1, 15), en sorte que le Jésus johannique

---

39. Sur ce qui suit, cf. R. VOLP, « Images Dei. Die Bilderfrage als Kriterium der Theologie », *Theologische Literaturzeitung* 108, 1983, 323-334 (avec bibliographie). Sur le paradoxe développé ci-après, cf. G. WAINWRIGHT, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, Londres: 1980, 205-210 et passim. Pour des situations comparables en ce qui concerne la parole chantée, cf. O. SOEHNGEN, « Theologische Grundlagen der Kirchenmusik », *Leiturgia* IV, Kassel: 1961, 1-267.

peut dire : Qui me voit, voit le Père (Jo 14, 9). Mais c'est en même temps une image dans laquelle Dieu cache et lui-même et sa gloire, « déguise », dit et chante Martin Luther : « ... dans notre pauvre chair et notre sang se déguise le Bien éternel »<sup>40</sup>. La divinité même prend en lui forme de serviteur, se dessaisit de sa grandeur, abandonne sa forme divine (Phil 2, 6-7). En Jésus, dans l'homme crucifié de Nazareth, Dieu n'est pas immédiatement visible, il est objet de foi (2 Cor 5, 5) : le Nazaréen crucifié annonce la « parole de la croix » (I Cor 1, 18) comme puissance et sagesse de Dieu (I Cor 1, 24), comme celui dans l'abaissement duquel brille la gloire de Dieu. Et la foi se fie à cette parole qui lui dit que ce crucifié est la véritable image de Dieu. Toute querelle des images dans l'Église se fonde en cette dialectique entre la parole et l'image au sujet de la personne de Jésus et de son œuvre : Jésus Christ *est* l'image de Dieu : « en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (Col 2, 9). Ceci, cependant, ne peut être vu, mais doit être cru « sur parole ».

2) Après tout cela, on n'est pas étonné que le christianisme primitif ait manifestement été très réticent à représenter une telle « image de Dieu ». Ce n'est pas seulement l'effet de l'interdiction vétéro-testamentaire des images ; ici se manifeste aussi la difficulté théologique qui a été indiquée ci-dessus : la manière particulière dans laquelle Jésus est image de Dieu se soustrait à toute figurabilité. Dès qu'on commence des efforts dans ce sens, ils sont visiblement marqués par des tendances à plutôt interpréter, métaphoriser, écartant d'une certaine manière l'image en direction de la parole<sup>41</sup>. Cependant cette « parole de la croix » est depuis le début, dans le culte

---

40. *Evangelisches Kirchengesangbuch*, n. 15 (Gelobet seist du, Jesu Christ).

41. Ceci est particulièrement clair dans les représentations du Christ sous la forme d'un berger, d'un maître ou d'un philosophe antique, ou qui empruntent les traits d'Orphée, mais aussi dans les scènes de l'œuvre de Jésus, qu'on rencontre relativement tôt.

chrétien, inséparablement liée avec des « images », à savoir les actions signifiantes du baptême et du repas du Seigneur, par lesquelles des hommes sont insérés et conservés dans le Corps du Christ, et par là dans l'icône de Dieu, jusqu'à ce qu'ils soient eux-mêmes rendus semblables à « l'image de son Fils » (Rom 8, 29). Cela est très clair lors du baptême, qui est la similitude (*homoiôma* Rom 6, 5) de sa mort, ce qui ne renvoie pas à quelque chose de tout autre, mais est une manière d'apparaître, une « épiphanie » de la réalité même<sup>42</sup>. Avec cette similitude de sa mort, le baptisé est devenu un même être (*sumphutoi*) et a donc part aussi, de l'« autre côté » de la même image, à la réalité de la résurrection. D'après Paul, ceci vaut pareillement pour le repas du Seigneur, surtout si l'on met 1 Cor 10, 16-17 en rapport avec 11, 27, 29 : il y a une relation réciproque d'image entre la réalité du corps eucharistique du Christ et sa réalité ecclésiale. Dans la participation au corps eucharistique du Seigneur, le corps ecclésial est représenté, manifesté, au sens qui a été dit ci-dessus (1 Cor 10, 17), et inversement, dans le corps ecclésial, la réalité eucharistique apparaît en forme sociale concrète.

3) Baptême et repas du Seigneur sont, en ce sens, représentations de l'unique « Image » de la réalité divine, qui est le Christ lui-même<sup>43</sup>. Comme il l'est lui-même, ils sont eux aussi en tension entre le croire et le voir, entre l'expression en parole et l'expression en image. Le fait que, dans le baptême, la mort du Christ apparaît et sa vie se

42. Cf. A. ADAM-R. BERGER (note 25) 63-65 : Dans l'environnement culturel de l'Église primitive l'image est « la réalité rendue visible et perceptible (autrement elle ne serait pas accessible) ; l'image est épiphanie ; elle n'est pas la réalité affaiblie ou brisée, mais devenue saisissable ; elle permet de toucher la réalité » (63).

43. Cf. l'instructive vue d'ensemble de R. SCHULTE, « Die Wort-Sakrament-Problematik in der evangelischen und katholischen Theologie », dans *Theologische Berichte VI. Liturgie als Verkündigung*, Zurich-Einsiedeln-Cologne: 1977, 81-122 (bibliographie) ; O.H. PESCH, « Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie », dans E. JUENGEL-J. WALLMANN-W. WERBECK (eds), *Verifikationen. Festschrift für G. Ebeling zum 70. Geburtstag*, Tübingen: 1982, 317-340.



communiqué ne peut finalement pas être vu, mais doit seulement être cru « sur parole ». Que, dans le repas du Seigneur, le corps du Christ apparaisse de cette double manière est aussi affaire de foi. Peut-être à la longue est-il difficile de tenir une telle tension. On peut donc comprendre facilement les tentatives qui ont été faites pour rendre immédiatement perceptible et visible la gloire cachée sous les paroles et les signes du culte :

a) On en a un exemple possible dans le développement au Moyen Age d'un culte autonome rendu aux espèces eucharistiques, en particulier à l'hostie consacrée (élévation, exposition, processions, etc.). Le déplacement du sens de l'événement cultuel apparaît là clairement<sup>44</sup>. Il s'agit là d'un remarquable changement de structure des modalités de communication de la foi chrétienne, dont on peut dans une certaine mesure rendre responsable « la passion du spectacle » caractéristique du Moyen Age, avec son « goût du concret, de ce qu'on peut voir, toucher, mesurer »<sup>45</sup>; les racines d'un tel développement sont

44. Cf. A.L. MAYER, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Herausgegeben und eingeleitet von E. von SEVERUS, Darmstadt: 1971 : pour le rapport considéré ici sont particulièrement importants : « Altchristliche Liturgie und Germanentum » (1-17) ; « Die Liturgie und der Geist der Gotik » (18-47) ; sur la dissociation du sens de l'événement liturgique, cf. surtout 42-47.

45. A. ADAM-R. BERGER (note 25) 357. A.L. MAYER (note 44) parle de « l'effacement et de la transformation de l'idée objective du mystère liturgique » (5) et désigne cela d'une façon significative du point de vue de la communication comme un processus « d'extension du symbole par des symboles purement indicatifs (*rein charakterisierende*) » (7). Il est clair, ici, à mon avis, qu'opère dans le gothique « la tendance au spectacle, au spectacle spirituel et sensible... et au réalisme qui conçoit et pense de façon sensible ce qui est vu » (44) ; ceci procède au moins en partie de l'incapacité à faire l'expérience de l'image sacramentelle de la réalité dans le sens total d'épiphanie de la réalité divine ; ceci renvoie à un changement fondamental de structure dans le domaine de la communication intellectuelle et spirituelle. Le nouveau changement de structure en ce domaine à l'époque de la Réforme, par la réduction de la communication religieuse à l'expression verbale, si contraire apparemment, est à bien des égards la conséquence et l'achèvement de ce développement, déjà amorcé à l'époque médiévale.

peut-être encore plus profondes et en rapport avec un changement plus général de mentalité qui marque la situation de la société<sup>46</sup>.

b) A cette tendance est étroitement liée celle à dramatiser le déroulement et le contenu de l'histoire du salut que la liturgie célèbre à sa manière : il se forme ainsi une deuxième couche d'action et d'images, qui se juxtapose au déroulement primitif de la liturgie, non sans l'obscurcir parfois, et devenir ensuite indépendante du contexte liturgique. Hans-Bernard Meyer a récemment attiré l'attention sur ce problème : on superpose devant la célébration eucharistique une action qui rend visibles les événements de l'histoire du salut d'une façon tout à fait immédiate et réellement « dramatique ». Sous-jacente à une telle présentation dramatique, il y a nécessairement la manière plus déguisée dans laquelle les représentations sacramentelles rendent présents ces événements<sup>47</sup>. Cela a atteint même la piété populaire évangélique, comme le montre le plaisir qu'on trouve de plus en plus aux « jeux de la crèche », à côté desquels la parole prêchée n'a guère de chances de succès. Ici aussi, il est difficile de croire « sur parole », alors que les images promettent un accès immédiat, sans tension ni peine, à la réalité qu'elles représentent. Il est clair qu'il y a là un problème permanent, en particulier à l'âge des *media* audiovisuels.

### III

#### UNE NOUVELLE SPIRITUALITÉ DE LA LITURGIE ?

La parole lue, prêchée, représentée n'est nullement la seule forme en laquelle la parole de la croix se représente et

46. Cf. à ce sujet H.-Chr. SCHMIDT-LAUBER, « Das Verhältnis von Wort und Sakrament ». *Geschichtliche Erfahrungen*, *Jahrbuch des Evangelischen Bundes* 26, 1983, 51 sq.

47. H.B. MEYER, « Zur Frage der Inkulturation der Liturgie », *Zeitschrift für katholische Theologie* 105, 1983, 1-31.

se communique. Il y a la parole chantée : en elle, la parole du Christ se donne corps d'une manière propre, qui renvoie tout à la fois à la « limite inexprimable » de la parole<sup>48</sup> et aux limites de toute expression du message du salut au moyen de la parole. Il y a aussi la parole priée, qui est d'une manière très immédiate l'expression par la parole et le langage de ce qui advient dans le culte, et qui est par là même une action en laquelle la situation de la communauté et des hommes devant Dieu change et se détermine de façon nouvelle.

Ernst Lange a naguère proposé de remplacer le concept, théologiquement chargé et usé, d'annonce ou de proclamation (*Verkündigung*) par l'expression « communication de l'Évangile »<sup>49</sup>. Cette proposition est intéressante. Elle a l'avantage d'être ouverte sur la recherche de différents modes de communication par lesquels l'Évangile se communique à notre temps. La question décisive est : comment ce qui est arrivé dans l'histoire du salut nous sera-t-il appliqué aujourd'hui ? ou comment deviendrons-nous contemporains de ce qui est alors arrivé ? Différentes époques, comme aussi différentes branches de la chrétienté, semblent avoir répondu à cette question de façon différente et par là ont diversement valorisé les différentes formes de la parole. Les différences entre les types de spiritualité liturgique sont manifestement en rapport avec les diverses manières de comprendre ce qu'est la communication de l'Évangile et comment elle s'accomplit. Il est pensable aussi, et même vraisemblable, que des changements dans les modalités de communication de la foi chrétienne soient sans cesse nécessaires et se produisent de fait, comme on en a donné à plusieurs reprises des exemples.

Le germaniste Gerhard Hahn a récemment écrit un livre remarquable sur les cantiques de Luther, et a constaté pour Luther et son temps une telle restructuration du système des signes dans la communication de l'Évangile : « un

48. P. BRUNNER (note 6) 324.

49. Cf. E. LANGE, *Predigen als Beruf*, herausgegeben von R. Schloz, Stuttgart: 1976, 11-12 et passim.

changement historique et un remodelage des systèmes signifiants, verbaux et non verbaux, dans le domaine de la foi chrétienne »<sup>50</sup>. Le « rôle nouveau de la parole » qu'il revendique pour Luther<sup>51</sup> a ici une portée centrale : désormais la parole n'est plus seulement « moyen opératoire et descriptif du processus sacramentel », un processus qui ultimement communique le salut d'une manière qui est en dehors ou au-dessus du langage, c'est-à-dire d'une manière ontologique<sup>52</sup> ; bien plutôt, la parole devient elle-même essentielle et fondamentale comme moyen de communication du salut. Une présentation du salut en dehors ou au-dessus de la parole est remplacée par une présentation qui se fait au sens strict par la parole, laquelle à son tour inclut aussi des éléments non verbaux et les intègre dans la relation, verbalement communiquée, entre parole et foi.

Si l'on poursuit une telle interprétation, elle pourrait permettre d'examiner l'arrière-plan, non seulement théologique mais aussi culturel, qui caractérise la spiritualité de la liturgie telle qu'elle s'est développée sur les terres chrétiennes de la Réforme. Nécessairement se pose en même temps la question du caractère historiquement et culturellement limité d'une telle réduction des modalités de la communication culturelle à l'expression verbale (« *Vorsprachlichung* »). Ne serait-il pas possible que les structures ainsi créées en un temps donné se heurtent à une limite et

50. G. HAHN, *Evangelium als literarische Anweisung. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen kirchlichen Liedes*. Munich: 1981. La citation est empruntée à son article « Zur Dimension des Neuen in Luthers Kirchenliedern », à paraître dans le *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 27, 1983.

51. G. HAHN, *Evangelium* (note 50). Hahn suit ici dans une certaine mesure la thèse d'E. BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, 3<sup>e</sup> éd., Neukirchen: 1966. Selon Bizer, la percée de la Réforme s'est faite précisément dans la découverte par Luther de la parole comme moyen de grâce. Hahn sait que cette thèse est discutée, mais estime qu'indépendamment de cette controverse, on peut, au moins à partir de 1523, présumer chez Luther le « rôle nouveau de la parole » (71, note 35).

52. G. HAHN, *Evangelium* (note 50) 52.

que les Églises qui ont été marquées par elles se trouvent devant la nécessité d'entreprendre une restructuration de leur système de signes et de communication ? Cela vaut aussi aujourd'hui où Dieu se manifeste en Jésus Christ, et où, dans la vie et le culte de la communauté chrétienne, un salut est manifesté qui ne peut être expérimenté et vu de façon immédiate, mais doit être cru « sur parole ». Là apparaît l'apport irremplaçable d'un langage verbal : lui seul donne la possibilité d'exposer et de dépasser sa réalité pour qu'en elle et au-delà d'elle la réalité de Dieu devienne « visible » et expérimentale. Mais, en même temps, le langage verbal ne peut déployer sa capacité de révéler et de renvoyer à autre chose que s'il est vraiment lié à une réalité qui puisse être éclairée et dépassée. Concrètement, l'histoire du Christ ne peut être effectivement présente « dans la parole », ce qui s'entend, sous forme de parole, là où ne lui correspond plus une forme sociale et où sa forme de « signe » dépérit nécessairement aussi. Ici toute entreprise de simple expression verbale de l'Évangile se heurte à sa limite.

En une situation dans laquelle les chrétiens se trouvent comme une minorité cognitive au milieu d'un environnement d'une autre foi ou incroyant, le langage religieux traditionnel perd très vite sa capacité de communication lorsqu'il n'est pas rechargé de sens croyant par une forme sociale appropriée de l'Évangile, dont on puisse faire l'expérience. Ici une restructuration des modalités de communication de l'Évangile apparaît inévitable. Elle doit prendre en considération le rapport et les échanges entre la parole, les signes et la communauté comme formes de l'Évangile, plus fortement qu'il n'est peut-être nécessaire et possible dans les sociétés qui sont encore de chrétienté. Les paroles recommencent à parler lorsqu'elles reposent sur des expériences concrètes de *koinônia* et se tissent en rapports nouveaux avec le combat d'actions signifiantes. La spiritualité de la liturgie qui peut se développer dans un tel contexte mérite toute notre attente.

Karl-Heinrich BIERITZ

(Traduit de l'allemand par P.-M. Gy)