

**François
Cassingena-Trévedy**

**LES PÈRES DE L'ÉGLISE
ET LA LITURGIE**



ARTÈGE

Les Pères de l'Église et la liturgie

François Cassingena-Trévedy

Les Pères de l'Église et la liturgie

*Un esprit, une expérience
De Constantin à Justinien*

Préface de Michel-Yves Perrin

ARTÈGE

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

parler des sacramentaires (VII^e-VIII^e siècles)²⁸, postérieurs, sans doute, à la période qui constitue notre champ privilégié d'investigation, mais dont les formules, à raison de la concision obligée du genre, constituent une sorte de cristallisation, de « précipité » sans pareil de la pensée des Pères, et dont la phraséologie même, parfois, semble leur être fort étroitement redevable²⁹. Cette véritable *forma orationis Ecclesiae* qui demeure aujourd'hui encore à notre usage devra être interrogée elle aussi, dans les proportions raisonnables qui sont celles de cette étude, car elle esquisse, dans sa retenue même, toute une déontologie de la « demande » ecclésiale et, partant, du « célébrer ».

Méthode et objectifs

Plutôt qu'une histoire, par conséquent, c'est une expertise que nous entreprenons ici, à la recherche d'un tissu vivant ; celui de la communauté, celui de l'homme individuel aussi, exercé au « métier » et maintenu à hauteur de vie liturgique par la parole multiforme des Pères. L'intention ultime de cette expertise, il va de soi, n'est pas d'ordre purement documentaire. Dans la communion, la « sympathie », la solidarité vivante de toute l'Église, telle qu'elle se manifeste à travers le déploiement intégral de son histoire, la communauté célébrante que nous entreverrons nous est en réalité attenante et fraternelle. Alors comme maintenant, n'est-ce pas au fond toujours le même Peuple de Dieu qui tire son unanimité diachronique du Seigneur qui le convoque et l'achemine vers son terme ? Par-delà les indéniables ruptures culturelles qui nous séparent de l'époque patristique, le dessin qui se dégage de la mosaïque des textes demeure pour nous, dans la cohérence trans-historique de la foi

et de l'*agir* chrétiens (λειτουργία), un indicateur, un « document » au sens fort, susceptible de nous édifier autant que de nous instruire.

Le mot d'ordre de Grégoire de Nazianze que nous avons placé en exergue de cette étude – ἐορτάζωμεν θεικῶς, « Célébrons divinement la fête » – nous semble symboliser assez avantageusement les quatre temps de son programme. De fait, la forme plurielle du verbe suggère l'*assemblée* (I) ; sa forme cohortative sous-entend la nécessité et le processus d'une mise en route, autrement dit l'*accès* à la célébration (II) ; son contenu sémantique récapitule l'*action* (III) qui se joue, communautairement, au cœur de la liturgie ; l'adverbe qui lui est apposé désigne enfin la profondeur de l'*expérience* (IV) à laquelle les célébrants sont invités : expérience du Mystère dont la liturgie est la médiation et le lieu, et dont Léon le Grand, cité lui aussi en exergue – pour faire bonne mesure entre l'Orient et l'Occident –, a donné magistralement la formule. L'« appareil » de notre ouvrage, ou son procédé, est à bien des égards analogue à l'objet même qu'il a présenté immédiatement au regard et sur lequel il reviendra de manière récurrente : c'est une mosaïque, moyennant la pose de chacune de ses pierres patristiques et l'agencement de ses monographies corrélatives, pour la confection d'un dessin bien plus que d'un système, pour l'insinuation d'une mystagogie. Dans une visée encyclopédique certaine, si modeste qu'en soit la mise en œuvre, cette étude, assortie d'un grand nombre de textes traduits et de références plus abondantes encore, se conçoit encore comme un vademecum à l'usage de quiconque désire faire plus ample connaissance avec le tempérament liturgique d'un âge qui va, *grosso modo*, du règne de Constantin à celui de Justinien. Sans doute le choix de ces bornes chronologiques – au demeurant souples, puisque une double nécessité de cohérence historique

et théologique nous porte à les excéder³⁰ –, peut-il déjà se justifier par le fait qu'elles embrassent la génération patristique la plus brillante et la plus fournie. Mais le caractère « impérial » – autrement dit « politique » – de ces repères n'est pas indifférent, et c'est à dessein que nous les avons choisis de telle nature. L'épanouissement liturgique des IV^e-VI^e siècles est inséparable, en effet, de ce phénomène plus vaste encore qu'est l'acclimatation, la « naturalisation » impériale du christianisme, de son accès à la visibilité, à l'officialité, à la majorité, dans les institutions, les rythmes de vie collective, la culture ; ce riche printemps fait concrètement corps avec un paysage, une pensée, un présupposé politiques sur lesquels nous aurons à revenir maintes fois. La liturgie n'est pas seulement l'affaire de la cité : comme manifestation éminemment sociale, elle lui est redevable de son existence même. Encore qu'espacées dans le temps, les trois figures de Constantin (324-337), de Théodose (379-395) et de Justinien (527-565) appuient la même tonalité et dessinent, tant à raison de leur éminence emblématique que de leur action effective, les arêtes d'un âge qui fut de la première importance pour l'épiphanie de la liturgie chrétienne et l'élaboration de son style, pour la préformation d'un « esprit de la liturgie » qui lui survivra largement, au point de faire toujours tradition vivante dans l'Église et de représenter pour elle, au-delà des divisions anciennes ou plus récentes, un inestimable bien commun.

Au demeurant, si l'éthos liturgique qui s'est élaboré au cours de cette période présente un indéniable caractère « œcuménique » à travers le vaste domaine impérial, il n'en comporte pas moins des diversités qui sont elles-mêmes instructives ; ainsi, par exemple, la phraséologie et la thématique du φοικτόν (*tremendum*), si familières à l'espace syro-antiochien et caractéristiques de la « manière » chrysostomienne,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

I

L'assemblée

Participer, célébrer : questions de vocabulaire

Participer, célébrer : tels sont les actes fondamentaux, les concepts-clefs qui fédèrent à bien des égards tous les aspects particuliers et corrélatifs que nous aurons à examiner par la suite. Rien de plus naturel ni de plus instructif, dès lors, que de nous arrêter, pour honorer immédiatement la méthode que nous avons affichée, à la terminologie même par laquelle les textes expriment ces actes et d'évaluer, d'une manière globale, le poids théologique et anthropologique que les Pères leur accordent. Autrement dit, qu'est-ce que « participer », pour les Pères, et de quels mots usent-ils pour exprimer cette notion ?

Quoi qu'il en soit de la teneur authentiquement scripturaire et patristique des textes magistériels qui l'ont promue à nouveaux frais¹, la « participation liturgique » se réduit encore trop souvent, pour nous modernes en contexte ecclésial, contaminés que nous sommes inconsciemment par toute une phraséologie et toute une idéologie ambiantes, à quelque chose de superficiel et factuel, somme toute : il s'agit de lire un texte biblique, de diriger un chant, de donner des intentions de prière commune ; autant d'actes qui ont effectivement leur poids et leur dignité ministérielle, mais que nos prétentions parlementaires dévaluent trop ordinairement en un simple fait – insignifiant au plan liturgique – de « dire son mot ». Ce n'est pourtant pas de « dire son mot » qu'il s'agit en la circonstance,

mais de « dire des paroles de Dieu » (1 P 4, 11). Dans cette optique insuffisante ou faussée, le « prendre part » véritable s'infléchit vers un « prendre à partie » ou, pis encore, vers un « prendre parti » : on se dispute la surface de la liturgie, on se la déchire comme un linge et l'on finit par la bouder tout entière si l'on n'en a pas son morceau. Tout autre était assurément la perspective des Pères et le niveau de profondeur auquel ils se situaient. Pour eux en effet, la « participation » n'est pas de l'ordre factuel, mais d'abord et avant tout de l'ordre *sacramental*. Quelque part que l'on prenne extérieurement à l'action liturgique, elle n'a de sens que relativement à cette participation fondamentale qui est la participation aux *sacra*, aux réalités sacrées qui mettent l'homme en communion avec le Christ pascal et, par là, construisent l'organisme vivant de l'Église.

De manière bien significative, c'est en contexte eucharistique et pour désigner la communion au corps et au sang du Seigneur que les Pères ont couramment recours à la terminologie de la « participation ». Cyrille d'Alexandrie parle ainsi de μέθεξις ζωοποιός, de « participation vivifiante² ». Pour le Pseudo-Denys, « la réception de la toute divine Eucharistie représente la participation (μετουσία) à Jésus³ ». Plus tard, Maxime le Confesseur écrira dans sa *Mystagogie* : « La sainte réception (μετάληψις) des mystères immaculés et vivifiants représente la participation (μέθεξις) au Christ, dans une communion totale à sa ressemblance, de sorte que l'homme est jugé digne de devenir Dieu⁴. » De même, envisageant les différents termes qui désignent le rite liturgique, Jean Damascène s'arrête à celui de κοινωνία: et le justifie par le fait que « nous communions au Christ en participant (μετέχειν) à sa chair et à sa divinité⁵ ». Le grec patristique use donc de trois

termes majeurs : μετουσία, μέθεξις, μετάληψις. Si le dernier met davantage l'accent sur l'aspect rituel et gestuel, les deux premiers suggèrent à quelles profondeurs ontologiques du sujet le rite intervient : car c'est de l'être même du Christ ressuscité que le fidèle devient « participant », et c'est bien cette participation-là qui est déterminante.

Tant pour la terminologie que pour la conception de fond, les *Homélie catéchétiques* de Théodore de Mopsueste s'avèrent tout à fait consonantes, dans la littéralité de la version syriaque à travers laquelle elles nous sont parvenues : la *šūtp^hūtā* (du verbe *šāwtép^h*, « partager, associer, rendre participant⁶ »), exprime là encore la participation aux mystères (*rāzē*) et l'entrée en partage substantiel du Christ ; dans l'usage liturgique, le terme finira par désigner le rite de la communion. Citons simplement deux textes :

De la sorte, il devient manifeste que, soit participer à cette liturgie (*téšméštā*), soit recevoir l'oblation (*qūrbānā*), c'est commémorer la mort du Christ et sa résurrection, par laquelle nous attendons de lui être associés (*l-šūtp^hūtéh*) ; en sorte que dans ce mystère nous accomplissons les signes de ce qui eut lieu à l'égard de Notre-Seigneur le Christ, afin que, par le moyen de ces signes, l'association (*šūtp^hūtā*) avec lui affermisse notre espérance⁷.

Prendre l'oblation et participer (*šūtp^hūtā*) aux mystères, c'est commémorer la mort de Notre-Seigneur qui nous procure la résurrection et la jouissance de l'immortalité⁸.

Enfin, s'il est un domaine où la phraséologie des sacramentaires romains se révèle particulièrement instructive,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ouvre, la prière possède une teneur d'ecclésialité, et, partant, une valeur éminente à laquelle nulle piété privée, réelle ou alléguée comme excuse, ne saurait prétendre pour sa part. On n'est chrétien, finalement, qu'en assemblée, on n'est chrétien qu'ensemble⁵⁵ :

Je peux, disent-ils, prier aussi dans ma maison, tandis qu'il m'est impossible d'entendre chez moi une homélie ou un sermon. Tu te trompes toi-même, homme ! Si tu peux en effet prier à la maison, tu ne saurais y prier de la même façon qu'à l'église, où se trouve un si grand nombre de pères spirituels et où une clameur unanime monte vers Dieu. Quand tu invoques le Seigneur dans ton particulier, tu n'es pas exaucé aussi bien que lorsque tu le fais en compagnie de tes frères. Car il y a ici quelque chose de plus, à savoir l'accord des esprits et des voix (ἡ ὁμόνοια καὶ ἡ συμφωνία), le lien de la charité et les prières des prêtres. Car les prêtres président afin que les prières de la foule, qui sont plus faibles, recevant le renfort des leurs, qui sont plus fortes, s'élèvent avec elles vers le ciel⁵⁶.

Un peu auparavant, Jean avait dit :

Je désire m'adresser à votre charité pour bannir de l'Église un mal pernicieux [...] Quel est donc ce mal ? Cette immense foule maintenant réunie, qui prête une attention si profonde aux paroles qu'elle écoute, au moment le plus sacré, je la cherche des yeux, mais en vain. Je le déplore vivement : lorsqu'un homme parle, qui n'est comme vous qu'un serviteur de Dieu, un grand empressement, une intense hâte se manifestent ; on se pousse les uns les autres et l'on reste jusqu'à la fin ; au contraire, lorsque le Christ doit paraître au cours de ses sacrés mystères, l'église est vide et déserte ! [...] Vous précipiter

dehors dès que le discours est fini, c'est signifier que votre esprit n'a rien saisi ni rien retenu des choses dites. En effet, si nos enseignements restaient gravés dans vos âmes, ils vous retiendraient certainement à l'intérieur et vous feraient assister avec plus de piété à nos redoutables mystères⁵⁷.

D'après ce dernier texte qui, au regard de ceux que nous avons cités auparavant, apporte un précieux supplément d'information et de précision sur les comportements ordinaires, la désertion affecterait, non la partie « oratoire » et didactique de la liturgie, mais plutôt sa partie rituelle et sacramentelle, les *μυστήρια* proprement dits. Indice de l'ascendant particulier que possède toujours l'oralité sur les hommes de l'Antiquité tardive, à raison de la théâtralité dont elle n'a cessé de s'entourer, qu'il s'agisse de la plaidoirie, du discours politique ou de la dramaturgie. Il y a là un défi lancé à la ritualité chrétienne et à sa capacité de passer la rampe. Il y a là également un problème de taille, et qui vaut au moins la peine d'être posé : la liturgie de la « parole » (autrement dit celle de l'éloquence, celle de l'*orator*) n'intéresserait-elle pas davantage, au fond, que la liturgie eucharistique ? Et, ajouterons-nous volontiers, cette inégalité dans la faveur dont jouissent respectivement l'une et l'autre a-t-elle jamais vraiment cessé d'avoir cours ? Toujours est-il que, conscient de la concurrence⁵⁸ exercée par des formes de loisirs désormais rejetées dans le domaine séculier et profane, le pasteur doit prêcher la régularité de la pratique et faire de la réclame pour les formes proprement ecclésiales du vie associative, en montrant que, la joie qu'elles suscitent étant d'ordre pneumatique, il y a d'autant plus lieu de les rechercher comme une valeur sûre.

Fuyez donc tous ces funestes appâts du diable et préférez à tout

la fréquentation de l'église. À l'abstinence des aliments et à l'abstention du mal, ajoutez un grand zèle pour la vertu. Passons tout le temps de la journée, soit en prière et en actions de grâces, soit en lecture et en componction de l'âme. Mettons tout notre zèle à n'avoir que des conversations spirituelles⁵⁹.

Que nos lèvres soient uniquement occupées aux louanges, à la lecture des divines Écritures, aux entretiens spirituels [...] efforçons-nous de ne rien faire qui puisse contrister l'Esprit Saint. Si nous avons à sortir de notre maison, ne fréquentons pas les réunions nuisibles, les rendez-vous déraisonnables et pleins de futilités: mais que rien ne nous soit plus précieux que les églises de Dieu et les maisons de prière, et que les réunions qui comportent des entretiens spirituels⁶⁰.

Ne néglige pas, très cher, la présence ici, à l'église ! Même si quelque inappétence t'embarrasse, elle s'évanouira sur place. Soucis du monde ? Ils s'enfuiront ! Passions déraisonnables ? Elles s'éteindront ! Nous ramenons du marché, des théâtres et des autres réunions du dehors maintes préoccupations ? Revenons à la maison ! Si tu passes habituellement là ton temps, tu te déchargeras de tous les maux dont tu t'es chargé au-dehors ; mais si tu t'esquives et fuis, tu perdras tous les biens que tu as retirés des Écritures divines et tu verras toutes tes ressources dévorées par les réunions et les parlottes du dehors [...] Et de même que celui qui se tient continûment sur le rocher se moque des flots déchaînés, de même celui qui tire continûment parti de la synaxe et se laisse irriguer par les paroles divines, en s'établissant lui-même sur le roc d'un jugement droit porté sur les actions, ne sera le prisonnier

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

aux presbytres celle du sacerdoce et aux diacres, le service des deux fonctions précédentes, pour que le culte soit célébré correctement (καθαρός)¹⁰⁶.

Basile de Césarée se montre en étroite consonance avec les *Constitutions* dans un passage disciplinaire de son traité *Sur le baptême* où, sur la base de l'apologue du corps et des membres en Rm 12, il met en garde contre la confusion des ministères, l'empiètement mutuel des fonctions et un certain « anarchisme » de prétention ou de fait (le mot λειτουργία, avec son sens ministériel, apparaît ici explicitement) :

Ce n'est pas une raison [...], parce que nous avons entendu cette parole du prophète : « Vous serez appelés prêtres de Dieu », pour nous arroger tous le pouvoir d'exercer tel sacerdoce, ou telle liturgie (λειτουργία) ; il n'est pas au pouvoir de l'un de prendre pour lui la grâce donnée à l'autre ; mais chaque fidèle demeure dans les limites propres du don de Dieu, comme l'Apôtre nous l'enseigne. D'une part, en effet, s'adressant à tous il dit : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu [...] », d'autre part, s'adressant à chacun en particulier, il distingue clairement la liturgie (λειτουργία) qui convient à chaque fidèle et lui interdit de s'introduire dans un poste (τάγμα) qui n'est pas le sien [...] De plus, s'inspirant du bon ordre (εὐταξία) qui maintient les parties de notre corps ajustées les unes aux autres pour nous assurer belle apparence et sécurité, il règle parmi nous le bon ordre qui plaît à Dieu dans l'amour de Jésus Christ (εὐάρεστον τῷ Θεῷ ἐν ἀγάπῃ Χριστοῦ Ἰησοῦ εὐταξίαν) et qui s'applique à nos relations les uns avec les autres dans la diversité de nos charismes¹⁰⁷.

L'expression « le bon ordre qui plaît à Dieu dans l'amour de

Jésus Christ » est bien caractéristique, on ne saurait manquer de le noter au passage, de la phraséologie comme de la spiritualité basiliennes¹⁰⁸ ; en faisant de l'*agapè* la clef de voûte, Basile rééquilibre la perspective strictement ministérielle et hiérarchique, et tempère ce qu'elle pourrait avoir de trop rigide. La nature de l'ordre prôné et promu n'est donc pas gratuitement tactique : il contribue lui-même à la construction du corps ecclésial dans la charité autant qu'il le rend sensiblement perceptible, puisque aussi bien, pour Basile, la beauté même consiste dans l'ordonnance des parties et l'ordination de l'ensemble à une fin¹⁰⁹. Au-delà d'une simple marotte que pourrait alimenter le terreau intellectuel ordinaire de leur pensée, par conséquent – on sait l'importance du principe d'ordre dans la cosmologie stoïcienne, du principe hiérarchique dans le néoplatonisme¹¹⁰ –, c'est d'une donnée théologique qu'il s'agit pour les Pères, d'une donnée structurelle de la foi et de la vie chrétiennes : le sacerdoce baptismal commun, le sacerdoce ministériel et leur mutuelle articulation.

Reste que la vision fermement sacerdotale qui se dégage des textes, avec la distinction très marquée entre clercs et laïcs qu'elle comporte, engendre naturellement une certaine manière d'envisager l'assemblée du tout-venant et sa participation à la liturgie. Sans être sacramentellement « ordonné », le peuple chrétien se trouve enveloppé dans une conception ordonnante. La célébration doit le ranger et le faire apparaître comme peuple en ordre. De fait, c'est ce spectacle-là qui, outre celui de la simple affluence, fait l'émerveillement des Pères et c'est lui qu'ils proposent éventuellement à l'admiration de ceux du dehors. Voici le tableau que dresse Cyrille de Jérusalem à l'attention des candidats au baptême qui n'ont encore des choses de la vie chrétienne qu'une connaissance tout extérieure :

Tu es entré ; tu as été jugé digne (de recevoir le baptême) ; ton nom a été inscrit. Regarde-moi ce spectacle splendide qu'offre la constitution (κατάστημα) de l'Église ! Considère-moi cet ordre (τάξις) et cette discipline (ἐπιστήμη)¹¹¹ ! La lecture des Écritures, la présence des classes inscrites dans les canons (κανωνικοί)¹¹², le caractère suivi (ἀκολουθία) de l'enseignement ! Sois impressionné par le lieu et instruis-toi de tout ce qui se montre à toi¹¹³ !

On remarquera dans ce dernier texte la mise en rapport des différents domaines où se manifeste l'organisation – l'organicité chrétienne : celle de l'espace, celle du temps, celle du « personnel » ecclésiastique, celle de la Parole dispensée. Comme la liturgie qui est son cadre ordinaire en effet, la catéchèse, ajustée sur les articulations du Symbole de la foi, se présente elle aussi comme un ensemble construit. Bref, c'est une apostrophe très voisine de celle de Cyrille que Grégoire de Nazianze lance dans son *Discours d'adieu* :

Lève les yeux autour de toi et regarde, vérificateur de mes dires, quel que tu sois. Vois cette couronne tressée de gloire à la place des mercenaires d'Éphraïm et de leur couronne d'insolence. Vois le collègue des prêtres parés de cheveux blancs et d'intelligence, le bon ordre (εὐταξία) de diacres qui ne sont pas loin d'avoir reçu le même Esprit, la bonne ordonnance (εὐκοσμία) des lecteurs, l'ardeur du peuple à s'instruire, aussi bien chez les hommes que chez les femmes, qui méritent même honneur dans le domaine de la vertu¹¹⁴.

On se souviendra que la notion d'ordre est fondamentale à tous égards dans la pensée du Nazianzène¹¹⁵, au point qu'il a produit un discours entier où, pour justifier le fait que nul ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Il n'y avait pas longtemps qu'on avait adopté, dans l'Église de Milan, cette manière de se consoler et de s'encourager, où les frères avec enthousiasme chantaient ensemble dans l'union des voix et des cœurs [...] C'est à cette occasion qu'on se mit à chanter les hymnes et les psaumes selon la coutume des régions d'Orient, pour empêcher le peuple de sécher de tristesse et d'ennui : institution qui, depuis lors jusqu'à ce jour, s'est maintenue et que déjà un grand nombre et presque la totalité de tes ouailles, même dans le reste du monde, ont imitée¹⁶⁰.

En effaçant les clivages sociaux et en gratifiant chacun de l'ἰσηγορία¹⁶¹, la liturgie recompose l'assemblée et lui donne déjà, prophétiquement, sa forme eschatologique, la seule pertinente ; métamorphose de l'idéal politique de la Grèce ancienne, elle instaure une « démocratie » théocratique, elle exhibe la « constitution », la πολιτεία du nouveau Peuple dont la liberté en Christ est la condition et le privilège (cf. Ga 5, 1 ; 1 P 2, 9-10). Mais ailleurs, c'est à l'image de la cithare que Jean Chrysostome a recours pour donner à pressentir le miracle de l'unité ecclésiale, image dont on ne saurait oublier l'importante fonction qu'elle remplit aussi, d'un point de vue christologique, chez d'autres Pères, tel Clément d'Alexandrie¹⁶². Dans cette épiphanie de son propre mystère qu'est l'assemblée célébrante, l'Église révèle le caractère essentiellement symphonique qu'elle tient de son fondateur même.

David psalmodiait alors dans les Psaumes : nous psalmodions avec David aujourd'hui. Il tenait, lui, une cithare faite de cordes inanimées : l'Église tient une cithare tendue de cordes vivantes. Nos langues sont les cordes de cette cithare ; elles émettent des sons différents, mais elles produisent une piété symphonique (σύμφωνον εὐσέβειαν). De fait, femmes et hommes, vieux et

jeunes se distinguent par l'âge, mais non point par les paroles des hymnes¹⁶³.

Et voici comment Jean commente le premier verset du Psaume 149 :

« Sa louange est dans l'Église des saints... » Il (David) montre qu'il faut offrir les louanges ensemble et à l'unisson complet (μετὰ συμφωνίας ἀπάσης). Car « Église » est le nom d'un ensemble organique (σύστημα) et d'une assemblée (σύνοδος)¹⁶⁴.

La συμφωνία liturgique est donc à la fois l'agent et la résultante du σύστημα ecclésial, ce dernier terme ayant en grec classique et hellénistique de multiples connotations¹⁶⁵. Mais en guise de point d'orgue sur ce thème, voici un texte du Pseudo-Denys qui récapitule tous les plans où l'unité se trouve réalisée par cette incomparable mise en condition qu'est le chant liturgique : celle des choses de la foi elles-mêmes, d'abord, dont l'expression liturgique est le véhicule en tant que lieu théologique, celle de l'homme avec Dieu dans l'assentiment à sa Parole (à sa voix : φωνή) et au mystère célébré, celle de l'individu avec lui-même, celle enfin de la communauté ; autant d'aspects qui sont évidemment corrélatifs :

Lorsque les chants sacrés (ὕμνολογία) qui résument les plus saintes vérités ont harmonieusement préparé nos âmes (τὰς ψυχικὰς ἡμῶν ἕξεις ἐναρμονίως διαθῆ) aux mystères que nous devons progressivement célébrer, lorsqu'ils nous ont mis à l'unisson des chants divins (ὁμοφωνία) et nous ont ainsi accordés non seulement aux réalités divines, mais avec nous-mêmes et mutuellement (ὁμοφροσύνη) entre nous, de façon que nous ne formions plus qu'un chœur unique et homogène

d'hommes saints¹⁶⁶...

Célébrer avec les anges

L'on n'a pas tout dit, néanmoins, de l'assemblée célébrante telle que les Pères la perçoivent et telle qu'elle se perçoit alors intimement elle-même, aussi longtemps que l'on n'a pas pris la mesure de son abside et de sa coupole invisible, c'est-à-dire de son orchestration angélique.

En voyant cette assemblée spirituelle, j'ai cru voir non pas seulement des hommes, mais aussi une réunion des ordres célestes qui, après s'être mêlée et être entrée parmi nous d'une manière invisible, est présente, vous entoure extérieurement, complète le troupeau unique et parle à l'assemblée de l'Église, à savoir : des anges, des archanges, des puissances, des dominations et tout ce qu'a énuméré Paul, « tout esprit ou tout nom intellectuel et immatériel, soit qu'il ait été nommé à présent, soit qu'il doive être connu dans le siècle futur » (Ep. 1, 21). Comment ces ministres du salut n'afflueraient-ils pas et ne viendraient-ils pas avec joie, et non pas par un ou par deux, mais pour ainsi dire avec tous les ordres et tous les chœurs¹⁶⁷ ?

Il y a là, pour les hommes de l'Antiquité tardive, qu'ils soient au demeurant païens ou chrétiens, non un arrière-plan hypothétique, mais une donnée structurelle de leur appréhension du monde¹⁶⁸. L'assemblée liturgique n'est complète, n'est elle-même qu'avec les anges qui entrent à part entière, eux aussi, dans cette *συμφωνία* que nous venons d'évoquer. Pareille perception des choses s'origine évidemment dans l'angélogie biblique. Dans l'Écriture déjà en effet, la fonction cultuelle des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

réalité, parce que plus sublime qu'eux est leur vêtement extérieur²⁰³.

Par le moyen des diacres qui font le service de ce qui s'opère, nous esquissons en notre intelligence les « puissances invisibles en service » (He 1, 14) qui officient à cette liturgie ineffable ; ce sont eux qui apportent et disposent sur l'autel redoutable ce sacrifice ou les figures (τύπος) du sacrifice²⁰⁴.

[...] ne fallait-il pas, maintenant aussi, esquisser comme en une image la similitude de cette liturgie angélique ? En souvenir de ceux (les anges) qui pendant la passion et la mort de Notre-Seigneur (cf. Lc 22, 43), à chaque instant, venaient et se tenaient debout, (voici) qu'eux aussi (les diacres) l'entourent et agitent les éventails. Ils offrent une sorte d'honneur et d'adoration au corps déposé, qui est saint et redoutable²⁰⁵.

Du reste, il n'est pas jusqu'au vêtement liturgique des diacres qui ne soit conçu pour signaler efficacement leur « isangélie » fonctionnelle, comme le rappelle Sévère d'Antioche dans un passage quelque peu caustique :

Et cet autre qui, des lecteurs ou des chantres, est passé aux diacres, fait-il quelque cas du chant ou de la lecture ? Ne recherche-t-il pas hypocritement les fonctions du diaconat, pour le seul fait qu'il soit revêtu d'une tunique splendide et qu'il soit orné et resplendissant d'un vêtement de lin somptueux et remarquable que le diacre porte sur l'épaule ? Il oublie que cela est le symbole des ailes qui dénotent l'agilité, la rapidité et la mobilité des armées angéliques qui servent et qui sont

incorporelles²⁰⁶.

Le rôle de représentation angélique, assigné le plus ordinairement aux diacres, demeure néanmoins susceptible de s'étendre aux prêtres, selon qu'il ressort des deux textes suivants, originaires du milieu mésopotamien :

Ce n'est pas là

Pure escale :

C'est le ciel sur terre !

De son Seigneur à l'intérieur,

En guise d'anges,

Des prêtres purifiés

Au service

De la Divinité²⁰⁷.

Et Il établit les prêtres, au service de l'arbre de vie.

Dans la splendeur, dans le voilement, dans la sainteté,

Les voici entourant l'arbre de vie, à l'autel saint.

Dans la fonction des Séraphins, (êtres) spirituels,

Établis prêtres là où il eût été juste d'établir Adam²⁰⁸.

Pour récapituler sur le sujet, nous voyons donc que deux modes de « concélébration » de l'assemblée visible avec les anges coexistent et se superposent : l'un, commun à tous, s'effectue principalement dans le chant liturgique, en particulier le chant du *Trisagion*, donnant ainsi à la *συμφωνία* tout son volume ecclésial ; l'autre, propre aux ministres (diacres surtout, mais aussi prêtres), a un caractère plus gestuel et s'appuie sur une dramaturgie de la Passion-Résurrection dans laquelle les anges apparaissent comme acteurs, le modèle liturgique conditionnant, comme il arrive bien souvent, la genèse et l'interprétation des textes scripturaires.

1. Voir CONCILE VATICAN II, Constitution « *Sacrosanctum Concilium* » sur la Sainte Liturgie, § 14: *Valde cupit Mater Ecclesia ut fideles universi ad plenam illam, consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem ducantur, quae ab ipsius liturgiae natura postulatur et ad quam populus christianus, « genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis »* (1 P 2, 9 ; cf. 2, 4-5), *vi baptismatis ius habet et officium.*

2. CYRILLE D' ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, PG 72, 912 ; μέθεξις encore dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PG 73, 517 ; dans le *Traité sur l'adoration en esprit et en vérité*, 11, PG 68, 761-763 ; 12, *ibid.*, 793.

3. DENYS L' ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, I, 3, SC 58^{bis}, p. 72.

4. MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie*, 24, PG 91, 704 ; EUTYCHIUS DE CONSTANTINOPEL, *Sermon sur la Pâque et l'Eucharistie*, 3, PG 86, 2396 : « la participation aux choses saintes » (τῶν ἁγίων μετάληψις). COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie chrétienne*, V, 228-229, SC 159, p. 338-341 : « ... nous autres fidèles, nous participons symboliquement (συμβολικῶς μεταλαμβάνομεν), après le baptême, aux mystères du corps du Seigneur Christ : ainsi, après la résurrection d'entre les morts, nous attachant au Seigneur Christ, nous participons (μεταλαμβάνωμεν) à sa gloire, tirant gloire de sa gloire. C'est pour cela que [ces mystères] s'appellent communion (μετάληψις) [...] Car c'est bien ce que signifie la communion (μετάληψις) aux mystères : participer (μεταλαβεῖν) au corps glorifié du Christ, en s'y réfléchissant comme dans un miroir, et participant (μεταλαμβάνοντες) à sa gloire. »

5. JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, IV, 13, PG 94, 1153.

6. Voir BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, 1928, p. 767 ; PAYNE SMITH, *A compendious Syriac Dictionary*, 1998⁵, Indiana, p. 569-570.

7. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, 12, 7, éd. Tonneau-Devreesse, *Studi e Testi* 145, Cité du Vatican, 1949, p. 333.

8. *Homélie catéchétiques*, 15, 6, éd. Tonneau-Devreesse, p. 471 ; voir encore *Homélie* 16, prolog., p. 535.

9. Nous utilisons ici – et nous utiliserons couramment dans la suite, sous la simple appellation BRUYLANTS – la *Concordance verbale du Sacramentaire léonien* de P. BRUYLANTS, Louvain (Abbaye du Mont

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Liturgie de la Ville de Rome du V^e au VIII^e siècle (Analecta Liturgica 18), Roma, 1993, p. 253-259.

84. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 18, note 2 ; A.-I. BOUTON -TOUBOULIC, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez saint Augustin*, Études augustinienes 174, Paris, 2004, p. 17-19.

85. PLATON, *Gorgias*, 503d-504d.

86. *Timée*, 30a.

87. Voir ARISTOTE, *Rhétorique* 3, 12, 6; ESCHINE, 83, 18; JULIEN le vante avec enthousiasme dans un discours que lui a communiqué son ami Libanios: « Quelle éloquence! Quel esprit! Quelle intelligence! Quelle division (διαίρεσις)! Quels arguments! Quel ordre (τάξις)! Quelles ressources! Quelle élocution! Quelle harmonie (ἁρμονία)! Quelle composition (συνθήκη)! » (*Lettre* 97, 382d, trad. J. Bidez, éd. Les Belles Lettres, t. 1, Paris, 1924, p. 178).

88. Voir THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse*, V, 68 ; XÉNOPHON, *Anabase*, II, 1, 7.

89. Voir HÉRODOTE, *Histoires*, I, 82 ; XÉNOPHON, *Cyropédie*, V, 3, 43 ; *Anabase*, IV, 3, 29 ; PLATON, *Apologie*, 29a.

90. Voir ESCHYLE, *Perses*, 298 ; SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, 1311 ; XÉNOPHON, *Anabase*, I, 2, 16.

91. Voir XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 3, 14.

92. Voir THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse*, VI, 72, 4.

93. Voir XÉNOPHON, *Cyropédie*, I, 2, 3, à propos de la « Place de la Liberté » chez les Perses, d'où l'on tenait à l'écart la τύρβη (tumulte) des commerçants.

94. Voir PLATON, *Protagoras*, 325d-e.

95. Voir THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse*, VI, 42, 1.

96. Ce dernier terme figure également en Lc 21, 9 ; 2 Co 6, 5 ; 12, 20 ; Jc 3, 16 ; l'adjectif ἀκατάστατος en Jc 1, 8 et 3, 8, avec une acception plus individuelle et morale.

97. CLÉMENT D' ALEXANDRIE compare le Pédagogue ou le Logos à un stratège : *Le Pédagogue*, I, VII, 54, 2, SC 70, p. 209 ; I, VIII, 65, 3, *ibid.*, p. 226.

98. La prière est le lieu du combat spirituel : TERTULLIEN, *Sur la prière*, 29, CCSL 1, p. 273-274.

99. Le candidat au baptême est un conscrit : CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 1, PG 33, 333 (ὄνοματογραφία, στρατείας κλησις); *Catéchèse*

baptismale I, 3, *ibid.*, 372-373 (ὁ Κύριος στρατολογῶν τὰς ψυχὰς); JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, I, 1, SC 50^{bis}, p. 108 (στρατολογία).

100. Voir TERTULLIEN, *Sur la prière*, 19, 5, CCSL 1, p. 268 ; MINUCIUS FELIX, *Octavius*, XXXVI, 8, éd. Les Belles Lettres, p. 62 ; COMMODIEN, *Instructions*, II, 7-8, CCSL 128, p. 47-48 ; CYPRIEN DE CARTHAGE, *Sur la mort*, 2, CCSL 3A, p. 17 ; À *Donat*, 15, SC 291, p. 112 ; HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, I, 14, SC 443, p. 232-233 ; JÉRÔME, *Lettre 14, à Héliodore*, 2-3, éd. Les Belles Lettres, tome 1, p. 35.

101. Voir CYRILLE D' ALEXANDRIE, *Lettres festales*, IV, 1, SC 372, p. 282-284.

102. Voir TERTULLIEN, *Sur la couronne*, 1, CCSL 2, p. 1039-1041.

103. Voir TERTULLIEN, *Sur le baptême*, 12, 6-7, CCSL 1, P. 288 ; CYPRIEN DE CARTHAGE, *La vertu de patience*, 16, SC 291, p. 222 ; AMBROISE DE MILAN, *Sur la foi, à Gratien*, I, 47, PL 16, 539 ; *Sur la virginité*, XVIII, 118, PL 16, 311.

104. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, II, 57, 2, SC 320, p. 311-313.

105. *Ibid.*, II, 57, 21, SC 320, p. 321 ; JEAN CHRYSOSTOME se fait textuellement très proche de cette « rubrique » des *Constitutions apostoliques* lorsque, pour sa part, il écrit, toujours à propos de la communion eucharistique : « Avançons-nous dans le bel ordre qui convient (μετὰ τῆς προσηκούσης εὐταξίας), comme du Roi des cieux, et en recevant l'hostie sainte et sans tache, embrassons-la, enveloppons-la du regard ». (*Homélie sur la Nativité du Seigneur*, 7, PG 49, 361-362).

106. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, VIII, 46, 1-2, 10, SC 336, p. 265, 269-271.

107. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le baptême*, II, 8, 3, SC 357, p. 251-253.

108. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Morales*, XVIII, 1, PG 31, 729 ; *Petites Règles*, 295, *ibid.*, 1289.

109. Voir *Homélie sur l'Hexaéméron*, III, 10, SC 26^{bis}, p. 240-241 : « Le beau est ce qui, selon les requêtes de l'art, est achevé, et concourt parfaitement à la réalisation de sa fin (πρὸς τὴν τοῦ τέλους εὐχρηστίαν) [...] Une main gisant à part, un œil isolé du visage, n'importe quel membre d'une statue, ne donneraient pas une impression de beauté ; mais qu'on les remette à la place qui leur est propre (πρὸς τὴν οἰκείαν τάξιν), la beauté qu'ils tiennent de leur proportion (ἐκ τῆς ἀναλογίας) avec l'ensemble, à peine discernable l'instant d'avant, même aux yeux de l'ignorant, se laisse reconnaître. » Sur la conception finaliste du beau chez Basile, voir T.

- ŠPIDLIK, *La sophiologie de S. Basile*, Rome, 1961, p. 229-233.
110. Voir M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 280-285 ; 371-379 ; sur *ordo-ratio*, voir par exemple MINUCIUS FELIX, *Octavius*, XVII-XVIII, éd. Les Belles Lettres, p. 23 s ; LACTANCE, *Institutions divines*, II, 2-5, SC 326, p. 42-45.
111. Même emploi de ce mot en CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES II, 57, 2 cité plus haut.
112. Il s'agit des différents états de vie reconnus dans l'Église et qui sont nommés dans la prière officielle (diptyques) : les moines, les vierges, les clercs, etc.
113. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 4, PG 33, 340.
114. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 42, 11, SC 384, p. 75.
115. Voir J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 74-76.
116. Voir *Discours* 32 (περί εὐταξίας), 7-12, SC 318, p. 98-113.
117. Voir *Discours* 42, 12, SC 384, p. 75-77.
118. ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur la Résurrection*, II, 9, SC 502, p. 294 ; le « grand pasteur » désigne l'évêque.
119. Voir JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse*, 2, 1, PG 53, 26.
120. Mais JULIEN, dans son entreprise de restauration de l'« hellénisme », partageait le même souci pédagogique à Ecdicius, préfet d'Égypte, en l'invitant à instruire et à financer des chœurs recrutés dans la jeunesse païenne : « S'il est un objet digne de nos soins, c'est bien la musique sacrée ». (ἱερὰ μουσική, *Lettre* 109 442ab, éd. Les Belles Lettres, t. 1, p. 186). Le même Julien recommande que les prêtres apprennent par cœur les hymnes en l'honneur des dieux (*Lettre* 89, 301d, *ibid.*, p. 169-170) et donne une description versifiée d'un orgue qu'il aurait entendu dans l'église des Saints-Apôtres, à Constantinople (*Poèmes*, 166, *ibid.*, p. 215).
121. Voir JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, III, 9, trad. E. des Places, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1966, p. 110 : « L'âme, dit-on, avant même de se donner au corps, écoutait l'harmonie divine ; en conséquence, même après qu'elle est venue dans un corps, toutes les fois qu'elle entend les airs qui conservent le mieux la trace divine (τὸ θεῖον ἴχνοϛ) de l'harmonie, elle les salue, ils la font ressouvenir de l'harmonie divine, elle se porte vers cette harmonie, sympathise avec elle et la partage autant qu'il est possible d'y participer. »
122. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 33, SC 178, p. 249 ; sur le concept de τάξιϛ chez Grégoire de NYSSE, voir M. ALEXANDRE, « L'exégèse de Gn I, 1-2a dans l'In Hexaéméron », dans *Gregor von Nyssa*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ecclésiale. Comment l'assemblée entre-t-elle en mystère ? Comment entre-t-elle en « action » ? À la fois polyphonique et profondément concordante, reflet de cette pédagogie active d'*introduction* au mystère qu'ils n'ont cessé de déployer en leur qualité de pasteurs, la vaste contribution des Pères dans le domaine de la mystagogie répond historiquement à ces questions. On peut dire que, par leur exégèse en situation liturgique comme par leur catéchèse sacramentelle, les Pères des IV^e et V^e siècles ont été – et demeurent – des maîtres-introducteurs au « drame » de la liturgie et à son esprit. Ils ont doté l'assemblée chrétienne d'un certain tempérament destiné à s'inscrire en elle de façon durable, mais dont les évolutions, voire les révolutions mentales et culturelles constitutives de la modernité lui ont fait perdre le pli. Dans la construction de la liturgie, ils ont été à leur manière propre les promoteurs du « seuil », comme ils ont été, dans l'éducation liturgique qu'ils ont inculquée au peuple chrétien, les pédagogues d'un certain sens du seuil. Aussi est-ce autour de cette donnée fondamentale (elle intéresse autant l'anthropologue² que le théologien), de cette « liminalité » inhérente à la liturgie – et toujours à repenser pour la mettre en œuvre –, que va tourner désormais notre enquête.

« S'approcher »

La conviction fondamentale des Pères est sans doute celle de ce que nous appellerions volontiers une « dénivellation » entre la vie ordinaire et l'exercice de la fonction liturgique. Si, pour l'homme moderne, la liturgie est étrange, pour l'homme de l'Antiquité tardive, elle est *autre*, nonobstant son intime suture au fil de l'existence quotidienne. L'homme qui se rend à l'église,

à la basilique, fait indiscutablement un pas³. Contrairement à une vision des choses qui nous est aujourd'hui plus spontanée et qui se traduit de façon très sensible par un aménagement radicalement nouveau de l'espace sacré, le monde de la liturgie et le monde extra-liturgique, alors, ne sont pas de plain-pied et il existe entre les deux, sinon une incompatibilité pure et simple, du moins une hétérogénéité dont le sentiment s'alimente à de très profondes racines anthropo-logiques et culturelles, tant du côté du judaïsme que de la religiosité païenne revisitée, revitalisée par des courants philosophiques et mystiques en active fermentation.

La première *dé-marche* de l'homme liturgique consiste donc à s'approcher du mystère qui l'invite à soi, en soi, car le mystère est essentiellement (eucharistiquement) banquet. Il y a un seuil à franchir, une distance à couvrir. Ce premier acte de l'approche est un acte complet qui mobilise toutes les dimensions du sujet : acte physique, acte intérieur surtout. La phraséologie et la thématique de l'approche s'originent dans l'Écriture même (hébreu *qârab*) et revêtent un triple aspect. Dans l'ordre logique – et théologique – des choses, il s'agit d'abord de la *dé-marche* de Yahvé lui-même qui, de sa propre initiative salvifique, *se fait proche* de son Peuple, à tel point que cette proximité, cette familiarité de Yahvé définissent le Peuple comme tel et constituent son privilège au milieu des autres nations (cf. Dt 4, 7 : *élohîm q^erobîm*). Dans le geste sacrificiel, l'homme, membre de ce Peuple, peut alors *approcher* activement quelque chose de Yahvé (le *Hip^hil* factitif du verbe *qârab* signifie régulièrement « offrir » : cf. Lv 1, 13). Mais finalement, lorsque l'acte d'oblation a atteint sa pleine maturité, c'est lui-même que l'homme approche de Dieu : il *s'approche* lui-même, jusqu'à trouver dans la « proximité de Dieu » – la *qirbatÉlohîm* –, tout

son bonheur (cf. Ps 73, 28). C'est précisément dans cette offrande de l'homme à Dieu par lui-même que Paul fera consister le « culte spirituel » instauré par l'économie nouvelle : παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ἕως ἄν (Rm 12, 1). On ne saurait négliger le fait que, dans l'aire géographique d'expression syriaque, le terme *qūrbānā*, formé sur la même racine sémitique *qrb*, désigne couramment l'Eucharistie⁴, laquelle suppose corrélativement le rapprochement personnel de Dieu à l'égard de l'homme et celui de l'homme à l'égard de Dieu, moyennant « l'approche » (offrande) du Christ au Père par l'Église, autrement dit de Dieu à Dieu par l'homme. L'Eucharistie est donc « approche » à tous égards, mystère d'approche par excellence. Acte essentiel de la liturgie, elle est le pas de l'homme vers Dieu, pas décisif qui, selon l'enseignement des Pères, doit s'entourer de la plus grande circonspection, autant que d'empressement et de liberté.

Le thème de l'approche s'affirme très particulièrement dans l'*épître aux Hébreux* dont on n'ignore pas la préoccupation liturgique ni la problématique cultuelle. Le verbe προσέρχεσθαι apparaît en He 4, 16 : « Approchons-nous donc avec confiance du trône de la grâce... », puis en He 10, 22, cette fois dans un contexte nettement sacrificiel : « Approchons-nous avec un cœur véritable dans la plénitude de la foi, avec des cœurs nettoyés de toute conscience mauvaise et des corps lavés à l'eau pure. » Ces deux cohortatifs (προσερχώμεθα) feraient volontiers penser, du reste, à une formule liturgique. Mais c'est un dernier texte, He 12, 18-24, construit en diptyque autour du même verbe προσέρχεσθαι, qui détaille et récapitule à la fois toute la réalité de laquelle s'approche celui qui participe à la liturgie de la Nouvelle Alliance : « Vous ne vous êtes pas approchés d'une réalité palpable : feu ardent, obscurité, ténèbres, ouragan, bruit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La *mundatio* apparaît ici très nettement comme le support indispensable de la *gratiarum actio*, autrement dit de l'Eucharistie. Mais le terme *uarietas* dont use ici Augustin (pour évoquer la lèpre en commentant Lc 17, 12-19) mérite lui aussi d'être relevé. L'idée que la « variété » inhérente à la vie séculière fait contracter insensiblement une souillure se trouve aussi chez Léon le Grand³⁵ ; elle est textuellement consacrée, surtout, dans une oraison du sacramentaire grégorien, affectée au troisième dimanche après l'octave de Pâques : *Deus qui fidelium mentes unius efficis uoluntatis, da populis tuis id amare quod praecipis, id desiderare quod promittis, ut inter mundanas uarietates, ibi nostra fixa sint corda, ubi uera sunt gaudia*³⁶.

Le thème de la purification est très abondamment représenté dans le répertoire euchologique romain, comme l'attestera suffisamment, une fois de plus, un simple sondage dans le léonien³⁷. La purification est expressément liée à l'approche dans la formule suivante : *Da... plebi tuae ut... puris mentibus ad epulas aeternae salutis accedant*. Grâce de Dieu plutôt que fruit du seul effort de l'homme, elle fait l'objet d'une prière : *purificationem quoque nostris mentibus imploramus ; tua nos, quaesumus Domine, miseratio gloriosa purificet ; plebem tuam... in tua pietate confisam interius exteriusque purifica ; quod mortalitatis contrahit fragilitate purifica*. L'adjectif *purus* qualifie à la fois la *deuotio* et la *conuersatio*, comme attitudes fondamentales du fidèle, car la pureté dont il s'agit pénètre les profondeurs les plus intimes de son être, transforme toutes ses facultés : l'âme (*animus*), la volonté (*uoluntas*), l'intelligence et jusqu'à la sensibilité : *ut puris sensibus et mentibus tua mysteria celebremus ; ut ad sancta sanctorum puris mereamur sensibus introire*. Mais surtout, dans une perspective théologique extrêmement juste, aussi éloignée du pélagianisme

que du jansénisme, la purification de l'homme apparaît bien moins comme un préalable à la liturgie que comme le fruit et le résultat de la liturgie elle-même, de l'*hostia*, de l'*oblatio*, du *munus*. Les formules abondent : *hostia... quae et corda nostra purificet et tuorum tibi uota conciliet ; purificet nos, quaesumus Domine, muneris praesentis oblatio ; oblatio nos, Domine, quaesumus, sacra purificet ; tua nos, quaesumus, Domine, sancta purificent et operationes suae perficiant nos pacatos ; Domine Deus noster, tuis nos purifica sacramentis*. La même doctrine trouve à s'exprimer à travers le lexique de *mundare*, *emundare* : *Sacri nos, Domine, muneris operatio mundet et foueat ; caelestibus nos munda mysteriis ; propitius tribue, Domine, ut hac oblatione mundemur*. Et, parmi maints autres textes, cette oraison sur les offrandes, évocatrice, de surcroît, de tout le dynamisme qui sous-tend l'action liturgique : *In tua pietate confidentes, Domine, cum muneribus ad altaria ueneranda concurrimus, ut, tua purificante nos gratia, iisdem quibus famulamur mysteriis emundemur*. Du point de vue de la phraséologie de la purification, on remarquera enfin la famille de *aptus*, *aptare*, laquelle manifeste de manière très heureuse que la pureté indispensable aux acteurs liturgiques consiste essentiellement dans la justesse, dans la rigoureuse adéquation de leur être au Mystère qu'ils célèbrent : *Tua dignatione mundati sacramentis magnae pietatis aptemur ; muneribus tuis possimus semper aptari ; sacris apta muneribus fiant nostra seruitia*. Tout, dans la vie du fidèle, doit être « adapté » à cette *professio christiana* dont la célébration liturgique est tout à la fois le signe, la source et le lieu privilégié, comme le demande la collecte suivante : *Deus qui errantibus, ut in uiam possint redire, ueritatis tuae lumen ostendis, da cunctis qui christiana professione censentur, et illa respuere quae inimica sunt nomini, et ea quae sunt apta sectari*. Mais l'adaptation de

l'homme à l'acte sacramentel est derechef le résultat de cet acte lui-même, puisque aussi bien la grâce seule prépare à la grâce, selon que l'exprime une autre formule eucharistique, singulièrement ramassée : *suscipiendo muneri tuo per ipsum munus aptemur*. La meilleure préparation à la liturgie, en somme, c'est la liturgie elle-même, qui « secrète » pour ainsi dire, à la longue et au plus intime, ceux qui la célèbrent.

Jusqu'à présent nous avons vu l'exigence de purification s'attacher constamment et pour l'essentiel à la célébration eucharistique proprement dite, à la fréquentation des « choses saintes » par excellence. Mais la liturgie est aussi la mise en œuvre de la parole, du chant, de la louange, bref, de ce que l'on pourrait appeler la « fonction doxologique » ou « hymnologique » de l'individu et de l'assemblée. Or, à l'exercice de cet acte majeur aussi, dans le prolongement de la parénèse paulinienne de Col 3, 5-17 qui met sous accolade la « mortification » (υέκρωσις) et la louange vocale, correspond une exigence de purification préparatoire et concomitante. C'est ce lien étroit de la pureté sainteté avec le chant liturgique (au sens le plus large) qu'exprime très succinctement l'hymne vespérale du III^e siècle, Φως ἰλαρόν (« Lumière joyeuse ») :

Il est juste, en toutes circonstances,
De te chanter avec des voix saintes (φωνας ὁσίας),
Fils de Dieu qui donnes la vie ;
C'est pourquoi le monde te glorifie³⁸.

Voix « saintes » ou « sanctifiées ». Les acceptions classiques de ὁσιος, « conforme à la loi religieuse et à la tradition coutumière ancestrale, légitime, régulier, consacré », recouvrent en somme la « condition d'exercice autorisé de la puissance religieuse », la « vertu normative » du sacré dont ἱερός

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

apologétique aussi partielle que sommaire.

S'il s'appuie évidemment sur l'autorité scripturaire⁶⁸, le rôle « fondamental » (au sens fort) de la crainte dans l'accès au divin et l'ascension spirituelle avait assurément de quoi s'autoriser dans l'héritage philosophique dont les Pères étaient familiers. Comme Platon l'exprime dans le *Phèdre* par le truchement du symbole et du mythe, le contact avec la Beauté s'entoure de révérence et d'effroi⁶⁹. Il reste que dans la perspective des Pères, cappadociens en particulier, la crainte n'est pas seulement consécutive ou concomitante à la saisie de la Beauté ; elle apparaît plus nettement encore sans doute comme la composante obligée et la première étape d'une « voie purgative », pour user d'une terminologie postérieure, dont le terme est l'*illumination*. Extrait d'une homélie *Sur les Lumières*, le texte suivant de Grégoire de Nazianze s'avère tout à fait capital, eu égard à la netteté du programme qu'il institue :

Il ne faut pas commencer par la contemplation et finir par la crainte – car la contemplation sans frein pousserait peut-être dans des précipices – ; mais c'est en prenant comme élément la crainte, en nous purifiant et, pour ainsi dire, en nous affinant, que nous nous élèverons vers les hauteurs. En effet, là où il y a la crainte, il y a observation des commandements ; là où il y a observation des commandements, il y a purification de la chair, ce nuage qui fait écran devant l'âme et ne laisse pas voir dans sa pureté le rayon divin ; là où il y a purification (κάθαρσις), il y a illumination (ἐλλαμψις) ; et l'illumination, c'est le rassasiement (πλήρωσις) du désir chez ceux qui tendent vers les réalités les plus grandes, ou la réalité la plus grande, ou celle qui surpasse toute grandeur⁷⁰.

En tant qu'assise indispensable de la θεωρία, la crainte

manifeste par conséquent son orientation foncièrement « théologique », en ce sens que sans elle on ne peut être « théologien ». Mais l'échelle qui va de la crainte à la contemplation ou à la théologie (ce qui est tout un pour les Pères) va se retrouver analogiquement dans le monde du culte et de la liturgie, de sorte que l'insistance des mystagogues sur la crainte liturgique (dont nous allons passer bientôt en revue quelques documents significatifs) contribue indirectement à mettre en lumière l'essence profondément « théologique » de la liturgie. S'il faut s'approcher des « Mystères » avec tant de révérence, cela signifie décidément que la célébration liturgique de ces « Mystères » a valeur – comme nous l'avons déjà remarqué, du reste, à propos de la purification en général – d'illumination théologique, ou, pour reprendre le terme exprès du Nazianzène, d'ἔλλαμψις. La liturgie, en somme, est un apogée de l'expérience chrétienne, et c'est pourquoi ce thème de la crainte qui nous occupe, loin d'être accessoire, est en réalité décisif – discriminant aussi – dans la conception générale que l'on peut se faire de la liturgie. En sa qualité analogique d'ἔλλαμψις, la liturgie concerne, non l'affectivité émotionnelle de l'homme, mais son intelligence « illuminée », précisément, par la foi. Pour autant, la crainte préalable à cette saisie proprement théologique que la liturgie rend possible dans la foi, ne sera pas, en son principe du moins, d'ordre émotionnel et irrationnel, mais théologal : le « frisson » éprouvé par le fidèle chrétien diffère par là radicalement du frisson éprouvé par le myste païen, même si, à d'autres égards, il s'apparente encore à lui : la crainte, ici, est « théologalement » formée, s'il est permis d'user, en l'occurrence, d'un langage scolastique ; elle est sous le régime de la foi, et c'est pourquoi, du reste, d'un point de vue méthodologique, nous avons commencé par la foi. Disposition purifiante, la crainte peut dès lors déboucher indifféremment et

conjointement sur l'illumination intellectuelle et sur la célébration rituelle⁷¹ ; pour dire autrement les choses, elle sert de porche aussi bien à la *théologie* spéculative qu'à la *théophanie* liturgique. Il y a là, partant du même point, deux aventures possibles, deux chemins d'initiation et d'ascension que, selon, leurs affinités propres, les Pères emprunteront et mettront en lumière.

La crainte est un climat, une attitude qui enveloppe tout l'être de celui qui entre à l'église ; elle est, en un sens, son tout premier et indispensable vêtement liturgique. Accompagnant le commentaire du baiser de paix qui prélude à l'anaphore et destinées à l'ensemble des fidèles, les recommandations suivantes des *Constitutions apostoliques* esquissent, en quelques formules consacrées, un véritable portrait de l'assemblée, davantage : toute une déontologie liturgique :

Le diacre dira aussitôt : « Plus aucun catéchumène, plus aucun auditeur, plus aucun infidèle, plus aucun hétérodoxe ! Vous qui avez prié la première prière, approchez ; mères, prenez vos enfants avec vous ; que personne n'en veuille à personne, que personne ne soit hypocrite. Tournés vers le Seigneur, tenonsnous debout (ὀρθοὶ πρὸς Κύριον) avec crainte et tremblement (μετὰ φόβου καὶ τρόμου), pour l'oblation⁷². »

On remarquera dans ce texte l'association, tout à fait significative, de l'orientation, de la station verticale et de la crainte : trilogie caractéristique de l'homme comme sujet liturgique, à l'époque dont nous faisons ici notre centre d'intérêt. Dans les *Constitutions* toujours, la communion, à l'autre bout du déroulement rituel, apparaît comme un moment important de révérence générale autant que d'épiphanie de la hiérarchie ecclésiastique :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pour lui, il se dressait face au peuple dans l'attitude où l'Écriture représente Samuel, sans un mouvement ni du corps ni des yeux ni de la pensée, comme s'il ne s'était produit rien de nouveau, mais figé, pour ainsi dire, devant Dieu et pétrifié à la tribune ; quant à son entourage, il se tenait debout, plongé dans une sorte de crainte et de vénération (ἐν φόβῳ τινὶ καὶ σεβάσματι) – quand il vit cela et qu'il se trouva dans l'incapacité de se référer à un précédent pour juger de ce spectacle, il éprouva une réaction humaine : ténèbres et vertige envahissent ses yeux et son âme sous l'effet de la stupeur (ἐκ τοῦ θάμβου). Le fait échappait encore au public. Mais quand il lui fallut apporter à la table divine les présents qu'il avait préparés de ses mains et que personne ne vint l'en décharger comme c'était l'usage, car on ne savait pas encore s'ils seraient acceptés, à ce moment-là ce qui lui arrivait devint visible. Il chancelle et, si l'un de ceux qui se trouvaient sur la tribune (βῆμα) ne l'avait arrêté dans sa culbute en lui prêtant l'appui de sa main, il aurait même fait une chute lamentable¹⁰⁸.

Selon toute apparence, l'empereur est arrivé en retard à la cérémonie, sans que son arrivée inopinée ait perturbé le moins du monde son déroulement. Ce texte est évidemment du plus haut intérêt, pour ce qui touche à l'ambiance, à l'appareil et à la répercussion psychologique de la célébration liturgique à cette époque et nous y retrouvons, ramassés ensemble, bien des éléments thématiques qui nous sont déjà familiers (on remarquera en outre l'image du « tonnerre » de la psalmodie¹⁰⁹, qui relève du dessein général d'impressionner). Grégoire dresse ici plus qu'un simple tableau : il s'agit d'une véritable icône de la liturgie en majesté, icône à valeur édifiante et emblématique. La célébration liturgique de l'Épiphanie devient en la circonstance « épiphanie » de la liturgie elle-même dans sa

transcendance et son *apatheia* ; le hiératisme impérial¹¹⁰ a finalement capitulé devant le hiératisme cérémoniel : les attributs impériaux ont pour ainsi dire passé à la liturgie, impériale elle aussi, mais à un autre degré, celui du Christ *Pantocrator* et *Kyrios*. Par son potentiel actif de φρικτόν, la liturgie inverse à son profit les pôles hiérarchiques : l'empereur se range désormais parmi les fidèles et peut même, le cas échéant, tomber en pâmoison.

Quinze ans plus tard, à Milan cette fois, se situe un autre épisode qui met à nouveau en lumière la consistance, la résistance propre de la réalité liturgique face à la menace extérieure, politique, policière même, mondaine en un mot. Il s'agit de l'émeute de la Semaine sainte 386 à laquelle donna lieu le conflit des basiliques opposant Ambroise à la cour arienne de Justine et de Valentinien II¹¹¹. En lisant le récit qu'Ambroise fait des événements à sa sœur Marcelline, on remarquera que l'intervention séculière a lieu exactement entre la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique, c'est-à-dire au cœur même de la célébration qui, en conférant à l'esclandre une signification religieuse, fût-ce par voie négative, va le « théologiser » et l'intégrer comme un élément à sa propre dramaturgie. Le dimanche 29 mars, alors que des gardes ont déjà investi la basilique Portienne, l'évêque continue de célébrer imperturbablement dans la basilique attenante au baptistère, sans doute la basilique Neuve où il vient d'expliquer le symbole de la foi aux *competentes*, candidats au baptême désormais tout proche :

Le jour suivant (c'était un dimanche), après les lectures, le commentaire et le renvoi des catéchumènes, je transmettais le symbole (de la foi) à certains *competentes* dans la basilique du

baptistère. C'est là qu'on vint me trouver pour m'annoncer qu'on avait envoyé du palais des dizeniers à la basilique Portienne, qu'on avait suspendu les tentures (impériales) et qu'une partie du peuple accourait là. Je demurai néanmoins à mon poste et je commençai à célébrer l'eucharistie.

Et un peu plus loin, dans le récit circonstancié de toute cette semaine tumultueuse, vient cette réponse d'Ambroise aux émissaires de l'empereur :

Vous voulez me conduire de force à la prison ? À la mort ? Je suis volontaire ! Je ne m'entourerai point de ces fortifications que font un attroupement de peuple, je ne me cramponnerai point aux autels en implorant pour ma vie, mais je me laisserai bien plus volontiers immoler pour les autels¹¹² !

Mansi in munere. L'expression, dans son laconisme tout préfectoral (Ambroise appartenait naguère à la haute administration civile), mérite d'être relevée. Le terme *munus* a ici son sens technique d'offrande du sacrifice eucharistique¹¹³. Avec la « permanence » du ministre s'affirme en cette circonstance dramatique celle de la liturgie elle-même et le caractère d'inaltérabilité qui lui vient du Mystère qu'elle célèbre.

La scène de l'Épiphanie 371 et celle du dimanche des Rameaux 386 forment dès lors à nos yeux un diptyque : la transcendance de l'action liturgique par rapport aux intempéries séculières se révèle, remarquons-le, en deux incidences majeures du temps sacré. Si la première était, comme nous l'avons dit, une épiphanie de la liturgie, la seconde, en contexte pascal, est une pâque de la liturgie, une passion dont la liturgie en tant que telle sort victorieuse. Le caractère « redoutable » de l'acte célébratoire apparaît dans l'un et l'autre cas, mais de façon

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

propos, tel autre son silence qui est un bien dire (σιωπὴν εὐλογον)¹⁴⁶.

Bref, tout silence bien fait est déjà matière à eucharistie. Mais, de la formule considérée, l'œuvre de Grégoire nous fournit une autre occurrence, du plus haut intérêt, celle-là, pour notre propos. Dans le panégyrique de son père Grégoire l'Ancien en effet, voici quel tableau le Nazianzène esquisse des manières liturgiques de ce dernier :

Si c'était jadis une grandeur pour l'autel que d'ignorer le contact du ciseau, de sorte que l'on ne vît n'y n'entendît un burin (cela signifiait quelque chose de plus considérable, à savoir que rien ne doit être consacré à Dieu qui ne soit naturel et sans artifice), comment ne pas vanter la grandeur de son attitude à lui (Grégoire-père) à cet autel ? Il honorait les saints Mystères par le silence (τὸ σιωπῆ τιμᾶσθαι τὰ ἅγια), il ne tournait jamais le dos à la table vénérable, il ne crachait jamais sur le sol du divin sanctuaire¹⁴⁷...

Outre certains usages concrets qu'il nous fait apercevoir, certaines rubriques liturgiques qu'il édicte implicitement, ce passage nous suggère d'établir un parallèle des plus instructifs : « Honorer en silence la Génération de Dieu » (*Discours* 29), « Honorer en silence les saints Mystères » (*Discours* 18) ; l'identité de l'expression postule cette équivalence, cette affinité mystérique, déjà plusieurs fois rencontrée, qui existe entre la θεολογία et les ἅγια, autrement dit la « théologie » (mystère de l'intimité trinitaire) et la liturgie : la démarche spéculative et la célébration rituelle culminent toutes deux dans le même silence unitif. Nous entrevoyons dès lors que l'insistance pastorale des Pères sur le silence matériel au cours de l'action liturgique ne relève pas d'une simple manie disciplinaire, mais qu'elle

s'appuie sur une conception foncièrement apophatique de la liturgie, laquelle est elle-même solidaire d'une conception tout aussi apophatique de la théologie comme activité de l'intelligence. Au demeurant, ce « culte silencieux » était appelé à une indéniable fortune, puisqu'on le retrouve chez des auteurs postérieurs à Grégoire le « Théologien », lesquels s'inspirent manifestement de lui ou, à tout le moins, s'alimentent aux mêmes sources. La *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys s'achève sur les mots suivants qui, en pareille place, acquièrent la force d'une règle d'or :

Nous avons souci tout ensemble de maintenir notre propos dans de justes proportions (συμμετρία) et d'honorer par notre silence le secret qui nous dépasse (τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφίότητα σιγῆ τιμήσαντες)¹⁴⁸.

Même expression sous la plume de Maxime le Confesseur, à propos, cette fois, de la constitution théandrique du Christ :

Cela, seule la foi peut l'accepter, en vénérant le Verbe par le silence (σιγῆ τιμᾶσα τὸν Λόγον), à la nature duquel aucun verbe des êtres créés ne répond¹⁴⁹.

Ajoutons que c'est à son point d'épanouissement hymnologique très particulièrement que, tout imprégnée de liturgie et saisissant l'impuissance de son propre langage, la θεολογία confine au silence, selon que l'exprime Grégoire encore dans le premier de ses *Poèmes théologiques* ou « Hymne à Dieu » :

Tous les êtres, ceux qui parlent et ceux qui sont privés de la parole, te proclament.

Tous les êtres, ceux qui pensent et ceux qui sont privés de

pensée, te rendent hommage.

Toutes choses éprouvent un commun désir, de communes douleurs de l'enfantement.

À toi tout adresse sa prière, pour toi tout

Ce qui conçoit l'assemblage tien (σύνθεμα σόν) formule un hymne silencieux (σιγώμενον ὕμνον)¹⁵⁰.

Nous pouvons résumer les choses ainsi : « théologie » et liturgie, chacune par leur méthode propre, aboutissent au silence, ou, plus exactement encore, la « théologie » s'épanouit en liturgie, et la liturgie à son tour se consomme en silence. Nous avons là une sorte d'échelle solidement implantée dans la conscience religieuse des Pères et tout aussi solidement plantée par eux dans la conscience théologique et célébrante de l'Église. De même que c'est dans le silence, finalement, que l'on parle *de* Dieu (théologie), c'est dans le silence que l'on parle *à* Dieu (liturgie). Plus encore qu'une valeur pédagogique et fonctionnelle, le silence a pour les Pères une valeur unitive qui le situe au terme de l'expérience mystique¹⁵¹.

Il ne faut, ni aborder sans illumination les considérations spirituelles, ni non plus, quand la bénignité du Saint-Esprit répand sur nous une lumière abondante, nous mettre à parler. Car où est la pauvreté, elle apporte l'ignorance ; et si c'est une riche lumière, elle ne laisse pas parler. Alors, en effet, l'âme enivrée de la charité divine veut, dans le silence de la voix (σιγῶσα φωνή), jouir de la gloire du Seigneur¹⁵².

En décrivant son expérience exceptionnelle d'Ostie, c'est une courbe asymptotique vers le silence absolu qu'Augustin dessine, silence qui coïncide idéalement avec l'*ictus cordis* (*Conf.* IX, 10, 24) et le *momentum* (*Conf.* IX, 10, 25) de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme ἐπιλύχνιος εὐχαριστία. C'est bien ce thème de la « voix sainte » que l'on retrouve chez SYNESIOS DE CYRÈNE dont l'hymnographie, profondément inscrite dans la tradition hellénique, ressortit toujours à la double vocation de la poésie et à la philosophie, de la prière et de la théodicée : « C'est ici que mon âme purifiée (καθαρά) des passions, libérée des désirs, affranchie des épreuves, affranchie des sanglots, colères et querelles, ayant chassé d'elle ce qui nourrit son tourment, d'une langue purifiée (καθαρά) et d'un cœur sanctifié (ὁσία) s'acquittera envers toi de l'hymne qui t'est dû » (*Hymne I*, 60-72, trad. Ch. Lacombrade, éd. Les Belles Lettres, t. 1, Paris, 1978, p. 47).

39. Voir V. PIRENNE -DELFORGE, « Religion grecque », dans *Religions de l'Antiquité*, sous la direction d'Y. Lehmann, Paris, PUF, 1999, p. 144-145.

40. Voir PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 35, 365a.

41. Voir MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, Hymne finale, str. 23, SC 95, p. 320 ; AMBROISE DE MILAN, *Commentaire sur le Psaume 118*, Serm. 7, 29, CSEL 62, p. 144.

42. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie après un tremblement de terre*, PG 50, 714.

43. HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, 9, 3, SC 254, p. 206-207 : *In fide enim resurrectionis sacramentum panis caelestis accipitur, et quisquis sine Christo est, in uitae cibi ieiunio relinquetur.*

44. ATHANASE, *Lettres*, VII, 7, PG 26, 1394.

45. ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 49, 1, SC 296, p. 318-319 : *Nullus est enim, qui non se eadem die in Ierusalima tendat ad tantam laetitiam et tam honorabiles dies ; seculares autem tam uiri quam feminae fideli animo propter diem sanctum similiter se de omnibus prouinciis isdem diebus Ierusalima colligunt.*

46. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, 15, 20 et 24, éd. Tonneau-Devresse, p. 467 et 503.

47. Notons que si Léon use bien du mot *sensus* avec la signification d'instinct et d'intelligence de la foi (voir *Sermon 46*, 7, SC 74^{bis}, p. 114-115), l'expression *sensus fidelium*, au sens précis qui est aujourd'hui le sien, ne se rencontre pas littéralement chez lui ; la notion est bien présente, en tout cas, chez AUGUSTIN, et concerne tout particulièrement chez lui cette reconnaissance implicite de la canonicité des livres scripturaires que représente leur usage liturgique ordinaire et universel (voir *Sur la prédestination des saints*, XIV, 27-29, BAUG 24, p. 544-553).

48. Ainsi le *Tome à Flavien* (449) et la *Lettre à l'Empereur Léon I* (458) ;

voir J. PINELL I PONS, « Teologia e Liturgia negli scritti di san Leone Magno », *EO* VIII-1991/2, p. 137-180.

49. LÉON LE GRAND, *Sermon 8 (VIII^e Sur la Nativité)*, 2, SC 22^{bis}, p. 164 : **Celebrantes** igitur, dilectissimi, natalem diem Domini Saluatoris, partum beatae Virginis **integre cogitemus**.

50. *Sermon 7 (VII^e Sur la Nativité)*, 1, *ibid.*, p. 150 : *Festiuitatis hodiernae, dilectissimi, uerus uenerator est et pius cultor qui nec de incarnatione Domini aliquid falsum, nec de Deitate aliquid sentit indignum [...] Cum ergo ad intelligendum sacramentum Natiuitatis Christi, qua de matre Virgine est ortus, accedimus, abigatur procul terrenarum caligo rationum, et ab illuminatae fidei oculis mundanae sapientiae fumus abscedat ; diuina est enim auctoritas cui credimus, diuina est doctrina quam sequimur.*

51. *Sermon 15 (IV^e Sur l'Épiphanie)*, 5, *ibid.*, p. 250 : *Ad confirmanda igitur, dilectissimi, corda uestra in fide et ueritate, prosit omnibus hodierna festiuitas, et ex testimonio manifestatae Saluatoris infantiae confessio catholica muniatur.*

52. *Sermon 59 (XXI^e Sur la Passion)*, 7, SC 74^{bis}, p. 266-267 : *Vobis in hac solemnitate merito exsultantibus pieque gaudentibus, qui nullum recipientes in ueritate mendacium, nec in natiuitate Christi secundum carnem, nec de passione ac morte, nec de corporali resurrectione eius ambigitis.*

53. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, 22, 8, CCSL 141, p. 189 : *Qui igitur paschalis gaudii sollempnitatem celebrare desiderat, agnum nec aqua coquat, nec crudum comedat, ut neque per humanam sapientiam profunditatem incarnationis illius penetrare appetat, neque in eum tamquam in hominem purum credat, sed assas igni comedat, ut dispensari omnia per sancti Spiritus potentiam sciat [...] De quo adhuc recte subiungitur : Caput cum pedibus et intestinis uorabitis, quia Redemptor noster est α et ω , Deus uidelicet ante saecula et homo in fine saeculorum. Sicut iam praediximus, fratres, Paulo attestante didicimus quia caput Christi Deus. Caput ergo agni uorare est diuinitatem illius fide percipere. Pedes uero agni uorare est uestigia humanitatis eius amando et imitando perquirere. Quid uero sunt intestina, nisi uerborum illius occulta et mystica mandata ? Quae tunc uoramus, cum uerba uitae cum auiditate sumimus.*

54. BRUYLANTS, p. 217.

55. Au point que le fait de provoquer la crainte et le tremblement – le *tremendum* – peut définir l'une des faces du « sacré » : voir R. OTTO, *Le Sacré*, Paris, 1949, p. 28-44 ; J. RIES, « L'homme religieux et le sacré à la

lumière du nouvel esprit anthropologique », dans *Traité d'anthropologie du sacré*, Desclée, 1992, vol. 1, p. 28-33.

56. Θαμβέω : *Iliade* 8, 77 ; *Odyssée*, 4, 638 ; ESCHYLE, *Suppliantes*, 570 ; SOPHOCLE, *Antigone*, 1246 ; EURIPIDE, *Ion*, 1205 ; PINDARE, *Néméennes*, 3, 48. Θάμβος : *Iliade* 4, 79 ; *Odyssée*, 3, 372 ; voir en particulier PLATON, *Phèdre*, 254c, à propos de la réaction de l'attelage de l'âme dans sa course vers la Beauté.

57. Voir E.R. DODDS, *Les Grecs et l'Irrationnel* (traduction française), Paris, 1965.

58. R. LANE FOX, *Paiens et chrétiens*, p. 69-72, 119-137.

59. « On pensait aux dieux, écrit-il, comme à des êtres bouleversants, adorables, d'une envergure supérieure à l'humanité, entourés d'une auréole surnaturelle suscitant admiration aimante, terreur et frisson. Quand, tout à coup, par surprise, on croit proches ces êtres invisibles par nature, on éprouve un *thambos*, une stupeur craintive, fascinée, éperdue. Dans son hymne à Apollon, Callimaque, en virtuose du mimétisme, fait sentir quelle est l'émotion de la sainteté : quand le dieu arrive, invisible, approche de ses adorateurs devant son temple, il émet une onde qui ébranle tout. La sainteté des dieux fait que la religion est quelque chose de très élevé, même aux yeux de beaucoup d'individus qui y sont peu sensibles » (*L'Empire gréco-romain*, Paris, 2005, p. 431).

60. Voir J. DE ROMILLY, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris, 1971.

61. Attestation indirecte, peut-être, en Rm 8, 15 qui ne vise pas seulement les juifs, mais les païens ; sur la révérence à l'égard des dieux, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 36-38.

62. Le verbe φρίσσειν signifie au sens premier « se hérissier », en parlant des épis, des lances, des arbres sous le vent (*Iliade*, 23, 599) ; puis « frémir de froid » (HÉSIODE, *Travaux et jours*, 510), « frémir de peur » (ESCHYLE, *Sept contre Thèbes*, 490 ; SOPHOCLE, *Électre*, 1408 ; *Troyennes*, 1044), jusqu'à exprimer la terreur sacrée (PLUTARQUE, *Comment lire les poètes*, 8, 26b) ; le substantif φρική, « effroi du sacré », se rencontre chez HÉRODOTE (*Histoires*, 6, 134), SOPHOCLE (*Œdipe Roi*, 1306), PLATON (*République*, 387c) ; l'adjectif φρικτός chez PLUTARQUE (*Cicéron*, 49), l'adjectif φρικώδης chez EURIPIDE (*Hippolyte*, 1202) et PLUTARQUE (*Tiberius Gracchus*, 21).

63. Pour Eschyle, voir J. DE ROMILLY, *op. cit.*, p. 26-27.

64. PLUTARQUE, *De la superstition*, 2, 165ef, 4, 166de, trad. J. Defradas et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

des danses, dans les nôtres silence et bon ordre, retenue et modestie (σιγή καὶ εὐκοσμία, αἰδῶς καὶ καταστολή). »

169. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique*, I, 1, 12, SC 206, p. 105.

III

L'action

Après avoir solidement installé toutes ces grands préliminaires, après avoir fourni déjà toute une étape du chemin mystagogique et suivi cette sorte de *via negativa* – « théologie négative » pratique – que constituent les dispositions révérencielles d'accès –, nous sommes désormais en mesure d'entrer dans l'espace-temps du Mystère, dans cet univers cohérent à tous égards qu'est la liturgie en action, univers méta-cosmique, comme nous l'avons appelé déjà, dont la basilique est tout à la fois le symbole, l'instrument et le sacrement. Car une mystagogie ne serait pas complète si elle s'en tenait au seul versant « négatif » du *tremendum* : ce versant est corrélatif à un autre, celui de la *maiestas* ; la crainte débouche finalement – et doit déboucher sur un épanouissement et une plénitude : elle doit passer à l'acte. Or cette plénitude attractive qui constitue le pôle positif du Mystère en soi, va caractériser également l'acte cérémoniel à travers lequel l'homme se rend familier de lui. En effet, comme la vie spirituelle qu'elle appelle et qu'elle entretient, la liturgie n'en demeure pas à un stade d'inhibition qui contreviendrait au demeurant à sa définition même: λειτουργία elle se réalise et s'épanouit en un acte collectif – ecclésial – où retentit l'Acte théandrique du Christ, premier Liturge, et qui retentit à son tour, comme nous le verrons plus tard, en chaque individu qui y collabore. La liturgie (ἔργον) est l'expression de l'énergie (ἔργον) que, de par le don et la présence du Christ pascal et de son Esprit, le Peuple de Dieu porte en soi.

Après l'accès donc, l'action. L'action dans son éclat, dans la

plénitude de sa publicité, dans sa dimension fondamentalement *positive* dont nous verrons bientôt qu'elle est latente dans le terme privilégié qui la désigne. Car tout ce que nous allons développer maintenant, relativement à cette action, tient dans un concept bien précis dont l'époque qui nous occupe ne cesse d'inventorier les aspects, d'élaborer les éléments constitutifs, et qui constituera la clef de voûte de ce nouveau volet de notre étude : celui de *fête*. Que l'action et la fête soient inscrites l'une dans l'autre ressort déjà d'une simple donnée lexicale : il n'est que de considérer les expressions courantes de la latinité classique, ou tardive (celle des sacramentaires, décidément si révélatrice) : (*diem*) *festum agere/agitare, festiuitatem agere, festa gerere, sollemnitatem agere*. Autant d'expressions que l'on rapprochera avec avantage de *gratias agere*, traduction latine de εὐχαριστεῖν, pour n'en faire que mieux apparaître, déjà, l'orientation résolument eucharistique de la fête en christianisme. La fête par excellence que l'on « fait », c'est Pâques, bien sûr : *Securi agamus Pascha*, selon l'expression d'Augustin¹. Mais nous prendrons soin de noter aussi, dès à présent, l'évolution sémantique en vertu de laquelle, en latinité chrétienne, le terme *sollemnitas* en vient à désigner toute espèce d'incidence liturgique et par fonctionner comme synonyme pur et simple d'autres vocables tels que *officium* et *opus dei*². Autant dire que c'est l'ensemble de la matière et de l'action liturgiques qui se trouve placé sous le signe de la *sollemnitas*. Nul doute, en tout cas, que pour l'homme de l'Antiquité tardive la *fête* ne soit l'*affaire* majeure ; affaire eschatologique bien sûr, mais aussi affaire personnelle et collective, affaire sociale profondément ancrée dans ce que l'on pourrait appeler l'hygiène respiratoire du temps présent : à la fois avenir, en somme, et actualité.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que le λόγος ο ou le *sermo* y aient la part belle³⁸, ce qui continue d'expliquer, à l'époque des Pères, l'importance et la prolixité de la prédication avec sa dimension « théâtrale » (θεατρὸν, *spectaculum*)³⁹. Bref, le public dût-il se montrer par ailleurs inattentif ou désinvolte, la parole fait pour ainsi dire partie du menu alimentaire de la fête : il y a là une remarquable constante, d'Isocrate à Jean Chrysostome, de Cicéron à Augustin, et dont on peut prolonger bien au-delà, sans doute, la ligne de fuite, jusqu'aux *Panégryriques* ou aux *Oraisons funèbres* de Bossuet, jusqu'aux prédications de Lacordaire à Notre-Dame de Paris : autant de prestations oratoires qui ne manquaient pas, elles non plus, d'une caisse de résonance politique, qu'elle fût accidentelle ou consciemment envisagée.

Mais ne quittons pas de si tôt Isocrate. À lire cet orateur attique qui représente en la matière une source autant qu'un spécimen, on s'aperçoit que la composante « démonstrative » – la « montre » au sens classique – est décidément essentielle à la πανήγυρις⁴⁰ ; et de fait, il use pour exprimer cela d'un terme exprès : ἐπίδειξις. Sans doute s'agit-il, pour celui qui prend la parole dans la fête, d'une démonstration individuelle de force et de talent (δύναμις⁴¹) dans le domaine de l'oralité, avec la part agonistique que cela comporte⁴². Mais, fait beaucoup plus important, la démonstration est collective et contribue par là à entretenir la conscience d'une identité communautaire, à la fois politique, sociale et patrimoniale :

[...] mon père voyait que les réunions d'Olympie (πανήγυρις) attiraient la sympathie et l'admiration (ἀγαπωμένην καὶ θαυμαζομένην) des hommes, que les Grecs y faisaient étalage de leur richesse, de leur force et de leur culture (πλούτου καὶ ῥώμης καὶ παιδεύσεως ἐπίδειξιν) [...] En outre il pensait que

les services publics rendus ici (τὰς ἐνθάδε λητουργίας) servaient son intérêt particulier aux yeux des citoyens, mais que ceux qu'on rendait en cette fête (πανήγυρις) intéressaient la cité (πόλις) entière sous les yeux de toute la Grèce⁴³.

On notera dans ce dernier texte une nouvelle triade formée par les termes, πλοῦτος, ῥώμη, παιδεία ; si le faste de la liturgie basilicale connue d'Augustin est encore un faste austère et dépouillé⁴⁴, il reste évident que la fête chrétienne sera bien, elle aussi, le déploiement extérieur d'une παιδεία spécifique ; richesse et force, quant à elles, s'afficheront plus nettement dans la Constantinople de Justinien, dans le cérémonial « impérial » et jusque dans l'euchologie de la liturgie byzantine⁴⁵. Bref, sur un mode transposé, ces trois éléments conservent leur pertinence dans cette « liturgie de la victoire » que nous évoquions plus haut. Mais voici un dernier texte d'Isocrate, extrait du fameux *Panegyrique d'Athènes* et particulièrement important au sujet de la πανήγυρις, comme celui des *Lois* de Platon l'était au sujet de l'ἑορτή :

On fait avec raison l'éloge de ceux qui ont institué les panégyries, parce que, grâce à l'usage légué par eux, après des libations et l'abolition des haines existantes, nous nous réunissons (συνελθεῖν εἰς ταῦτόν) et qu'ensuite, mettant en commun nos prières et nos sacrifices (εὐχὰς καὶ θυζίας κοινὰς ποιησαμένους), nous nous rappelons (ἀναμνησθῆναι) notre parenté (συγγένεια) réciproque et gardons pour l'avenir des sentiments plus bienveillants (εὐμενεστέρως) les uns pour les autres, que nous renouvelons les anciennes relations d'hospitalité (ξενίας) et en formons de nouvelles ; parce que ni pour les gens ordinaires ni pour les natures exceptionnelles le temps passé là n'est perdu, que cette réunion des Grecs permet

aux uns de faire montre (ἐπιδείξασθαι) de leurs avantages naturels, aux autres de contempler (θεάσασθαι) les luttes naturelles des premiers [...] Alors donc que de si grands biens naissent pour nous des réunions (διὰ τὰς συνόδους), en cela non plus notre cité ne se laisse pas distancer. Elle aussi, en effet, possède des spectacles (θεάματα) très nombreux et très beaux, les uns excellant par les sommes dépensées, les autres célèbres par leur caractère artistique (κατὰ τὰς τέχνας), d'autres se distinguant par ces deux traits [...] Car en plus de ceux que notre cité offre elle-même, elle décide aussi les autres à en donner : en effet les œuvres distinguées par nous ont une telle renommée qu'elles sont adoptées par tous les hommes. Et d'autre part, tandis que les autres panégyries se réunissent à longs intervalles et se séparent rapidement, notre ville est pour ceux qui y arrivent une panégyrie perpétuelle (ἅπαντα τὸν αἶωνα πανήγυρίς ἐστίν)⁴⁶.

Texte capital à plus d'un titre, car nous y trouvons rassemblés les principaux ingrédients de la panégyrie antique. L'institution divine tout d'abord (comme nous l'avons vu à propos de l'ἑορτή), car ceux qui ont établi ces fêtes sont, en ultime instance, les dieux eux-mêmes⁴⁷. À la faveur du déplacement vers un lieu unique et du rapprochement (πλησιάζειν) mutuel qu'elle provoque, la *panégyrie* vérifie et active la conscience d'une « parenté » (il existera aussi une συγγένεια des baptisés dans la même filiation adoptive)⁴⁸, entretient la concorde, facilite au besoin la réconciliation, et, loin de se fermer sur son propre cercle, se fait accueillante pour s'ouvrir à des cercles plus larges ; bref, elle est un catalyseur, un accélérateur de la civilisation, une sorte de facteur hygiénique du lien social. Elle comporte un élément euchologique et sacrificiel, une dimension mémorielle aussi (une *anamnèse*) qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dernier, prenant idéalement (ou eschatologiquement) *tout* le temps, devient à lui seul un *tout*. Avec cette ultime étape de son évolution, *sollemnis* atteint non seulement la fin de son histoire, mais encore, pourrait-on dire, met fin à l'Histoire.

En guise de conclusion à toute cette étude lexicale qui nous a donné à saisir quelque peu les harmoniques, l'atmosphère et le sens de la fête dans la civilisation que la *uera religio*⁹³ va investir, nous voudrions esquisser une comparaison, souligner une constante qu'une vision par trop sommaire et télescopée de l'histoire risquerait d'obnubiler. Plusieurs fois déjà, du côté païen comme du côté chrétien, nous avons rencontré, parmi les *realia* de la vie et de l'expression religieuses, cet élément important que sont les processions sous leurs vocables divers : θεωρία⁹⁴, πομπή⁹⁵, *lustratio*⁹⁶, *pompa*⁹⁷. Ce caractère spontanément ambulant de la fête antique⁹⁸ s'est traduit de manière monumentale et emblématique dans la frise du Parthénon (448-432 av. J.-C.) dont le thème – fait remarquable – est essentiellement « liturgique », puisqu'il s'agit d'une représentation de la procession des *Panathénées*, fête majeure qui se déroulait à Athènes tous les quatre ans⁹⁹. Nous le retrouvons à l'œuvre à Rome, dans l'*Ara Pacis Augustae*, monument inauguré le 30 janvier 9 av. J.-C. sur le Champ de Mars, et dont le registre supérieur, côtés nord et sud, déploie une procession de magistrats, de prêtres et de membres de la famille impériale¹⁰⁰. Le même caractère, la même idée a trouvé sa traduction, littéraire cette fois, dans le *Carmen saeculare* d'Horace¹⁰¹ qui représente, outre le chef-d'œuvre du poète dans sa maturité, un sommet de la poésie liturgique païenne. Ce « Processionnal pour saluer le siècle¹⁰² nouveau », pour user d'une formule claudélienne, trouva sa place officielle le troisième et dernier jour des Jeux séculaires décrétés par

Auguste (très exactement le 3 juin de l'an 17 av. J.-C.) et fut exécuté par vingt-sept jeunes gens et autant de jeunes filles au Palatin, puis au Capitole, ou, selon l'hypothèse de Mommsen, au cours de la procession même qui menait d'un lieu à l'autre. Ce qui est certain, c'est que le poème, adressé successivement aux divinités tutélaires de Rome, se conçoit et se déploie lui-même comme une procession. En voici les trois premières strophes :

Phébus, et toi, reine des forêts, Diane, parure lumineuse du ciel, vous, toujours adorables et toujours adorés, donnez-nous ce que vous demandent nos prières, à la date sacrée

Où les vers sybillins ont prescrit que l'élite des vierges et des jeunes garçons purs dirait un chant pour les dieux à qui ont plu les sept collines.

Soleil nourricier, qui, sur ton char brillant, fais surgir le jour et le caches, qui renais nouveau et pareil, puisses-tu ne rien visiter de plus grand que la ville de Rome¹⁰³.

Dans ce *Carmen*, une sorte de hiératisme aisé parvient à sa plénitude, un génie – typiquement romain – de construire et de poser les mots comme on pose des pierres, un « appareil » romain des mots¹⁰⁴ que l'on retrouvera dans l'hymnographie d'Ambroise et les formules des sacramentaires¹⁰⁵, bref, un certain art de procéder, de processionner qui caractérise la fête antique dans ce qu'elle a d'imperturbable et de pérenne. Et c'est pourquoi nous n'éprouvons aucune difficulté, aucune rupture stylistique lorsque nous passons de ce *Carmen saeculare* et de l'*Ara Pacis Augustae* au sarcophage dit des « Deux Frères » ou à celui de Junius Bassus, deux pièces insignes de l'art funéraire paléochrétien romain au IV^e siècle¹⁰⁶ : dans ces suites de scènes des deux Testaments avec leurs théories de personnages tout à la

fois en mouvement et empreints de gravité, c'est au fond la même esthétique processionnelle qui, sous une forme monumentale à nouveau, manifeste sa vitalité. Mais cette même esthétique, cette même solidité tranquille de la fête en marche, nous pensons la retrouver dans un « monument » liturgique cette fois, et de taille, puisqu'il s'agit du *Canon romain* ; plus précisément dans deux éléments de cette *Prex*¹⁰⁷ majeure, considérés l'un et l'autre par Callewaert comme des additions de Léon le Grand : le *Communicantes* et le *Nobis quoque peccatoribus*¹⁰⁸. Les deux pièces ont ceci de commun que l'élément proprement précatoire y encadre un catalogue de saints apôtres et martyrs (ceux de Rome principalement). Or ces listes, ces litanies, situées de part et d'autre de l'*actio* eucharistique, sont en réalité des processions analogues à celles qui figureront, par exemple, formées de martyrs et de vierges également, sur le registre inférieur de la nef de *S. Apollinare Nuovo*, à Ravenne (526)¹⁰⁹. Nous avons là, en quelque sorte, des « mosaïques » verbales, à la fois animées et figées dans leur hiératisme tutélaire ; *et omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio*. Installés dans une « procession de la gloire » et présents à la mémoire de l'Église concélébrante, les saints forment les « murailles », les *moenia* (*munire*) de la Cité de Dieu, mais aussi de celle des hommes (nous retrouvons ici l'aspect immunisant et apotropaïque de la fête, déjà évoqué et illustré). Les deux prières évoquent surtout une communauté, mieux, une communion¹¹⁰ : *Communicantes*¹¹¹ [...] *Partem aliquam et societatem*¹¹² *donare digneris* [...] *intra quorum nos consortium*¹¹³ [...] *largitor admitte*. Incapable de se former sans un lien social, la procession à son tour contribue à le faire grandir ; davantage, en l'occurrence, elle en dessine et en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

désormais à une toute autre profondeur (puisque théologique et sacramentelle) et à une tout autre échelle (puisque ecclésiale). La Fête, en somme, s'éloigne et se démarque explicitement du monde, mais pour établir sur d'autres assises un type de sociabilité auquel tout le monde est invité, puisque aussi bien, comme se plaît à le souligner Jean Chrysostome, elle transcende les barrières sociales qui interdisent l'accès à la fête profane. C'est en évoquant la joie surnaturelle et paradoxale des martyrs qu'Augustin suggère le caractère tout aussi surnaturel et paradoxal de la joie propre aux solennités où l'on célèbre leur *natalis* :

L'impie ne connaît pas la joie du juste : « Pas de paix pour les impies » (Is 48, 22), dit le Seigneur. Le méchant se réjouit dans la taverne, le martyr se réjouit dans les fers. Comment se réjouissait cette sainte Crispine dont nous célébrons aujourd'hui la fête ? Elle se réjouissait lorsqu'elle était saisie [...] et les malheureux la pensaient malheureuse, elle qui se réjouissait avec les anges¹⁴⁶.

C'est donc en réalité à travers une rupture originelle, puis dans une tension dialectique constante avec la fête mondaine, que la fête nouvelle s'affiche avec sa liturgie de la victoire pascalle comme la véritable « fête impériale », celle du Christ-Kyrios, selon que l'exprime de nouveau Éphrem dans des strophes qui, du point de vue du genre littéraire, relèvent de l'*épinikion* :

Peuples, louez en cette fête le Premier-né de toutes fêtes [...].
Peuples rachetés, louez le Rédempteur de tous en sa Nativité [...].
Chantons du Premier-né les exploits en sa Fête !

Béni soit-il de nous avoir rendus dignes de le fêter¹⁴⁷ !

Heureuse es-tu, Église, car voici que retentit en toi

La grande fête, la solennité du Roi ! [...]

Heureuses tes portes : elles se sont ouvertes, mais sans contenir l'affluence.

Heureux tes parvis : ils se sont déployés, mais à la foule n'ont pas suffi.

En toi tonnent les Nations¹⁴⁸...

Invitatoires et exclamations : l'accueil de la fête

Comme nous l'avons déjà relevé, un important système de fêtes s'est mis en place au cours des IV^e et V^e siècles, d'où le volume notoire que représente, dans l'ensemble de la production homilétique des Pères, à côté des commentaires scripturaires suivis et des discours à visée dogmatique ou polémique, la prédication proprement festale à travers laquelle ils apparaissent non seulement, par obligation pastorale, comme les indicateurs¹⁴⁹ attirés de la fête, mais encore, par don théologique et spirituel, comme de véritables « entraîneurs » qui l'orchestrent et lui font battre son plein. En tête de leur communauté, ils sont pour ainsi dire les premiers à l'accueillir, à l'introduire, à la nommer. On pourrait s'appliquer à relever chez les Pères tout un art de faire fête à la Fête, une Fête désormais personnifiée à cause de son principe personnel qui est le Christ. Il existe en somme tout un *adventus* de la Fête, lequel fait déjà l'objet d'une célébration. Nous commencerons par quelques exemples de titulature, car celle-ci est à elle seule éminemment

révélatrice du statut de la nouvelle « fête impériale » et de ses différentes attaches généalogiques. Voici comment Grégoire de Nazianze entonne la fête de Pâques 385 :

Pâques du Seigneur ! Pâques ! Et je le répète encore en l'honneur de la Trinité : Pâques ! C'est la fête des fêtes et la solennité des solennités (ἐορτῶν ἐορτὴ καὶ πανήγυρις πανηγύρεων), fête qui surpasse toutes les fêtes, non seulement les fêtes humaines (ἀνθρωπικαί) qui se tiennent à ras de terre, mais déjà celles qui appartiennent au Christ lui-même et que l'on célèbre pour lui, comme le soleil éclipe les étoiles. Belle fut sans doute la journée d'hier avec ses vêtements blancs, avec la procession aux flambeaux (φωταγωγία) que nous avons formée en privé et en public ; tout le genre humain, ou peu s'en faut, et tous les dignitaires, ont irradié la nuit de leur feu imposant : c'était une image de la grande lumière ; la lumière céleste qui se répand d'en haut comme une torche, illuminant le monde entier de ses beaux rayons ; la lumière supracéleste des anges qui appartiennent à la première nature lumineuse, la première après la Première, pour autant qu'elle y prend sa source ; la lumière de la Trinité à partir de laquelle toute lumière consiste, parcelle de la Lumière indivisible et tirant d'elle son prestige. Mais aujourd'hui est jour plus beau encore et plus lumineux [...] Ô Pâques ! Grande et sainte fête qui purifies le monde entier ! Je veux m'adresser à toi comme à un être vivant (ἔμψυχος) ! Ô Verbe de Dieu ! Lumière, Vie, Sagesse et Force ! Je me réjouis de tous tes noms¹⁵⁰.

L'expression « fête des fêtes et solennité des solennités » a valeur de symbole dans la mesure où, conjoignant les deux termes grecs traditionnels de la fête (ἐορτή et πανήγυρις), elle les élève pour ainsi dire au carré dans une formule superlative

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

réaliser¹⁷⁶, l'exercice personnel et ascétique trouvant ainsi son fondement dans l'acte communautaire et liturgique de l'anamnèse proprement dite. Mais revenons à la « philosophie ». Jean Chrysostome est bien proche de Grégoire lorsque, dans une homélie appartenant à la période antiochienne de sa carrière (également pour la fête du Baptême du Christ), il écrit en usant de la même formule que lui :

Eh bien ! Tirons un peu la substance de la présente fête (φέρε τι περί της παρούσης έορτης φιλοσοφήσωμεν). Beaucoup en effet célèbrent (άγουσι) des fêtes, en savent les noms, mais ignorent les thèmes (ύποθέσεις) d'où elles ont pris naissance¹⁷⁷.

En l'occurrence, la φιλοσοφία que Jean tire est d'abord un long développement sur « l'épiphanie » du Seigneur, événement célébré ce jour-là ; mais de manière bien significative, c'est sur des considérations d'orthopraxie sacramentelle que l'homélie va se conclure, puisque Jean va traiter finalement de la révérence avec laquelle il convient de s'approcher de l'eucharistie. À son point ultime, la φιλοσοφία extraite de la fête apparaît donc comme une certaine expression normative quant à la manière de célébrer la fête : c'est en somme une éthique de la fête. Célébrer correctement la fête – et là se manifeste le cachet propre à la fête chrétienne –, c'est avant tout la célébrer dans la rectitude morale. Jean Chrysostome, derechef, est on ne peut plus clair à ce sujet :

Ce n'est pas le moment (καιρός) qui fait la fête, mais la conscience pure ; la fête, en effet, n'est rien d'autre que la joie (εύφροσύνη¹⁷⁸) ; or la joie pneumatique et spirituelle (πνευματικὴν καί νοεράν), rien d'autre ne la produit sinon la conscience des bonnes œuvres ; celui qui a une bonne

conscience et de telles œuvres peut festoyer (έορτάζειν) toujours¹⁷⁹.

De même, lorsqu'il analyse les composantes de la joie pascale, Jean écrit :

Ce n'est pas tant la fin de l'effort et des sueurs que nécessitent les jeûnes qui procure la joie (εὐφραίνει) que le fait d'aborder cette sainte fête avec une conduite droite (μετὰ κατορθώματος) et une couronne resplendissante qui jamais ne se flétrira¹⁸⁰.

Le κάτορθωμα, « action droite », trait de vertu, relève d'un outillage conceptuel plus particulièrement stoïcien, semble-t-il¹⁸¹. Mais l'expression de la citation précédente, « festoyer toujours », nous oriente vers un autre aspect capital des choses.

Toute la terre, toute la vie

Comme s'il avait sous les yeux quelque Christ absidial, et avec le dessein d'entraîner son vieux maître bordelais dans la radicalité de sa propre conversion (littéraire aussi bien qu'existentielle), Paulin de Nole écrit à Ausone, dans une lettre-poème :

En dardant du haut du ciel
sa lumière éclatante dans nos cœurs,
il (le Christ) nettoie la jachère de notre corps malade
et met à neuf l'état de notre esprit ;
il épuise tout ce qui nous plaisait jadis,
mettant de chastes délices à la place ;
entier, il réclame par droit seigneurial

et nos cœurs, et nos bouches, et nos temps tout entiers¹⁸².

Pareil manifeste des temps nouveaux est tout à fait remarquable en ce qu'il désigne conjointement trois domaines que la « seigneurie » du Christ, principe d'inspiration et de pensée, est en passe d'investir, au moins dans l'esprit de ceux qui entendent la promouvoir et la traduire en des formes concrètes, moins dans des formes absolument nouvelles, au demeurant, que dans des formes anciennes surdéterminées (car, autant qu'une nouveauté, la christianisation thématique des formes anciennes est un moyen de garantir et de célébrer leur pérennité, dans la continuité d'une histoire qui, loin d'être reniée, est reconnue comme un vecteur récurrent de modèles¹⁸³). *Et corda et ora et tempora*. Il existe désormais un nouveau « sentiment religieux », un nouveau champ d'expression, une nouvelle manière de passer le temps ; il existe désormais une sensibilité chrétienne, un langage chrétien, une temporalité chrétienne. On reconnaîtra volontiers dans les « bouches » le symbole d'un parler liturgique dont le poète lance ici le programme et qui est tout à la fois celui de l'*oratio* chrétienne (l'homélie) et du *carmen* chrétien (l'hymne)¹⁸⁴. Une émotion dont le Christ est le motif, un discours dont le Christ est la matière, un temps dont le Christ est l'architecte : autant d'ingrédients de la fête nouvelle (*casta uoluptas*). Parce que le Christ prend tout, la fête chrétienne aussi prend tout : à cet égard, elle est bien « impériale ». À tous égards, c'est à une totalité qu'elle prétend. Et pour commencer, encore qu'elle soit célébrée par telle église particulière et en telle ville, c'est toute l'Église qu'elle concerne et mobilise, en vertu d'un universalisme qui s'exprime déjà dans les Psaumes (Ps 95, 1; 97, 4; 116; 149, 1) et que ceux-ci, insérés en liturgie, orchestrés par la prédication, contribuent à éveiller et à entretenir dans la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Maintenant (νῦν), c'est la solennité de la « Théophanie » ou encore de la Nativité [...] Telle est pour nous la solennité, telle est la fête que nous célébrons aujourd'hui (σήμερον) : c'est la venue de Dieu chez les hommes, afin que nous partions pour nous rendre chez Dieu²¹¹.

La sainte journée des Lumières que nous avons atteinte et que nous avons obtenu de célébrer aujourd'hui prend son origine dans le baptême de mon Christ [...] Honorons aujourd'hui le baptême du Christ et célébrons la fête avec dignité (καλῶς)²¹².

La publication et l'explication de l'aujourd'hui font véritablement partie du ministère pastoral et de la chorégie oratoire qui lui est assortie. À ce titre déjà, elle est bel et bien une « liturgie », au sens antique. Mais c'est de toute évidence avec Léon le Grand et en lien avec sa sensibilité globale à la portée sacramentelle du temps, que l'*Hodie* liturgique acquiert toute sa stature et se pense théologiquement. Il nous suffira de relever quelques exemples significatifs, tant dans le corpus noélique que dans le corpus pascal de la prédication léonienne. Ainsi l'*Hodie* fait-il volontiers figure d'*incipit* ; accompagné d'une invitation à la joie, de facture elle-même quasi liturgique, il place tout le propos homilétique et toute la célébration sous le signe de l'actualité :

Notre Sauveur, bien-aimés, est né aujourd'hui, réjouissons-nous²¹³ !

Actualité qui fait ailleurs l'objet d'un long développement :

C'est tous les jours, bien-aimés, et à tout moment que se présente à l'esprit des âmes fidèles occupées à méditer les

choses de Dieu, la pensée de la venue de notre Seigneur et Sauveur né d'une mère vierge ; l'âme en est excitée à louer son Créateur, et, que ce soit au milieu des pleurs de la supplication, au milieu des exultations de la louange, ou dans l'oblation du sacrifice, il n'est rien sur quoi elle fixe plus fréquemment et avec plus de foi son regard spirituel que cette vérité que Dieu, Fils de Dieu, engendré par un Père qui lui est coéternel, est aussi né d'un enfantement humain. Mais cette naissance, qui doit être adorée au ciel et sur la terre, aucun jour plus que celui-ci ne nous l'enseigne et ne frappe plus directement nos sens de l'éclat de cet admirable mystère, du fait qu'une lumière nouvelle brille dans les éléments eux-mêmes. Car ce n'est pas seulement notre mémoire, mais en quelque sorte aussi nos yeux qui contemplent l'entretien de l'ange Gabriel avec Marie étonnée, et la conception par l'opération de l'Esprit Saint, aussi admirable dans sa promesse que dans la foi qui l'accueille. Aujourd'hui, en effet, l'Auteur du monde est né d'un sein virginal [...] Aujourd'hui le Verbe de Dieu s'est montré revêtu de chair [...] Aujourd'hui des bergers ont appris par les paroles des anges qu'un Sauveur était né dans la substance de notre corps et de notre âme²¹⁴.

On aura remarqué, dans ce dernier texte, l'usage litanique de *l'Hodie* qui infléchit l'homélie du côté de l'hymne, comme il arrive souvent dans le discours festal des Pères. Essentiellement épiphannique (de quelque incidence liturgique majeure qu'il s'agisse), « Aujourd'hui » arrive – *adventus* – en apportant avec lui, non seulement une grâce ordinaire, si l'on peut dire, de contemplation théologique (*intuitus*), mais une grâce, en l'occurrence exceptionnelle, de vision directe qu'entretient très particulièrement l'audition communautaire de la Parole :

De grandes réalités sont manifestées par le retour des jours saints et par les pages de l'évangile de vérité, si bien que la Pâque du Seigneur n'est plus tant un événement passé qu'il convient de rappeler qu'un fait présent qu'il faut honorer²¹⁵.

Grâce auditive donc aussi, car la Fête sonne dans l'oreille et, de là, passe au cœur pour y demeurer :

Ce que l'ange du Seigneur annonça aux bergers qui veillaient à la garde de leur troupeau a aussi rempli nos oreilles ; et si nous veillons sur les brebis du Seigneur, c'est que nous gardons dans l'oreille de notre cœur les paroles divinement proférées, comme si c'était encore dans la fête d'aujourd'hui qu'il nous était dit : « Voici, je vous annonce une grande joie²¹⁶. »

Ce qui est actuel, ce qui se livre dans l'*Hodie* liturgique, ce qui est, en définitive, l'Aujourd'hui même, c'est le Mystère comme Œuvre et comme Énergie, énergie que Léon le Grand exprime à travers le terme *uirtus*, dans un texte tout à fait remarquable où il explicite la nature du lien entre le jour historique de l'adoration des mages et le jour de la fête liturgique de l'Épiphanie :

Ce jour, en effet, n'est pas si complètement révolu que soit passée avec lui la vertu (*uirtus*) alors révélée de l'action (*opus*) divine, et que, de l'événement (*res gesta*), rien d'autre ne soit venu jusqu'à nous qu'un bruit glorieux (*fama*) que notre foi accueille et que notre mémoire (*memoria*) célèbre ; le don (*munus*) de Dieu, au contraire, se multiplie, et même chaque jour, notre temps expérimente (*experiri*) tout ce qui eut alors son commencement²¹⁷.

Autrement dit, l'aujourd'hui de la fête liturgique possède

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

regard ne se porte sur ces fastes de la solennité intérieure (*sollemnitatis internae festa*) et, dans l'intime de leur cœur, point d'aile contemplative qui les soulève. Ils sont les esclaves des seules choses visibles ; ils n'entendent rien, au-dedans, de cette douceur céleste, parce que le vacarme des affaires du siècle bouche l'oreille de leur cœur et les rend sourds²⁴⁶.

On remarquera ici l'importance de l'ouïe spirituelle qui ne laisse pas de rappeler Augustin ; la Fête s'entend de loin ; elle se goûte au-dedans aussi, puisque aussi bien elle n'est pas autre chose, en sa réalité la plus simple, que la vie même de Dieu dans l'homme et de toute sa Cité avec lui. Car il en va au fond comme si toute la Cité de Dieu (la *frequentia*) se passait à l'intérieur de chaque élu, comme si chacun était le point focal de la Fête et le centre de son cercle. De même que, selon une analogie établie ailleurs par Grégoire, certains lieux ou certaines incidences liturgiques recevaient les vocables de « Saint des saints » ou de « sabbat de sabbats », à cause de la solennité particulière qui leur était attachée, le livre biblique qui évoque la relation la plus intime de l'âme avec Dieu porte le titre de « Cantique des cantiques » :

Les *Cantiques des cantiques* expriment certaine réalité secrète et une solennité plus intérieure (*sollemne interius*). Ce secret ne se laisse pénétrer que par l'intelligence des significations cachées ; en effet, si on s'en tient aux sens extérieurs des mots, il n'y a pas de secret²⁴⁷.

Autrement dit l'exercice personnel de cette *lectio divina* (dont Grégoire est le grand initiateur) devient lui-même *sollemnitas*, dans la mesure où il favorise l'intériorisation de la Parole de Dieu et introduit dans son intimité amoureuse. La joie véritable provient donc toujours d'une certaine réalité plénière et

béatifiante dont l'homme – comme l'ange – contemple l'avènement et la présence au-dedans de lui-même, en vertu d'une sorte d'introversion optique propre à la vue spirituelle : *internae contemplationis gaudia*, les « joies de la contemplation intérieure²⁴⁸ ». Nous ne saurions mieux conclure, en tout cas, non seulement cet aperçu sur la *sollemnitas* grégorienne, mais tout le chapitre qui nous y a conduit, qu'en citant un peu longuement l'homélie où Grégoire commente la péricope johannique du Bon Pasteur ; comme à l'ordinaire, nous mettons en gras dans le latin tous les termes qui intéressent notre thématique :

Ses brebis trouveront donc des pâturages, parce que quiconque le suit d'un cœur droit se nourrit aux prairies toujours vertes de l'éternité. Les pâturages de ces brebis, que sont-ils, sinon les joies éternelles d'un paradis qui ne cesse de verdoyer ? Car les pâturages des élus, c'est là, présente, la face de Dieu ; la contemplant sans cesse, l'âme est rassasiée sans fin de l'aliment de vie. Dans ces pâturages, ils ont goûté la joie de se rassasier de l'éternité, ceux qui ont échappé désormais aux trompeuses séductions du temps. Là, les chœurs des anges et leurs hymnes ; là, l'assemblée des habitants de la cité d'en-haut ; là, la douce fête du retour pour les pèlerins après la dure fatigue de la route ; là, les chœurs inspirés des prophètes ; là, juge du monde, le collège des apôtres ; là, l'armée victorieuse d'innombrables martyrs, d'autant plus joyeuse là-haut qu'elle a été plus durement éprouvée ici-bas ; là, la fermeté des confesseurs, consolée par la récompense reçue ; là, les hommes de foi, dont la volupté du siècle n'a pu amollir la mâle vigueur ; là, les saintes femmes, victorieuses à la fois du monde et de leur sexe ; là, les enfants dont le sens du devoir a été audessus de leur âge ; là, les vieillards, affaiblis par les ans, mais que n'a pas abandonnés le

courage au travail. Cherchons donc, frères, ces pâturages où nous pourrions avoir part aux solennelles réjouissances de tels concitoyens. Que l'allégresse même de la fête nous convie. Sûrement, si le peuple se rendait en foule à quelque foire, accourait pour la dédicace de quelque église solennellement annoncée, nous nous hâterions tous de nous y trouver ensemble, chacun s'arrangerait pour être là, et se croirait gravement frustré s'il ne voyait pas la liesse commune de cette grande solennité. Voici que dans les cieux les élus, leurs habitants, sont en liesse ; tous, se rencontrant, se félicitent les uns les autres. Et nous, cependant, avec notre tiède amour de l'éternité, nous ne brûlons pas de désir, nous ne cherchons pas à prendre part à pareille fête ! Nous sommes privés de ces joies, et nous sommes heureux ! Réchauffons donc notre cœur, frères ; que notre foi retrouve sa chaleur pour ce qu'elle a cru ; que nos désirs s'enflamment pour ce qui est là-haut. Aimer ainsi, c'est déjà être en marche. Qu'aucune difficulté n'arrête notre route vers la joie de la fête intérieure : si quelqu'un désire aller vers un but, jamais les difficultés du chemin ne modifient son désir. Que jamais succès flatteur ne nous séduise : fou le voyageur qui, apercevant sur son chemin de belles prairies, oublie où il va. Que de tout son désir le cœur soupire donc après la patrie d'en-haut ; qu'il ne convoite rien en ce monde, sûr qu'il le quittera bientôt. Si nous sommes les brebis du pasteur divin, ne nous attachant pas aux charmes du chemin, nous serons au terme rassasiés dans les pâturages éternels²⁴⁹.

Une certaine concentration de vocabulaire usuel chez Grégoire fait de ce texte un véritable spécimen de sa « façon » à la fois littéraire et spirituelle. On remarquera, à la pointe de tout ce passage, ce qui s'apparente à une maxime, *Amare iam ire est*, comme du reste *Amor ipse notitia est*, cité plus haut. La

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rapprochement fait par les érudits anciens, comme Varron (voir note 51), entre *fās* et *fāri*.

60. Voir G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 101-103 ; P. BOYANCÉ, *Études sur la religion romaine*, Rome, 1972, p. 110-111.

61. Voir G. DUMÉZIL, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952, p. 130 ; H. FUGIER, *op. cit.*, p. 176-179 ; D. PORTE, *Le prêtre à Rome*, 1995, p. 29-31 ; Ph. BORGEAUD et F. PRESCENDI, « Religion et polythéisme dans l'Antiquité », dans *Religions antiques. Une introduction comparée*, Ph. Borgeaud et F. Prescendi (éds), Genève, 2008, p. 13 et 24.

62. À propos du Canon romain et de sa recension dans le gélasien ancien, Christine MOHRMANN écrit : « Cette verbosité d'une précision juridique n'était pas une innovation de la prière chrétienne, mais nous la retrouvons dans la prière romaine païenne : c'est un procédé romain très ancien que cette recherche de l'ampleur, de la verbosité et de la précision juridique qui cadrent si bien avec la *grauitas Romana*, mais qui révèle en même temps une scrupulosité poignante envers les forces célestes de la part de cet ancien peuple d'agriculteurs. » (« Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon romain », *VigChr* 4, 1950, p. 11).

63. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, p. 535 ; sur les deux distinctions *fasti/nefasti* et *festi/profesti*, voir p. 535-537.

64. Le grammairien FESTUS commet donc un contresens, au regard de cette conception archaïque, lorsqu'il établit l'équivalence suivante : *fasti enim dies festi sunt* (78, 5). Mais chez CICÉRON, à une époque où cette conception s'est déjà brouillée, le *dies festus* entre dans les *fasti* (calendrier), comme l'atteste le passage suivant : *Etiam hercule illud in Syracusanis merito reprobaretur, si, cum diem festum ludorum de fastis suis sustulissent celeberrimum et sanctissimum...* (*Contre Verrès*, II, 4, 151).

65. Voir CICÉRON, *À son frère Quintus*, III, 8, 3 ; *Des Lois*, II, 22 ; POLYBE (XXI, I, 2) et PLUTARQUE (*César*, XXI, 1) emploient le verbe σχολάζειν.

66. Voir CICÉRON, *Pour Archias*, 13 : *quantum ad festos dies ludorum celebrandos, quantum ad alias uoluptates et ipsam requiem animi et corporis conceditur temporum* ; à rapprocher de l'ἀνάπαυλα dont nous avons vu plus haut qu'elle est solidaire de l'ἑορτή.

67. Voir G. DUMÉZIL, *op. cit.* p. 540.

68. Voir PLAUTE, *Les Captifs*, 770 ; CICÉRON, *Sur l'Orateur*, 2, 219 ; l'adjectif *festiuus*, « gai, amusant, divertissant », qualifie le lieu (PLAUTE, *Le soldat fanfaron*, 83), les personnes (*festiuum caput*, terme d'amitié, TÉRENCE, *Les Adelphe*s, 261), le style (CICÉRON, *Sur l'Orateur*, 3, 100).

69. Déjà chez PLAUTE, *Poenulus*, 584 ; voir encore HORACE, *Odes*, II, 13,

1 ; TACITE, *Annales*, XIV, 12.

70. On se souviendra que *templum* et *tempus* appartiennent à une même racine dont le sens fondamental est « couper, découper » ; sur le *templum*, dans son acception primitive, voir G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 310-312.

71. La fête est une *diuina institutio*, pour user du vocabulaire de Lactance ; sans doute Jésus n'a-t-il pas expressément institué de fête nouvelle, mais il a donné à ses disciples l'ordre de perpétuer le « mémorial » de sa passion (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24) ; l'Église a reconnu très tôt la propriété « dominicale » du premier jour de la semaine : « jour du Seigneur ».

72. Voir P. BOYANCÉ, *Études sur la Religion romaine*, Rome, 1972, p. 91-103 : « Fides et le serment » ; p. 105-119 : « *Fides romana* et la VI^e internationale » ; p. 135-152 : « Les Romains, peuple de la *Fides* » ; sur la notion christianisée, voir Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, Rome, 1976, chapitre IV, p. 298-301.

73. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, p. 296 ; voir tout le chapitre VII, p. 295-329.

74. Voir DELL, p. 1118.

75. H. FUGIER, *op. cit.*, p. 309.

76. Voir un passage très significatif dans TITE -LIVE, *Histoire romaine*, XXVII, 23, 5-7, à propos de la réglementation des Jeux apollinaires.

77. Les deux adjectifs fonctionnent du reste souvent ensemble ; ainsi CICÉRON, *Contre Pison*, 51 : *eos dies qui quasi deorum immortalium festi atque sollemnes apud omnis sunt adventu meo redituque celebrati*.

78. On a aussi le pluriel *sollemnia* : SUÉTONE, *Néron*, 34 : *euocauit ad sollemnia Quinquatruum simul celebranda*.

79. AULU -GELLE, *Nuits attiques*, II, 24, 14 ; DIGESTE (Justinien), XXVI, 8, 19 ; voir la définition qu'en donne AUGUSTIN, *Sermon 267*, 1, PL 38, 1229-1230 : *Ideo enim solemnitas celebratur, ne quod semel factum est de memoria deleatur. Solemnitas enim ab eo quod solet in anno nomen accepit*.

80. Le caractère institutionnel du *sollemne* est très net : voir CICÉRON, *Tusculanes*, I, 113 : *sollemne et statum sacrificium* ; TITE -LIVE, à propos des *Lupercalia*, I, 5 : *sollemne allatum ex Arcadia instituisse* ; à propos des *Consualia* : I, 9 : *Romulus [...] ludos ex industria parat Neptuno equestri sollemnia ; Consualia uocat. Indici deinde finitimis spectaculum iubet ; quantoque apparatu tum sciebant aut poterant concelebrant, ut rem claram expectatamque facerent*. On notera le lien établi entre *sollemne* et *spectaculum*, *apparatus* : TITE -LIVE reporte vraisemblablement sur une

époque archaïque les manières de son temps. À propos du rite apotropaïque du clou, VII, 3 : *ad dictatores, quia maius imperium erat, sollemne clauī figendi translatum est* ; IX, 34 : *Paenitet enim, quod antiquissimum sollemne, et solum ab ipso, cui fit, institutum deo, ab nobilissimis antistitibus eius sacris ad seruorum ministerium religiosus censu deduxisti*. Au principe du *sollemne*, institution divine et législation civile se confortent mutuellement ; le *sollemne* requiert par ailleurs une *maiestas* chez ceux qui l'accomplissent. Sur la *maiestas*, voir H. FUGIER, *op. cit.*, p. 209 s.

81. Voir en particulier l'évocation du *Nauigium Isidis*, ou πλοιαφέσια, en *Métamorphoses*, XI, 16, 6.

82. CICÉRON, *Pour Murena*, 1, trad. A. Boulanger, éd. Les Belles Lettres, *Discours*, t. 11, Paris, 1943, 30 : *Quod precatus ab dis immortalibus sum, iudices, more institutoque maiorum, illo die quo auspicato comitiis centuriatis L. Murenam consulem renuntiaui ut ea res mihi, fidei magistratuque meo, populo plebique Romanae bene atque feliciter eueniret, idem precor ab isdem dis immortalibus ob eiusdem hominis consulatum una cum salute obtinendum et ut uestrae mentes atque sententiae cum populi Romani uoluntatibus suffragiisque consentiant eaque res uobis populoque Romano pacem, tranquillitatem, otium concordiamque adferat. Quodsi si illa **sollemnis** comitorum precatio consularibus auspiciis consecrata tantam habet in se vim et religionem quantam reipublicae dignitas postulat, idem ego sum precatus ut eis quoque hominibus quibus hoc consulatus me rogante datus esset ea res fauste, feliciter prospereque eueniret.*

83. Voir l'*antiquissimum sollemne* de TITE -LIVE, *Histoire romaine*, IX, 34.

84. Voir Ph. BORGEAUD et F. PRESCENDI, *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève, 2008, p. 22-23.

85. On ne saurait rester insensible au fait que *Pax* et *Concordia* figureront dans l'onomastique des lieux de culte chrétiens : voir M.-Y. PERRIN, « Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps », *HC2*, p. 612 ; sur la *concordia* nouvelle, symbolisée et réalisée à Rome par les apôtres Pierre et Paul, voir Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, p. 1590-1596.

86. Voir D. PORTE, *op. cit.* p. 10-16, 165-181.

87. Ces Jeux représentent, au jugement d'Huguette FUGIER (*op. cit.*, p. 328-329), une figure exemplaire de la fête qu'elle met en parallèle avec la fête isiaque d'Apulée pour montrer la spécificité de chacune et leur complémentarité ; c'est cet épisode virgilien, simplement évoqué, qui lui fournit une transition avec le chapitre suivant de son étude, lequel a pour objet la *pietas* comme « expérience de l'histoire » (p. 332-369) ; *pietas* que,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

castae uoluptatis uice

totusque nostra iure domini uindicat et corda et ora et tempora.

183. Voir l'argument majeur de la prosopopée que PRUDENCE met dans la bouche de Rome, *Contre Symmaque*, II, 659, éd. Les Belles Lettres, t. 3, p. 181 : *Mihi longa dies aliud parit aeuum* (« Ma longue carrière me procure une nouvelle existence »).

184. Là où Mélibée faisait « résonner les forêts du nom d'Amaryllis » (*resonare Amaryllida siluas*, VIRGILE, *Bucoliques*, I, 5), PRUDENCE s'estime assez heureux, au terme de son œuvre (*Épilogue*, 34, éd. Les Belles Lettres, t. 4, p. 218), s'il a fait « retentir le Christ » : *iuuabit ore personasse Christum*. PAULIN DE NOLE invite Jovius à renouveler sa matière poétique en la fondant sur les Écritures et en se laissant inspirer par le Christ : *sacris tua carmina libris/condere teque dei flammatum numine Christi/ora soluturum* (*Poèmes*, XXII, 1-3, CSEL 30, p. 186). Voir J. FONTAINE, « La poésie comme art spirituel : les projets poétiques de Paulin et de Prudence », dans *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, p. 143-160.

185. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps CXLIX*, 2-3, CCSL 39, p. 2179-2180 : *Omnis terra cantat canticum nouum. Qui cum omni terra non cantat canticum nouum, dicat quod uult, linguis sonet Alleluia, dicat tota die, dicat tota nocte ; non ualde aures meae inclinantur ad uocem cantantis, sed quaero mores operantis. Interrogo enim et dico : Quid est quod cantas ? Respondet : Alleluia. Quid est, Alleluia ? Laudate Dominum. Veni, simul laudemus Dominum. Si tu laudas Dominum et ego laudo Dominum ; quare in discordia sumus ? Caritas laudat Dominum, discordia blasphemat Dominum [...] « Cantate Domino canticum nouum, laus eius in ecclesia sanctorum ».* *Haec est ecclesia sanctorum, ecclesia frumentorum toto terrarum orbe diffusorum ; per agrum Domini seminata, quod est hic mundas [...] Ager Domini mundus est, non Africa [...] Ergo ecclesia sanctorum, ecclesia catholica est.*

186. ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur la Résurrection*, II, 2, 4, 8, 10, CSCO 248, p. 82-84 ; la fête, avec l'hymne qui l'accompagne et la soutient, est une épiphany particulière de la cité, dans un moment de représentation et de mobilisation exceptionnelles ; elle la conforte dans son identité comme dans sa tradition ; en ce sens, elle a bien, au sens originel, une fonction « politique » : voir F. CASSINGENA -TRÉVEDY, « Les « Confessions » poétiques d'ÉPHREM DE Nisibe », *Muséon* 121 (1-2), 2008, p. 57-59.

187. Car c'est bien cette assomption pacifiante du créé par l'action liturgique que l'on déchiffre sous les prières universelles ou les intercessions qui, en maintes anaphores, sollicitent un heureux tempérament des saisons et de

riches récoltes : voir VICTORIN DE POETOVIO, *La construction du monde*, 3, SC 423, p. 140-141 (*tempora salubria, tranquilla*); CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, VIII, 12, 48, SC 336, p. 204-205 (εὐκρασία, εὐφορία); CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, V, 8, SC 126^{bis}, p. 156-157 (εὐστάθεια); ANAPHORE DE BASILE DE CÉSARÉE, Hänggi-Pahl, *Prex eucharistica*, p. 242-243 (la « couronne de l'année »).

188. Un billet de VENANCE FORTUNAT à Radegonde atteste l'usage de la décoration florale des autels: *Poèmes*, VIII, 7, 7-10, trad. M. Reydellet, éd. Les Belles Lettres, t. 2, Paris, 1998, p. 150: « Vous, c'est au Christ, non à vous, que vous apportez des parfums et vous offrez ces prémices aux saints parvis. Vous avez recouvert de couronnes multicolores les autels en fête (*altaria festa*), les fleurs nouvelles ornent la table du sacrifice comme les fils d'une broderie... »

189. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Sur la solennité pascale*, 2-3, PG 24, 696-697.

190. Voir H. RAHNER, « Osterlyrik der Kirchenväter », *Schweizerische Kirchenzeitung* 110, 1942, p. 169-172; « Osterlicher Frühling », *Wort und Wahrheit* 4, 1949, p. 241-248; « Österliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandria », dans *Paschatis solemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, Herder, 1959; J. DANIELÉLOU, *Bible et Liturgie*, Paris, 1950, p. 388-395.

191. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 44, 10-12, PG 36, 617-621 (voir H. ALFEYEV, *Le chantre de la Lumière*, p. 177-179). Nous n'avons cité ici qu'un fragment d'une longue *ecphrasis* sur le printemps; la littérature patristique offre d'autres spécimens de ce genre de morceau littéraire qui ne manque pas de modèles dans la littérature antique et hellénistique: voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettre* 10, 1, à Otréios, évêque de Mélitène, SC 363, p. 181-183; sur la coïncidence de Pâques et du printemps, voir encore: CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses baptismales*, 4, 30, PG 33, 492-493; 14, 10, *ibid.*, 836; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettre* 4, à Eusèbe, 1, SC 363, p. 146-148; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres festales*, 2, 3, SC 372, p. 197-203.

192. GAUDENCE DE BRESCIA, *Tractatus* I, PL 20, 845 : *Opportuno tempore Dominus Iesus beatissimus festiuitatem Paschae uoluit celebrari, post autumnii nebulam, post horrorem hiemis, ante aestatis ardorem. Oportebat enim Solem iustitiae Christum et Iudaeorum caliginem, et rigorem Gentilium, ante ardorem futuri iudicii, placida Resurrectionis suae lumine dimouere cunctaque in statum tranquillii primordii reuocare, quae*

fuerant uelamine tetro confusa ab illo principe tenebrarum. Voir encore AMBROISE DE MILAN, *Commentaire sur le Psaume 118, Serm. 6, 15 et 25-26, CSEL 62, p. 116, 121 ; Sur Isaac et l'âme, IV, 35, PL 14, 540 ;* MAXIME DE TURIN, *Homélie 56 (Sur l'Ascension-Pentecôte), 1, CCSL 23, p. 224 ; ZÉNON DE VÉRONE, Tractatus I, 33 (du jour du Seigneur), CCSL 22, p. 84-85 ; Tractatus II, 13 (de la Pâque), ibid., p. 187 ; CHROMACE D' AQUILÉE, Sermon 17, 3, SC 154, p. 272-275.*

193. Voir F. CASSINGENA -TRÉVEDY, « Poétique et mystique du calendrier chez ÉPHREM DE Nisibe », *KBN 3, 2008, p. 1-21.*

194. ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur la Résurrection, IV, 1, 3, CSCO 248, p. 89 ; voir aussi Hymnes sur la Nativité, IV, 29-34, SC 459, p. 82-83 ; XXVII, 16-22, ibid., p. 314-316.*

195. JEAN DAMASCÈNE, *Poèmes, IV (Pour le Dimanche de Pâques), 3, PG 96, 840.*

196. Sur la *renouatio mundi* qui marque la prédication pascale des Pères grecs, Augustin donne la priorité, en cohérence avec sa propre vision théologique, à la *renouatio uitae* : voir R. CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne,* Berne, 1980, p. XXX.

197. Voir H.-I. MARROU, *Christiana tempora,* p. 353-354.

198. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques, I, 10, SC 126^{bis}, p. 101-103.*

199. AUGUSTIN sait pertinemment que les nouveaux baptisés ne reviendront à l'église qu'aux grandes fêtes, comme il l'exprime vers 393 dans la Basilica Maior d'Hippone : *Fratres mei, omnes qui ituri estis ad domos uestras et ex hoc uix nos uidebimus nisi per aliquam solemnitatem (Serm. 259, 4, PL 38, 1199).* La mélancolie qui se devine chez le pasteur devant le caractère épisodique de la pratique postbaptismale est plus explicite encore chez JEAN CHRYSOSTOME : voir *Homélie 1 sur la Pentecôte, 1, PG 50, 453.*

200. AUGUSTIN, *Sermon 172 Appendice (sur l'octave de Pâques), 1, PL 39, 2075 : Paschalis solemnitas hodierna festiuitate concluditur, et hodie neophytorum habitus commutatur : ita tamen, ut candor qui de habitu deponitur, semper in corde teneatur [...] Ad omnes quidem pertinet sermo, quos cura nostra complectitur ; uerumtamen hodie terminata sacramentorum solemnitate, uos alloquimur, nouella germina sanctitatis, regenerata ex aqua et Spiritu Sancto ; germen pium, examen nouellum, flos nostri honoris et fructus laboris, gaudium et corona mea, omnes qui statis in Domino.* Pour l'identification de ce sermon, voir P.P. VERBRAKEN,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

liturgie suscite et développe un certain *affectus fidei*; troisièmement le plan éthico-existential, autrement dit comment, du point de vue de la cohérence chrétienne, la participation liturgique appelle sa mise en œuvre à travers une vie véritablement évangélique. En somme, l'expérience liturgique mise en valeur par les Pères a une triple perspective: théologique, mystique, éthique, les trois composantes demeurant bien sûr intimement solidaires. Nous nous souviendrons plus que jamais, en cette dernière étape de notre recherche, que ce terme exprès d'« expérience » liturgique a été pour ainsi dire dédicacé et consacré, à l'âge patristique lui-même, par Léon le Grand, dans ce sixième sermon pour l'Épiphanie où, avec un bonheur particulier et le premier, semble-t-il, il a énoncé la loi d'une expérience communautaire et actualisante, induite par la célébration:

[...] le don de Dieu se multiplie, et, même chaque jour, notre temps expérimente (*cum nostra experiantur tempora*) tout ce qui eut alors son commencement¹.

Car il faut le redire ici, plutôt que d'ordre psychologique, c'est-à-dire telle que la recherche et la pensée spontanément le subjectivisme moderne, cette expérience est d'ordre théologal, sacramentel, ecclésial : elle s'identifie, en définitive, à cette « participation » dont nous avons reconnu dès le principe les expressions et le sens.

Sans doute conviendrait-il de tout ramener, à cet égard, sous le chef de cette dimension pneumatologique qui marque si profondément l'expérience et l'expression paléochrétiennes du mystère eucharistique dans ses deux pôles corrélatifs que sont alors, avec une particulière netteté, l'épiclese et la communion. Car, d'un point de vue théologique plus encore que

chronologique, l'épiclese, dotée de toute son extension ecclésiale (sur les offrants et sur les oblats), apparaît bien comme le « moment » fort et structurant de l'expérience liturgique ancienne², comme nous l'avons déjà constaté sur pièces à propos de la crainte propre à la démarche d'accès. À travers l'Action eucharistique, les concélébrants font ensemble une expérience de l'être-à-l'œuvre et de la *trans-scendance* de l'Esprit³ qui se traduit à l'envi, dans le domaine oriental surtout, par la métaphore du feu :

Dans Ton Pain se cache l'Esprit qui n'est pas comestible ;
Dans Ton Vin demeure le Feu qui ne se boit pas ;
L'Esprit dans Ton Pain, dans Ton Vin le Feu :
Miracle singulier que nos lèvres ont reçu !

Lorsque sur terre, chez les mortels, le Seigneur descendit,
Il fit d'eux une création nouvelle, comme des anges ;
Du Feu et de l'Esprit il fit en eux mélange
Pour qu'invisiblement ils soient Feu et Esprit.

De la braise, le séraphin n'approcha point les doigts ;
Seules l'ont effleurée les lèvres d'Isaïe (Is 6, 6-7)
Qui ne l'a point saisie, qui ne l'a point mangée :
À nous, par le Seigneur, l'un et l'autre est donné !

Aux anges spirituels, c'est un repas carné
Qu'Abraham présenta. Ils mangèrent (Gn 18, 6-8). Prodiges
nouveaux :
Notre-Seigneur, plus grand, à des êtres charnels
Donne l'Esprit à boire et le Feu à manger !

Feu et Esprit dans le sein qui T'a enfanté !

Feu et Esprit dans le fleuve où Tu fus baptisé !

Feu et Esprit dans la Piscine !

Dans le Pain et la Coupe, Feu et Esprit Saint⁴ !

Et c'est ainsi qu'après le vert et le bleu eschatologiques sur lesquels nos regards ont eu déjà tout loisir de se reposer, le rouge vient achever la polychromie de notre mosaïque, si soutenu qu'il est, lui aussi, dans l'impression que nous laisse la fréquentation des textes. Du reste, comme l'explique Grégoire le Grand, en reprenant une fois de plus un élément de la liturgie (le Symbole), l'Esprit est bien Celui qui introduit à l'« expérience de l'invisible », le Maître de l'expérience chrétienne, Dieu donnant l'expérience de Dieu, le Mystagogue par excellence :

Les hommes nés dans la cécité de leur exil, quand ils entendent dire qu'il existe des biens très hauts et invisibles, doutent de leur réalité, car ils ne connaissent que ces pauvres biens visibles parmi lesquels ils sont nés. Voilà pourquoi *le Créateur des biens invisibles et visibles*, le Fils unique du Père, est venu racheter le genre humain et envoyer le Saint-Esprit dans nos cœurs. Ainsi *vivifiés* par lui nous croyons ce que nous ne pouvons pas encore savoir par l'expérience. Dans la mesure où nous avons reçu cet « Esprit, promesse de notre héritage » (Ep 1, 13-14), nous ne doutons plus de la vie des êtres invisibles. Mais quiconque n'est pas encore ferme dans cette confiance doit assurément ajouter foi aux paroles des anciens, parce qu'ils ont déjà une expérience de l'invisible grâce à l'Esprit Saint⁵.

Présence d'esprit

Quelle est la substance de la liturgie, sinon la Parole de Dieu

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la foi, une intelligence capable de percevoir l'enchaînement et la cohérence de ses éléments :

C'est donc avec raison, bien-aimés, que ce jour consacré par la manifestation du Seigneur est honoré dans le monde entier d'une dignité spéciale ; il doit par conséquent briller dans nos cœurs d'un digne éclat, afin que nous vénérions la suite de ces événements non seulement en y croyant, mais encore en les comprenant³⁸.

Soit qu'elle ait un aspect nettement dogmatique, soit qu'elle se fasse plus narrative, la prédication a précisément pour fonction d'éveiller cette intelligence ; Léon emploie souvent le verbe *erudire*, c'est-à-dire « faire sortir de la condition de chrétien élémentaire (*rudis*) » ; nous citerons ici intentionnellement le début et la fin d'un autre sermon sur l'Épiphanie :

Bien-aimés, la raison de la fête d'aujourd'hui n'échappe pas, je le sais, à votre sainteté, et le récit de l'Évangile vous l'a exposée comme de coutume ; cependant, pour que rien ne vous manque de ce que nous vous devons, j'oserai parler de cette fête selon ce que le Seigneur voudra bien m'inspirer ; ainsi, dans la joie commune, la piété de tous sera d'autant plus religieuse que la solennité aura été mieux comprise (*intellecta*) de tous [...] Instruits (*eruditi*) de ces mystères de la grâce divine, bien-aimés, célébrons donc avec une joie éclairée le jour qui est celui de nos prémices et celui où commença l'appel des païens³⁹.

La « joie éclairée » – *rationabile gaudium*⁴⁰ – de la conclusion renvoie subtilement à la « solennité comprise » – *intellecta sollempnitas* – de l'exorde ; cette dernière constitue la formule très heureuse d'un idéal liturgique et pastoral

affectionné par Léon et par bien d'autres Pères, idéal selon lequel c'est l'*intel-ligentia* qui donne à la *pietas* sa substance. Nous ne sommes guère éloignés, ici, de cette φιλοσοφία que Jean Chrysostome invitait pour sa part à tirer des mystères célébrés⁴¹, ainsi que nous l'avons vu plus haut. L'*intellecta sollemnitatis*, en tout cas, c'est la liturgie atteignant son but mystagogique et spirituel, en tant que formatrice hors pair du peuple chrétien ; car, par la vertu de son caractère cyclique et répétitif, celle-ci a pour effet d'inoculer pour ainsi dire le *mysterium fidei* jusque dans la « sensibilité » propre à l'être baptismal, selon que l'exprime le début du cinquième sermon sur l'Épiphanie, rappelant l'argument de la fête :

La fête d'aujourd'hui, vous le savez, bien-aimés, resplendit de la manifestation de notre Seigneur et Sauveur ; ce jour est celui-là même où une étoile, s'avancant devant les trois mages, les conduisait pour qu'ils connaissent et adorent le Fils de Dieu. Si l'on a voulu célébrer chaque année par l'hommage du culte (*honore annuo*) le souvenir de cet événement, c'est afin que, grâce à la reprise incessante du récit évangélique, ce mystère de salut opéré par un prodige s'imprimât toujours davantage dans l'esprit de ceux qui le comprennent⁴².

L'on peut affirmer qu'avec Léon le Grand la temporalité liturgique et l'efficace propre de celle-ci parviennent de façon particulièrement significative à la conscience chrétienne, en même temps qu'apparaît chez lui la notion de « sensibilité » (*sensus*) liturgique.

Il existe en définitive une interaction de la pratique célébrante et de l'intelligence théologique : elle se soutiennent mutuellement. Or ces thèmes importants que nous avons rencontrés chez Léon le Grand, à savoir à la fois l'affinement de

l'intelligence croyante par la vie liturgique et la nécessité d'approfondir la simple participation factuelle par un travail assidu de cette même intelligence, vont se retrouver canonisés dans la prière officielle de l'Église latine. Nous commencerons par le léonien où figurent certains mots-clefs que nous avons déjà mis en valeur. Ainsi *erudire*, surtout au passif : *erudiamur, Domine, quaesumus, his celebritatibus et iuuemur ; piae deuotionis erudiamur adfectu*⁴³. Et surtout *intellectus, intelligere, intelligentia*, dans des demandes significatives comme celles-ci : *intellectum rerum caelestium capiat et profectum ; mysterii salutaris et intellectu proficiamus et cultu ; praesta Domine, quaesumus, ecclesiam tuam [...] intellectu capere quod deuotione sectatur ; quod [...] auribus [...] infudit [...] intelligentiae competentis eruditione capiamus; plebs tua, Domine, sacramentis purificata caelestibus quod sumit intelligat ; praesta [...] sacramentum hoc in ecclesiis tuis indiffidenter intelligi*. On remarquera dans ces exemples les parallélismes *intellectus/cultus* et *intellectus/deuotio*. Et nous terminerons par la postcommunion assignée à la solennité de l'Épiphanie, pièce du grégorien dont on n'a pas manqué de relever la teneur léonienne⁴⁴ : *Praesta, quaesumus Domine Deus noster, ut quae sollemni caelebramus officio, purificatae mentis intellegentiam consequamur*⁴⁵. Cette fois nous avons la mise en couple de *officium* et de *intellegentia* ; cette dernière apparaît du côté de la réception (*consequi*) de l'acte liturgique (*celebrare*).

« *En haut les cœurs !* » La liturgie, trêve au monde

Sans doute y a-t-il quelque artifice à séparer le plan de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Pour poursuivre dans le sens de la métaphore, nous dirions volontiers que la γαλήνη est à la fois un phénomène de surface (la psalmodie bien cadencée) et un phénomène de fond (la paix des cœurs affermis dans l'orthodoxie) ; à tous égards, comme ce texte le suggère par le rapprochement même des termes, la γαλήνη a partie liée avec cette εὐταξία sur laquelle nous nous sommes penchés attentivement, on s'en souvient, dans la première partie de notre étude. La liturgie ne présente à l'extérieur un aspect calme et souriant que lorsqu'elle émane de sujets et, plus encore, d'une communauté dont l'équilibre théologique est bien assuré.

Jean Chrysostome, surtout, aime à comparer les églises à des ports⁷⁵ bien abrités dont les eaux tranquilles contrastent avec les tempêtes du monde profane ; c'est ainsi que la γαλήνη s'oppose directement aux βιωτικά. Voici deux textes :

Ne savez-vous pas que Dieu a fixé les églises dans les villes comme des ports dans la mer, pour que, trouvant là notre refuge contre la tempête et le vacarme des affaires mondaines (βιωτικά), nous jouissions de la plus grande tranquillité (γαλήνη) ? Là en effet, il n'y a point à redouter la grosseur des flots, les tentatives des pirates, les incursions des malfaiteurs, la violence des vents, les assauts des bêtes : c'est un port exempt de tous ces maux ; c'est le port spirituel (λιμὴν πνευματικός) des âmes. Et vous êtes les témoins de ce que je dis ! Qui d'entre vous, n'ouvrant sa conscience, ne trouvera point à l'intérieur (de l'église) une grande paix (ἡσυχία) ? La colère n'importune pas, la passion ne brûle pas, l'envie ne consume pas, l'emportement n'enfle pas, l'amour de la vaine gloire ne corrompt pas, mais toutes ces bêtes sauvages sont tenues en respect, tandis que, comme une sorte d'incantation, les divines Écritures se font entendre et, par l'oreille de chacun, pénètrent jusqu'à son âme et

endorment toutes ces passions déraisonnables. Quel malheur ce serait si ceux qui ont à leur portée un tel mode de vie (φιλοσοφία) ne se rendaient point assidus et ne fréquentaient point cette commune mère de tous, je veux dire l'Église⁷⁶ ?

Comme un port à l'écart des vents et des vagues fournit aux navires qui se mettent au mouillage une grande sécurité (ἀσφάλεια), ainsi la maison de Dieu, arrachant pour ainsi dire ceux qui y pénètrent à la tempête des affaires du dehors, leur offre de se tenir là en grande sérénité (γαλήνη) et sécurité et d'entendre les paroles divines. Cet emplacement est l'assise de la vertu, l'école de la vie parfaite (διδασκαλειον φιλοσοφίας), non pas seulement durant la synaxe, lorsque l'on écoute les Écritures, lorsqu'est dispensé l'enseignement spirituel et que se tient l'assemblée des Pères vénérables, mais en toute autre circonstance : franchis seulement les portes, et aussitôt tu as déposé les soucis du monde (φροντίδας βιωτικός)⁷⁷ !

L'église et la liturgie qui s'y déroule sont donc pour Jean foncièrement étrangères et hétérogènes au monde ; mais la perspective n'est pas uniquement défensive ou autarcique : la liturgie offre à tout le peuple chrétien, de manière positive, un espace-temps propice à l'élimination des passions et à l'apprentis-sage de la vie parfaite, exprimée par le terme φιλοσοφία; elle est en somme pour tous ce que le désert est alors pour les moines. Autant dire en somme que, de manière analogique, la liturgie accède au statut ordinaire d'anachorèse⁷⁸. Dans un tel contexte, la γαλήνη apparaît comme un signe de maturité liturgique, d'ordre rituel autant que spirituel ; résultat de l'assiduité liturgique et de cette sorte de charme qu'opèrent les lieux dès que l'on y pénètre, elle est aussi la disposition que l'on apporte à l'église, comme dans le texte suivant où, avant de

commencer l'exégèse du premier verset de la Genèse, Jean décrit d'entrée de jeu l'attitude spirituelle de l'assemblée qu'il a devant les yeux :

La recherche du plaisir (τρυφή) a disparu ; plus d'orages, plus de tempêtes dans les pensées (λογισμοί), mais le calme (γαλήνη) et une grande paix (ἡσυχία) de l'esprit qui, prenant son essor, se tend pour ainsi dire vers le ciel même et se représente les réalités spirituelles à la place des charnelles⁷⁹...

La γαλήνη n'est guère le fait des assemblées impressionnantes des jours de grande fête, composées de chrétiens occasionnels, mais bien plutôt des assemblées modestes, voire très réduites, qui ne comptent que des fidèles fermement résolus. En ouvrant à l'intention des nouveaux baptisés, au lendemain de la solennité pascale, un commentaire du début des Actes des Apôtres, Jean livre publiquement les considérations pastorales suivantes :

Qu'est-ce qui arrive ? Plus nous avançons dans les fêtes, plus les assemblées se réduisent ! Mais ne perdons pas courage, nous qui sommes là ! Inférieures quant à l'affluence, elles ne le sont point quant à l'empressement ; inférieures quant au nombre, mais pas quant au désir. Elles se réduisent, pour que parmi vous les fidèles éprouvés deviennent manifestes et pour que nous apprenions qui vient à la fête annuelle par habitude, qui par désir des paroles divines, qui par désir d'écouter des choses spirituelles. Toute la ville était là dimanche dernier, l'enceinte du sanctuaire était comble, la foule imitait le va-et-vient des flots. Mais à ces remous (κύματα) je préfère le calme (γαλήνη) de votre assemblée, votre tranquillité (ἡσυχία) a plus de prix à mes yeux que ce vacarme et ce tumulte. On ne pouvait alors

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Soyons transportés d'allégresse, bien-aimés, et donnons libre cours à la joie spirituelle, car voici que s'est levé pour nous le jour d'une rédemption nouvelle, jour dès longtemps préparé, jour d'un éternel bonheur¹⁰¹.

Toutes les paroles divines, bien-aimés, nous exhortent à nous réjouir sans cesse dans le Seigneur ; aujourd'hui cependant, avec le mystère de sa nativité qui brille pour nous d'un plus vif éclat, nous voilà indubitablement et abondamment incités à la joie spirituelle¹⁰².

Qualité qu'exprime équivalement le terme *rationabilis* (λογικός, cf. Rm 12, 1), lequel se trouve dans le *Quam oblationem* du Canon romain ; ainsi dans une homélie pour l'Épiphanie où Léon prône une joie « intelligente », c'est-à-dire provenant d'une juste saisie théologique du mystère célébré :

Instruits de ces mystères de la grâce divine, bien-aimés, célébrons donc avec une joie éclairée le jour qui est celui de nos prémices et celui où commença l'appel des païens ; remercions le Dieu miséricordieux¹⁰³...

Cette joie « intelligente » vient tout particulièrement d'une écoute de la Parole de Dieu assez fine pour saisir son accomplissement, sa cohérence, ses correspondances internes ; elle vient aussi de ce que, dans une sorte d'intuition de l'ecclésialité, l'on perçoit la profonde communion qui unit toutes les générations du Peuple de Dieu dans la même charité, à travers la diachronie de l'histoire et de la Révélation, comme s'en émerveille Augustin au début d'une *Enarratio* sur le Psaume 96 :

Dieu procure au cœur chrétien de bien grands spectacles, et l'on

ne saurait en trouver de plus propres à donner de la joie. Encore faut-il que l'on possède le palais de la foi, capable de goûter le miel de Dieu. En vous tous qui croyez en notre Sauveur de tout votre cœur, l'Esprit est présent, nous le croyons nous-même, lui qui vous remplit de délices lorsqu'on lit ces prophéties qui furent exprimées il y a tant d'années par la bouche des saints et qui se sont accomplies après tant d'années dans l'accès des Nations à la foi. Les saints prophètes recueillaient eux-mêmes une grande joie tandis qu'ils voyaient toutes ces choses dans l'Esprit, non pas accomplies alors, mais encore à venir. Oui, c'était pour eux un grand sujet de joie. Eux-mêmes, pourtant, dans cette charité qu'ils nourrissaient à notre endroit sans nous avoir vus, mais en nous enfantant dans l'Esprit, ils voulaient, si cela était possible, vivre avec nous, à notre époque, et voir l'accomplissement de ce qu'ils prophétisaient dans l'Esprit [...] Oui, grande est cette joie, et c'est la charité qui la fait. Nous avons trouvé nos délices, tandis que ce psaume était chanté¹⁰⁴.

Symbolisée et pour ainsi dire concentrée dans cet *Alleluia* dont l'Église fait usage en des moments bien définis, la joie liturgique est appelée à déborder largement des limites de la célébration et à imprégner toute l'existence quotidienne, selon que le suggère Augustin encore à propos du *titulus* d'un autre psaume :

Alléluia. Nous avons coutume de le chanter solennellement à des moments fixés par l'antique tradition de l'Église; et ce n'est pas sans un certain mystère que ces jours ont été déterminés. Mais si nous chantons l'Alléluia à certains jours, nous l'avons dans le cœur tous les jours. Si, en effet, ce mot exprime la louange de Dieu, « la louange de Dieu est toujours sur nos lèvres » (Ps 33, 2)¹⁰⁵.

Les mots de la liturgie donnent la note et deviennent des mots d'ordre ; ils continuent de chanter, alors même que l'on ne chante plus : c'est toute la liturgie qui, comme nous le verrons au terme de notre propos, devient porteuse ; qui devient la portée de l'existence chrétienne, comme indication et comme appel, sinon toujours en fait. La joie que dégage la célébration temporelle – celle de Pâques surtout – a valeur de prélibation et d'anticipation de la joie eschatologique :

Voici la joie, mes frères, la joie dans notre assemblée, la joie dans les psaumes et les hymnes, la joie dans la mémoire de la passion et de la résurrection du Christ, la joie dans l'espérance de la vie future. Si ce que nous espérons nous procure une telle joie, que sera-ce lorsque nous tiendrons l'objet de notre espérance! Regardez: en ces jours-ci où nous entendons « Alléluia », notre esprit est tout changé! N'est-ce pas je ne sais quel avant-goût de la Cité d'en haut¹⁰⁶ ?

Si la liturgie passe, dit en substance Maxime de Turin à l'occasion de la solennité de Noël, la joie demeure :

Je pense avoir suffisamment expliqué, dimanche dernier, dans quels atours de lumière nous devons recevoir la Naissance du Seigneur et retenir chez nous la Fête qui vient par toutes les marques d'honneur. La retenir, dis-je, de sorte que si les jours de la solennité passent, sa bienheureuse vertu sanctifiante demeure en nous¹⁰⁷.

L'expression officielle de la prière liturgique elle-même, subtilement mûrie par la réflexion patristique, portera finalement la trace de la joie qui accompagne la célébration ; aussi n'est-il pas sans intérêt, une fois de plus, de consulter avec quelque attention les formules des sacramentaires – le léonien surtout –

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sanctifié, comme les « voix » du *Phôs hilaron* dont nous avons traité plus haut. Voici l'attitude collective que prône Augustin de nouveau :

Célébrons tous ensemble la Nativité du Seigneur en toute chasteté spirituelle et avec de saintes affections (*affectibus*)¹³⁴.

Suivons d'ores et déjà *affectus* dans la phraséologie du léonien¹³⁵. L'on ne peut manquer d'être frappé par la masse des occurrences, laquelle atteste bien que nous avons affaire à une disposition fondamentale et indispensable. Du reste, si l'*affectus* est une offrande que l'homme fait à Dieu (*bene placitum tibi nostrae mentis offeramus affectum ; dicato muneri congruentem nostrae deuotionis offeramus affectum*), il est surtout un don gratuit de Dieu (*quibus supplicandi tibi praestas affectum ; cui tribuis supplicandi benignus affectum*), objet d'une demande : *da seruis tuis caritatis affectum*. L'*affectus* entre dans la composition de la *pietas* et de la *deuotio* : *pio tibi semper deuotus affectu ; piae deuotionis erudiamur affectu ; nobis proficiat huius pietatis affectus ; gaudia [...] sancta [...] quibus proficiat nostrae deuotionis affectus ; illuc tendit [...] deuotionis affectus quo tecum est nostra substantia*. Il caractérise enfin la *celebratio* : *adprehendamus rebus effectum quod actionibus celebramus affectu ; quae sedulo celebramus affectu grato tibi percipiamus obsequio*.

C'est certainement à la thématique générale de l'*affectus* qu'il convient de rattacher les larmes, car celles-ci constituent la manifestation suprême de celui-ci. Il s'agit ici, non pas des larmes que provoque une sensiblerie superficielle et volatile, bien sûr, mais de celles qui procèdent d'une componction authentique et profonde, déjà familière à la spiritualité monastique. Ces « pleurs de joie » s'alimentent tout

particulièrement aux ingrédients incantatoires de la célébration (psaumes et hymnes), à tout ce qui, dans la liturgie, appartient au répertoire d'un *carmen*¹³⁶ désormais officiellement inscrit au menu, si l'on peut dire, et qui, tout en obligeant la divinité (telle est sa fonction pérenne de « charme ») procure une *delectatio* convertie et pensée, non plus comme une simple superfluité littéraire, mais comme un ressort indispensable et providentiel du salut. On se rappellera ici quelle singulière promotion théologique connaît la *delectatio*, la *dulcedo*, dans ce véritable manifeste pour la psalmodie que constitue le petit prologue à l'*Explanatio psalmodum* d'Ambroise de Milan¹³⁷. Et n'est-ce pas à l'école de ce dernier que, quoique toujours sur ses gardes à l'endroit de sa propre sensibilité, Augustin a fait, comme catéchumène, puis comme évêque, l'expérience passive du « charme » liturgique, autrement dit une expérience hautement sensible de la liturgie tout court, aussi exemplaire que décisive pour l'avenir ?

Que j'ai pleuré dans tes hymnes et tes cantiques,
aux suaves accents des voix de ton Église
qui me pénétraient de vives émotions !
Ces voix coulaient dans mes oreilles,
et la vérité se distillait dans mon cœur ;
et de là sortaient en bouillonnant
des sentiments de piété, et des larmes roulaient
et cela me faisait du bien de pleurer¹³⁸ !

Les paroles saintes elles-mêmes, je le sens, émeuvent nos esprits et les enflamment de piété avec plus d'ardeur religieuse, lorsqu'elles sont ainsi chantées, que si elles n'étaient pas chantées ; et tous les sentiments de notre âme, selon leur

diversité, trouvent dans la voix et le chant les modes qui leur conviennent et je ne sais quelle affinité secrète qui les excite [...] Lorsque je me souviens de mes larmes, que j'ai versées aux chants de l'Église dans les premiers temps de ma foi recouvrée ; lorsque, aujourd'hui encore, je me sens ému, non par le chant, mais par les choses que l'on chante, si c'est d'une voix limpide et sur un rythme bien approprié qu'on les chante ; alors la grande utilité de cette institution s'impose de nouveau à mon esprit¹³⁹.

La grâce propre du *carmen* est d'infuser immédiatement la Parole de Dieu sous une espèce « liquide » (on remarquera la métaphore liquide dans les deux textes), de s'associer si étroitement aux paroles (*dicta*) et aux réalités (*res*) qu'il en facilite la mémoire et que l'expérience liturgique devienne, avec le temps, une contrée intérieure de l'homme, une patrie – une « matrice » ecclésiale – de laquelle l'homme intérieur prend incessamment naissance. Et c'est ainsi que la *delectatio* procurée par l'hymne à une sensibilité chrétienne en perpétuel affinement se joint à l'*utilitas* catéchétique et à l'*honestum* propre à la prestation cultuelle pour une transfiguration et une nouvelle édition d'un art poétique appuyé depuis longtemps sur ces trois composantes¹⁴⁰. Plus fondamentalement encore, avec l'« institution » des hymnes par Ambroise, puis avec la vérification personnelle de son efficace et sa relecture pastorale par Augustin, nous avons définitivement appris que la liturgie, comme bain public et comme milieu d'expérience, est une incomparable éducatrice de la sensibilité humaine.

Mais revenons plus précisément aux larmes. « Célébrer avec larmes » se dessine alors comme un idéal liturgique, tant communautaire que personnel, idéal promis lui aussi à une longue fortune dans la piété chrétienne. D'un point de vue

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'ordre du sentiment ; « miroir » (*speculum* autant que *spectaculum*), la liturgie provoque ses acteurs à un véritable et constant exercice de vérification d'eux-mêmes au contact et à l'usage des paroles bibliques qu'ils empruntent ; exercice d'agilité aussi, puisque aussi bien il s'agit pour eux de rentrer tour à tour dans des « personnages » et des lieux de parole différents. On sait d'autre part comment, pour l'édification du monde plus spécifiquement monastique, Jean Cassien a théorisé cet échange qui s'opère entre la *lectio* et l'*experientia*, cette identification naturelle du sujet psalmodiant aux auteurs primitifs des Psaumes ; notons bien que ce qu'il expose dans sa *Conférence X* ne concerne pas une simple pratique privée de la psalmodie, mais présuppose, comme toujours alors, un acte proprement communautaire et donc liturgique ; ingrédient majeur de la liturgie cathédrale comme de la liturgie monastique, le livre des Psaumes ne s'impose-t-il pas universellement, du reste, comme le livre par excellence de l'expérience chrétienne ?

C'est qu'en effet les divines Écritures se découvrent à nous plus clairement, et c'est leur cœur en quelque sorte et leur moelle qui nous sont manifestés, lorsque notre expérience, non seulement nous permet d'en prendre connaissance, mais fait que nous prévenons cette connaissance elle-même, et que le sens des mots ne nous est pas découvert par quelque explication, mais par l'épreuve que nous en avons faite [...] Nous trouvons tous ces sentiments (*affectus*) exprimés dans les psaumes ; mais parce que nous voyons très clairement, comme dans un pur miroir, tout ce qui nous est dit, nous en avons une intelligence beaucoup plus profonde. Instruits par ce que nous sentons (*affectus*) nous-mêmes, ce ne sont pas à proprement parler pour nous des choses que nous apprenions par oui-dire, mais nous en palpons, pour ainsi dire, la réalité, pour les avoir perçues à fond ; elles ne font

point l'effet d'être confiées à notre mémoire, mais nous les enfantons du fond de notre cœur, comme des sentiments (*affectus*) naturels et qui font partie de notre être ; ce n'est pas la lecture qui nous fait pénétrer le sens des paroles, mais l'expérience acquise¹⁶¹.

Une *experientia* authentiquement spirituelle et chrétienne sert d'assise et de cadre à ce que l'on peut bien appeler une « expérience » liturgique, cependant que les acteurs liturgiques s'identifient avec ceux des scènes évangéliques, avec les protagonistes mêmes des mystères que la fête solennise, tant celle-ci est actualisante. C'est bien ce processus toujours à suivre que suggère Grégoire de Nazianze dans une rétrospective du cycle de la Théophanie, le jour où l'on célèbre le Baptême du Seigneur :

Nous avons célébré dignement la Nativité, aussi bien moi qui dirigeais la fête (ἑξάρχος) que vous et tout ce qui est dans le monde et au-dessus du monde. Avec l'étoile nous avons couru, avec les Mages nous avons adoré, avec les bergers nous avons été entourés de lumière, et avec les anges nous avons glorifié. Avec Siméon nous avons tenu dans les bras, avec Anne, âgée et chaste, nous avons rendu grâces ; et que notre reconnaissance aille à celui qui, venu dans son propre domaine comme un étranger, a glorifié son hôte. Maintenant c'est une autre action (πραξις) du Christ et un autre mystère. Je ne puis contenir ma joie, je me sens inspiré (ἔνθους) ; et, presque comme Jean, j'annonce la bonne nouvelle, sinon en précurseur, du moins comme venant du désert. Le Christ est illuminé ; brillons avec lui. Le Christ est baptisé ; descen-dons avec lui pour remonter avec lui¹⁶².

Sans doute le « désert » fait-il ici allusion à une retraite

encore récente à Séleucie en Isaurie ; reste que Grégoire a bien l'intime conscience de s'identifier tour à tour aux différents personnages de l'Évangile de l'enfance ; il y a même là pour lui une sorte d'exigence attachée à son ministère d'évêque, de premier célébrant et, pour autant, de « meneur » (exarque) du drame liturgique. Mais, fait remarquable, Grégoire associe l'assemblée tout entière à cette conscience personnelle d'identification, comme en témoigne le « nous » typiquement liturgique dont il use. À chaque acte du drame, à chaque « action » (πρᾶξις) du Christ, correspond une appropriation particulière par la communauté célébrante. L'esprit de la liturgie, avant la lettre, se résume ici de manière très paulinienne dans la solidarité avec le Christ, la « sympathie » (au sens fort) avec le Christ, à travers toutes les étapes de son Économie¹⁶³.

Mais l'on ne saurait oublier – et c'est par là que nous achèverons cette section de notre enquête – que l'expérience chrétienne a besoin, pour s'amorcer, non seulement des signes concrets et sensibles que lui offre la célébration liturgique (il suffit de songer à quel point l'« ambiance » liturgique de Milan a été déterminante dans la conversion d'Augustin), mais de ce détonateur très particulier qu'est la parole, une parole qui, au fil de nombreux siècles d'une culture homogène – celle de l'*orator* –, n'a cessé de mesurer sa puissance ni de conceptualiser sa méthode et qui, de surcroît, moyennant un réinvestissement des formes et des procédés rhétoriques traditionnels¹⁶⁴, a déjà trouvé le temps d'acquérir ses lettres de noblesse chrétienne dans un premier grand âge d'éloquence. Et c'est ainsi qu'à côté du *carmen*, autrement dit du « charme » dont la psalmodie et l'hymnodie ont l'apanage, – ou plutôt en synergie avec lui – nous retrouvons l'*oratio*¹⁶⁵ qui se déploie dans l'homilétique et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(ἐπανάγειν) d'autres gens¹⁹⁷.

Au vrai, nous avons déjà rencontré dans d'autres prédications l'expression de ce bon prosélytisme, mais l'idée fondamentale est ici que ceux qui viennent à l'église doivent parvenir à une maturité chrétienne suffisante – une παιδεία, avec la connaissance des Écritures qu'elle comporte – pour devenir à leur tour des relais. Liturgie de l'assemblée, donc, bien davantage que de l'assistance, et bien davantage encore que des assistés.

Nonobstant son orientation métacosmique, la liturgie présente n'est pas un monde cultuel fermé sur lui-même : elle engage plutôt et confronte ceux qui la célèbrent à une responsabilité majeure de l'être-chrétien au monde¹⁹⁸. Les pasteurs en sont alors intimement conscients, eux qui, relativement aux réalités socio-économiques de leur temps, « s'intéressent davantage à des responsabilités qu'à des déterminismes¹⁹⁹ » et qui, en vertu de leur appartenance assez commune à l'aristocratie locale, réassument, revitalisent et « convertissent » un évergétisme traditionnel dans la civilisation hellénistique, mais que l'Empire tardif, plus centralisé, soumettait à un contrôle plus étroit²⁰⁰. Basile de Césarée fournit évidemment une illustration tout à fait exemplaire de cette « charité » de grande envergure que son panégyriste, Grégoire de Nazianze, n'a pas manqué de relever, non seulement en la référant à de grands types bibliques, mais – et ceci est du plus haut intérêt pour nous – en la lisant selon une clef eucharistique et en l'articulant sur l'usage liturgique de la parole que présuppose, très particulièrement, la prédication :

Quant à la sollicitude et à la protection dont notre homme entourait l'Église, les marques en étaient nombreuses. C'était

notamment l'indépendance (παρρησία) de son langage à l'égard des magistrats, les plus puissants de la ville comme les autres [...], le patronage (προστασία) de ceux qui étaient dans le besoin, patronage généralement de nature spirituelle (πνευματικά), mais également physique (σωματικά) dans un nombre de cas non négligeable [...] ; les distributions de nourriture aux pauvres (πτωχοτροφία), l'accueil des étrangers (ξενοδοχία) [...]. Lui, il ne pouvait sans doute faire pleuvoir par la prière le pain du ciel et nourrir au désert un peuple fugitif, ni faire sourdre une nourriture inépuisable dans des fonds de vase se remplissant à mesure qu'on les vidait [...]. Mais ce qui va de pair avec ces choses et aboutit au même résultat, il l'a conçu et exécuté avec la même foi. Par sa parole ainsi que par ses exhortations, il ouvre les greniers des propriétaires [...] À cela s'ajoutent la nourriture de la parole ainsi qu'une bienfaisance (εὐεργεσία) et une largesse (διάδοσις) plus parfaites, vraiment célestes et sublimes, puisque la parole est le pain des anges, la nourriture et le breuvage des âmes qui ont faim de Dieu et qui sont en quête, non d'une nourriture qui s'écoule et qui s'en va, mais d'une nourriture qui demeure toujours²⁰¹.

La charité sociale trouve donc son détonateur privilégié dans l'église comme lieu de parole : le bienfait de la parole provoque le bienfait du pain. Et c'est ainsi que, par un retour historique et chrétiennement logique des choses, la liturgie (au sens nouveau du terme) débouche sur les « liturgies » (au sens antique du terme²⁰²) et les postule.

Mais revenons à Jean Chrysostome. Pour lui aussi, la porte de l'église – et par conséquent toute la liturgie avec elle – donne sur le pauvre sous toutes ses formes, ce pauvre dans lequel son éthique et sa mystique personnelles lui font discerner sans cesse

le Christ en personne. D'aucuns ont relevé l'importance tout à fait significative que revêt la péricope matthéenne du Jugement dernier (Mt 25, 31-46) dans sa prédication ordinaire, puisque aussi bien celle-ci n'en totalise pas moins de deux cents occurrences²⁰³. Jean a senti et exprimé avec une vigueur certainement sans pareille dans toute la littérature patristique l'exigence radicale de cohérence qui traverse la liturgie et qui l'ouvre nécessairement sur l'*agapè* pratique, sur cette « aumône » qu'il ne se lasse pas de recommander et qui prend chez lui le sens le plus profond et le plus compréhensif²⁰⁴. L'expérience liturgique est incomplète et illusoire si elle ne va pas jusqu'à un partage effectif avec celui qui, dans sa pauvreté et par cette pauvreté même, est le sacrement vivant et privilégié du Christ. Certes, dans le contexte d'une société toujours foncièrement inégalitaire²⁰⁵ en dépit des conversions, somme toute fragiles, des personnes et des institutions, la parole publique de Jean propose de véritables programmes de réforme sociale dont le caractère utopique aux yeux du monde ne saurait occulter la consonance réelle avec l'Évangile²⁰⁶. Mais chez lui il y a plus encore, à savoir la conviction que les pauvres font intrinsèquement partie de la célébration liturgique, en raison de leur solidarité mystique avec le Christ. Dans la simplicité chaleureuse de son langage et de son action pastorale, Jean a opéré un véritable *transfert du sacré*, en vertu duquel celui-ci n'est plus dans la pompe, dans le mobilier, dans les accessoires de la liturgie, mais dans les membres les plus déshérités de l'assemblée liturgique qui sont en réalité, à un titre éminent, des membres du Christ lui-même. Eu égard à sa pertinence théologique, ce positionnement exact du sacré en christianisme est à inscrire parmi les mérites les plus considérables de Jean Chrysostome et représente de sa part, pensons-nous, une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*Dominum, ut ab occultis nostris mundet nos, et ab alienis parcat servis suis, quid hoc sit **intelligere** debemus, ut humana ratione, non quasi auium uoce cantemus [...] Scienter autem cantare, naturae hominis diuina uoluntate concessum est [...] Nos autem qui in Ecclesia diuina eloquia cantare didicimus, simul etiam instare debemus esse quod scriptum est : Beatus populus qui intelligit iubilationem (Ps 88, 16). Proinde, carissimi, quod consona uoce cantauimus, sereno etiam corde nosse ac uidere debemus.*

34. BENOÎT DE NURSIE, *Règle des moines*, 19, SC 182, p. 536-537 : *Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu diuinitatis et angelorum eius esse ; et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet uoci nostrae.*

35. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. XXV (II)*, 11, CCSL 38, p. 147 : « *Ut audiam uocem laudis, et enarrem uniuersa mirabilia tua.* » *Quid est : Ut audiam uocem laudis ? Ut intelligam, inquit. Hoc est enim audire coram Deo, non quomodo sonos istos, quos multi audiunt, et multi non audiunt. Quam multi ad nos audientes sunt, et ad Deum surdi sunt ! Quam multi habentes aures, non habent illas aures de quibus dicit Iesus : « Qui habet aures audiendi, audiat ! » Ergo quid est audire uocem laudis ? Dicam si potero, adiuuante misericordia Domini et orationibus uestris. Audire uocem laudis est **intelligere** intus.*

36. LÉON LE GRAND, *Sermon 51 (XIII^e Sur la Passion du Seigneur)*, 1, SC 74^{bis}, p. 162-164 : *Omnia quidem tempora, dilectissimi, Christianorum animos sacramento Dominicae passionis et resurrectionis exercent, neque ullum nostrae religionis officium est quo non tam mundi reconciliatio quam humanae in Christo naturae assumptio celebretur. Sed nunc uniuersam Ecclesiam maiori **intelligentia** instrui, et spe feruentiore oportet accendi, quando ipsa rerum **dignitas**, ita sacratorum dierum recursu, et paginis euangelicae ueritatis exprimitur, ut Pascha Domini non tam praeteritum recoli quam praesens debeat honorari. In nullo igitur ab his quae ad crucem Iesu Christi pertinent, fidei nostrae peregrinetur intuitus, et nihil eorum quae narratione euangelii retexuntur, otioso accipiamus auditu.*

37. Léon dit un peut plus loin: *nos ab euangelicis et apostolicis testimoniis nullatenus recedentes, illorum **intelligentia** roboremur, quorum nos certissima experimenta docuerunt (ibid., p. 164).*

38. *Sermon 13 (II^e Sur l'Épiphanie du Seigneur)*, 2, SC 22^{bis}, p. 220 (on remarquera de nouveau le terme *dignitas*): *Merito igitur, dilectissimi, dies iste manifestatione Domini consecratus specialem in toto mundo obtinuit **dignitatem**, quae in cordibus nostris **digno** debet splendore clarescere, ut*

*rerum gestarum ordinem non solum credendo, sed etiam **intelligendo** ueneremur.*

39. Sermon 14 (III^e Sur l'Épiphanie du Seigneur), 1 et 5, *ibid.*, p. 226 et 234 : *Quamuis sciam, dilectissimi, quod sanctitatem uestram hodiernae festiuitatis causa non lateat, eamque secundum consuetudinem euangelicus uobis sermo reserauerit, tamen ut nihil uobis nostri desit officii, loqui de eadem quod Dominus donauerit audebo : ut in communi gaudio tanto religiosior sit omnium **pietas**, quanto magis omnibus fuerit **intellecta** sollemnitas [...] His igitur, dilectissimi, diuinis gratiae mysteriis **eruditi**, diem primitiarum nostrarum et inchoationem uocationis gentium rationabili gaudio celebremus.*

40. Rappelons que l'adjectif *rationabile* est l'équivalent latin du grec λογικόν qui figure en Rm 12, 1 et 1 P 2, 2 : « logique », ou « spirituel », c'est-à-dire portant la marque du Logos, conforme à la nature de Dieu et de l'homme (voir la note de *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)* sur la première occurrence). Il y a là, pour OPTAT DE MILÈVE, une véritable « note » de l'Église : « Où retrouvera-t-on alors le sens propre du mot *catholique*, puisque l'Église a été nommée catholique parce qu'elle est conforme à la raison (*rationabilis*) et répandue dans tout l'univers ? » (*Traité contre les Donatistes*, II, 1, 4, SC 412, p. 238-239).

41. Voir JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur le baptême du Christ*, 2, PG 49, 365 ; un peu plus haut, dans la même homélie, Jean déclare : « Comme il serait malheureux, tandis que l'on peut jouir d'une telle φιλοσοφία, de ne pas venir constamment et de ne pas fréquenter la commune mère de tous, je veux dire l'église ! » (363-364).

42. LÉON LE GRAND, Sermon 16 (V^e Sur l'Épiphanie), 1, SC 22^{bis}, p. 252-254 : *Hodiernam festiuitatem, dilectissimi, apparitio Domini et Saluatoris nostri, sicut nostis, illustrat ; et hic ille est dies quo ad cognoscendum adorandumque Dei Filium tres magos praeuia stella perduxit. Cuius facti memoriam merito placuit honore annuo celebrari ; ut dum euangelica historia incessabiliter recensetur, semper se **intelligentium** sensibus inferat salutiferum mysterium per insigne miraculum.*

43. BRUYLANTS, p. 184-185.

44. Voir R. DOLLE, SC 22^{bis}, p. 220, note 1.

45. N° 91 dans l'éd. de J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, t. 1, p. 114 (« Accordenous, Seigneur notre Dieu, d'atteindre par l'intelligence d'un esprit purifié les réalités que nous célébrons dans une liturgie solennelle. »)

46. Voir ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 44, SC 150, p. 118-121 : « Le chrétien

le plus simple sait que n'importe quel lieu du monde est une partie du tout et que le monde entier est le temple de Dieu. Priant en tout lieu, après avoir fermé l'entrée de ses sens et donné l'éveil aux yeux de l'âme, il s'élève au-dessus du monde entier ; il ne s'arrête même pas à la voûte du ciel, mais atteignant par la pensée le lieu supra-céleste, guidé par l'Esprit divin et, pour ainsi dire, hors du monde, il fait monter à Dieu sa prière qui n'a point pour objet les choses passagères. »

47. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Sur la prière du Seigneur*, 31, CCSL 3A, p. 109 : *Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, inuigilare et incumbere ad preces toto corde debemus. Cogitatio omnis carnalis et saecularis abscedat nec quicquam tunc animus quam id solum cogitet quod precatur. Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo : « Susum corda », ut dum respondet plebs : « Habemus ad Dominum », admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere. Cludatur contra aduersarium pectus et soli Deo pateat nec ad se hostem Dei tempore orationis adire patiatur.* Le terme *oratio* nous paraît désigner en l'occurrence, non pas seulement l'oraison dominicale proprement dite, mais l'ensemble de la prière eucharistique comme acte commun de l'évêque et du peuple en formation liturgique, désigné ici expressément par le terme *plebs*. Le maintien vertical du corps (*statio*) fonctionne avec l'élévation du cœur (*susum corda*). C'est sans doute de cette catéchèse de Cyprien que COMMODIEN se faisait l'écho dans son « instruction » *Sur ceux qui papotent et sur le silence* (*Instr.* II, 31) déjà citée.

48. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, V, 4, SC 126^{bis}, p. 151-153.

49. *Questions Pyrrhoniennes*, 2.

50. JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, II, 29, SC 50, p. 149-150.

51. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse*, 3, 1, PG 53, 33.

52. *Homélie sur la Genèse*, 3, 5, PG 53, 37.

53. *Homélie sur la Pénitence*, 9, PG 49, 345 ; comparer avec NARSAÏ, *Homélie 17 (Exposition sur les Mystères)*, éd. Connolly, p. 11.

54. *Homélie prononcée dans l'église de sainte Anastasie*, 1, PG 63, 493.

55. Voir M. PELLEGRINO, « “Sursum cor” nelle opere di Sant'Agostino », *Recherches augustiniennes* 3, 1965, p. 179-206, reproduit dans *REAugPatr*, 50, 2004, p. 147-174.

56. AUGUSTIN, *Sermon 227 (Sur les mystères, le saint jour de Pâques)*, 42-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

141. BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre 207 (aux clercs de Néocésarée)*, 3, éd. Les Belles Lettres, t. 2, p. 186. Pour CYRILLE DE JÉRUSALEM, « pleurer manifeste la pénitence que l'on porte dans le cœur » (*Catéchèses baptismales*, 2, 19, PG 33, 408). GRÉGOIRE DE NAZIANZE reconnaît dans les larmes une des formes possibles de baptême (*Discours 39*, 17, SC 358, p. 188). Quant au lien particulier établi par Basile entre les larmes et la psalmodie, on le retrouvera théorisé par DIADOQUE DE PHOTICÉ, dans l'un de ses *Cent Chapitres gnostiques* : « Quand l'âme est dans l'abondance de ses fruits naturels, elle fait monter plus haut sa psalmodie et veut davantage prier vocalement [...] Par suite, on peut voir les semences de la prière semées avec des larmes dans la terre du cœur, parce qu'on espère la joie de la moisson » (*Œuvres spirituelles*, 73, SC 5^{bis}, p. 132).

142. AMBROISE DE MILAN, *Lettre 76 (Maur. 20)*, 5, CSEL 82/3, p. 110-111 : *Dum offero, raptum cognoui a populo Castulum quendam, quem presbyterum dicerent Arriani [...] Amarissime flere et orare in ipsa oblatione Deum coepi, ut subueniret, ne cuius sanguis in causa Ecclesiae fieret, certe ut meus sanguis pro salute non solum populi sed etiam pro ipsis impiis effunderetur.* Le thème des larmes est manifestement important dans la spiritualité et la piété d'Ambroise, comme l'attestent bien des passages de son traité *Sur la Pénitence*, en particulier la prière personnelle dans laquelle il évoque l'histoire de son accession au ministère épiscopal (voir II, 8, 71-73, SC 179, p. 178-180).

143. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, 37, 9, CCSL 141, p. 355 : *Multi uestrum, fratres carissimi, Cassium narniensis urbis episcopum nouerunt, cui mos erat cotidianas Deo hostias offerre, ita ut paene nullus dies uitae eius abscederet, quo non omnipotenti Domino hostiam placationis immolaret. Cui cum sacrificio ualde etiam concordabat uita. Nam cuncta quae habebat in eleemosynis tribuens, cum ad horam offerendi sacrificii uenisset, uelut totus in lacrimis defluens, semetipsum cum magna cordis contritione mactabat.* Le personnage se retrouve, ainsi que les expressions, dans les *Dialogues*, IV, 58, 1, SC 265, p. 194 : *Nam uir uitae uenerabilis Cassius, Narniensis episcopus, qui cotidianum Deo sacrificium offerre consueuerat seque in lacrimis inter ipsa sacrificiorum arcana mactabat, mandatum Domini per cuiusdam sui uisionem presbiteri suscepit, dicens : « Age quod agis, operare quod operaris. Non cesset pes tuus, non cesset manus tua. »* Sur ce thème, voir A. de VOGÜÉ, « De la crise aux résolutions : les Dialogues comme histoire d'une âme », dans *Grégoire le Grand (Actes du Colloque de Chantilly, 1982)*, éd. du CNRS, Paris, 1986, p.

309-311.

144. SULPICE SÉVÈRE, *Gallus, Dialogues sur les « vertus » de saint Martin*, Livre 2, 2, SC 510, p. 222-223 : *Quo quidem die – mira dicturus sum – cum iam altarium, sicut est sollemne, benediceret ; globum ignis de capite illius uidimus emicare, ita ut in sublime contendens, longum admodum crinem flamma produceret. Et licet celeberrimo factum die in magna populi multitudine uiderimus, una tantum de uirginibus, et unus de presbyteris, tres tantum uidere de monachis. Ceteri cur non uiderint, non potest nostri esse iudicii.* C'est également dans une « sphère de feu », *in spera ignea*, que Benoît de Nursie voit l'âme de l'évêque Germain de Capoue s'élever au ciel, comme le rapporte encore GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, 35, 3, SC 260, p. 238.

145. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, III, 10, SC 26^{bis}, p. 240-243 ; voir J. BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens*, p. 54.

146. AMBROISE DE MILAN, *Lettre 11 (Maur. 29)*, 1, CSEL 82/1, p. 78-79 : *Inter legendum, cum paululum requieuissem animo, quia lucubratione destiteram, uersiculum illum coepi mecum uoluere, quo uesperis in uigiliis usi fueramus : Ὁρατος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων.*

147. LÉON LE GRAND, *Sermon 54 (XVI^e Sur la Passion)*, 1, SC 74^{bis}, p. 194-196 : *Semper quidem, dilectissimi, fidelium mentes in diuinorum operum decet **admiratione** uersari, et rationales animos his maxime cogitationibus inhaerere, per quas incrementum fidei consequantur. Cum enim pii cordis **intentio**, uel ad generalia beneficia, uel ad specialia gratiae ipsius dona dirigitur, multas a se uanitates abigit, et a corporalibus curis in quoddam secretum spiritale secedit. Sed hoc in tempore dominicae passionis multo auidius excellentiusque faciendum est, ut ea quae sacris sunt lectionibus recensita, sane **intelligentiae** suscipiantur auditu, et quae magna sunt uerbis, appareant maiora mysteriis.*

148. Voir BENOÎT DE NURSIE, *Règle des moines*, 52, SC 182, p. 610-611 : *si aliter uult sibi forte secretius orare, simpliciter intret et oret.*

149. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, 30, 1-2, CCSL 141, p. 256 : *Libet, fratres carissimi, euangelicae uerba lectionis sub breuitate transcurrere, ut post diutius liceat in **contemplatione** tantae **sollemnitatis** **immorari**. Hodie namque Spiritus sanctus repentino sonitu super discipulos uenit, mentesque carnalium in sui amore permutauit, et foris apparentibus linguis igneis, intus facta sunt corda flammantia, quia dum Deum in ignis uisione suscipiunt, per amorem suauiter arserunt [...] « Et Pater meus*

*diligit eum et ad eum ueniamus et mansionem apud eum faciemus. » Pensate, fratres carissimi, quanta sit ista **sollemnitas**, habere in cordis hospitio aduentum Dei.*

150. AUGUSTIN, Sermon 296, 1 (II pour le « natalis » des apôtres Pierre et Paul), PL 38, 1352-1353 : *Recens sancti euangelii lectio hodiernae sollemnitati conueniens, quae modo sonuit in auribus nostris, si ab auribus etiam in cor nostrum **descendit** et in eo locum quietis inuenit (tunc enim in nobis requiescit uerbum Dei, quando nos acquiescimus uerbo Dei) admonuit nos omnes, qui uobis uerbum et sacramentum Domini ministramus, pascere oues suas. AMBROISE DE MILAN dit à propos du Symbole, le jour de sa « tradition » solennelle aux catéchumènes : Nunc tempus est et dies ut symbolum tradamus, quod symbolum est spiritale signaculum, quod symbolum cordis est nostri meditatio et quasi semper praesens custodia, certe thesaurus pectoris nostri (Explication du Symbole, 1, SC 25^{bis}, p. 46).*

151. AUGUSTIN, Sermon 319 (VI^e pour la fête de saint Étienne), 8, PL 38, 1442 : *Legite quatuor uersus quos in cella scripsimus, legite, tenete, in corde habete. Propterea enim eos ibi scribere uoluimus, ut qui uult legat, quando uult legat. Ut omnes teneant, ideo pauci sunt ; ut omnes legant, ideo publice scripti sunt. Non opus est ut quaeratur codex : camera illa uester codex sit.*

152. AUGUSTIN, Sermon 168, 1 (sur Ep 6, 23), PL 38, 911 : *Lectionibus, canticis sermonibusque diuinis, et quod est praecipuum, gratia sua aedificet Dominus cor uestrum ; ut quod uerum auditis, non audiatis ad iudicium, sed ad praemium.*

153. LÉON LE GRAND, Sermon 57 (XIX^e Sur la Passion), 1, SC 74^{bis}, p. 228-230 : *Sacram, dilectissimi, dominicae passionis historiam euangelica, ut moris est, narratione decursam, ita omnium uestrum arbitror **inhaesisse** pectoribus, ut unicuique audientium ipsa **lectio** quaedam facta sit **uisio**. Habet enim hanc potentiam fides uera, ut ab his mente non desit, quibus corporalis praesentia interesse non potuit, et siue in praeteritum redeat, siue in futurum se cor credentis extendat, nullas sentiat moras temporis cognitio ueritatis.*

154. AUGUSTIN, Sermon 99, 1 (sur Lc 7, 36-50), PL 38, 595 : *Euangelium enim cum legeretur, attentissime audistis, et res gesta narrata atque uersata est ante oculos cordis uestri. Vidistis enim, non carne, sed mente, Dominum Iesum Christum in domo Pharisei recumbentem et ab illo inuitatum non fastidientem.*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

liturgique des êtres, des mots et des choses, les pasteurs-théologiens d'alors ont constamment cherché à donner au peuple contingent et historique sa « forme » de *plebs sancta* et à le traiter comme tel, c'est-à-dire à tirer, à exhausser sa « popularité » (entendue comme caractère naturel) vers une autre « popularité » entendue, celle-là, comme le caractère intrinsèque du Peuple de Dieu, « popularité » dont la « dignité » est le synonyme et qui postule un certain degré, une certaine tenue spécifiquement liturgique des êtres, des mots et des choses. Sans doute ce qu'ils nous ont laissé comme exemple pratique, mais aussi, bien souvent, comme littérature spécifiquement liturgique, peut-il nous sauver, aujourd'hui encore, de la vulgarité comme paresse, voire comme tentation habituelle et positive.

À leur peuple, ceux que nous appelons aujourd'hui les « Pères » ont inculqué une παιδεία liturgique dont nous avons pu observer la cohérence à travers tout le domaine géographique et historique que nous avons arrêté dès le principe. Le tempérament liturgique dont ils ont été les promoteurs a eu la vie longue dans les comportements du peuple chrétien célébrant et demeure encore à bien des égards le nôtre, en dépit d'un métamorphisme culturel dont nous ne faisons qu'entrevoir aujourd'hui la profondeur et, sans doute, l'irréversibilité, et qui instaure entre les Anciens et nous une distance bien proche de nous les rendre étrangers. Des traits se sont conservés, d'autres se sont évidemment perdus, d'autres enfin sont en voie d'être retrouvés depuis la réforme consécutive au second concile du Vatican, pourvu que l'on se garde de tout mirage archaïsant comme de toute modélisation indue, puisque aussi bien, encore une fois, il ne s'agit pas de reproduire matériellement ce que faisaient les Pères, non plus que ce qui se faisait de leur temps, mais d'accomplir dans le nôtre ce qu'ils ont fait dans le leur, selon un processus d'analogie pratique. La παιδεία liturgique

des Pères est en effet, comme on a pu le sentir et comme nous avons tenu à le montrer constamment sur pièces, intimement tributaire de la παιδεία plus générale de l'homme tardo-antique, pour la simple raison qu'ils appartiennent à cette humanité, qu'ils parlent et pensent pour elle ; le culte et les comportements cultuels accusent ici leur homogénéité avec une culture, jusque dans les oppositions frontales dont nous avons repéré l'expression. C'est ainsi que la cosmologie dont les Pères étaient familiers (et à laquelle l'âge scientifique et technique est devenu foncièrement étranger) a laissé son empreinte sur leur représentation globale de la liturgie, de son espace, de son fonctionnement et, très particulièrement, de la répartition des rôles entre ses acteurs, l'assemblée terrestre s'employant à répondre à l'assemblée céleste et faisant système avec elle, en vertu d'une conception fondée sur l'exemplarité, si prégnante dans une atmosphère culturelle alors saturée de platonisme.

*

Nous venons d'évoquer, une nouvelle fois, la cohérence du tableau qui s'est dégagé à nos yeux et du legs dont nous avons minutieusement récolté les pièces, cohérence dont nous avons fait état dès les premières pages de notre « encyclopédie » liturgique. Une question se pose dès lors à nous : contemporains ou presque en une si vaste œcumène, les Pères ont-ils manifesté quelque attention aux disparités d'usages liturgiques et, au sein d'un « universel » en construction, ont-ils ébauché quelque pensée de la différence ? C'est ici que nous accorderons tout son prix à la déclaration d'un Ambroise, par exemple, justifiant la spécificité milanaise du rite du lavement des pieds dans la liturgie baptismale :

Nous n'ignorons pas que l'Église romaine n'a pas cette

coutume, bien que nous suivions en tout son exemple et son rite. Cependant elle n'a pas cette coutume de laver les pieds [...] Je ne dis pas cela pour critiquer les autres, mais pour justifier l'office que je remplis. Je désire suivre en tout l'Église romaine ; mais nous sommes pourtant nous aussi doués de la raison humaine. Aussi ce qu'on observe ailleurs pour de meilleures raisons, nous le gardons aussi pour de meilleures raisons³.

Nous retiendrons plus encore les réponses d'Augustin, en deux lettres successives, aux consultations méticuleuses de Januarius sur des divergences rituelles et disciplinaires d'inégale importance, mais qui ne laissaient pas de susciter chez celui-ci, semble-t-il, quelque perplexité ; les principes généraux de discernement formulés dans cette correspondance ont acquis une valeur canonique et attestent bel et bien une prise en considération du « pluralisme » liturgique :

Il y a des choses qui varient suivant les lieux et les régions, comme par exemple le fait que certains jeûnent le samedi et d'autres non, que certains communient tous les jours au corps et au sang du Seigneur, tandis que d'autres les reçoivent à des jours déterminés ; en certains lieux on ne laisse pas passer un seul jour sans offrir (le sacrifice eucharistique), en d'autres on le fait le samedi et le dimanche, en d'autres encore le dimanche seulement. On peut observer d'autres choses du même genre et qui relèvent du même domaine où la liberté d'usage est de mise. Le chrétien sérieux et avisé n'aura pas de meilleure règle en la matière que d'agir conformément à ce qui représente, à l'évidence, l'usage de l'Église où il se trouve. En effet, on doit tenir pour indifférent ce que l'on ne saurait accuser de contrevenir ni à la foi, ni aux bonnes mœurs, et on doit l'observer par égard pour la société de ceux parmi lesquels on

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Bibliographie analytique

Anthropologie et sociologie religieuses

- CHENU, M.-D., « Anthropologie de la liturgie », dans *Vatican II. La liturgie après Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « *Unam sanctam* » 66), 1967, p. 159-177.
- ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1953.
- HAMELINE, J.-Y., « Les rites de passage d'Arnold Van Gennep », *LMD* 228, 2001, p. 7-39.
- OTTO R., *Le Sacré*, Paris, Payot, 1949.
- MENSCHING, G., « Das heilige Schweigen. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung », *Religion Geschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 20, Heft 2, Giessen, 1926.
- RIES J., « L'homme religieux et le sacré à la lumière du nouvel esprit anthropologique », dans *Traité d'anthropologie du sacré* (J. Riès éd.), Paris, Desclée, vol. 1, 1992, p. 28-33.
- VAN GENNEP, A., *Rites de passage*, Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909.
- WEBER, M., *Sociologie des religions* (textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein), Paris, Gallimard, 1996.
- WUNENBURGER, J.-J., *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Delarge, 1977.

Religion, spiritualité et civilisation de l'Antiquité classique

- M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions de Rome*, Paris,

- 2006, (Cambridge University Press, 1998).
- BENOIST, S., *Rome, le prince et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- BONNET, G. (textes rassemblés par), *Dix siècles de religion romaine : à la recherche d'une intériorisation ? Hommage à Nicole Boëls* (Actes de la journée d'étude « Dix siècles de sentiment religieux à Rome » organisée à Dijon le 25 mai 2005 par l'Équipe d'Accueil 1865 *Mémoire, discours, images*), Dijon, 2007.
- BORGEAUD, Ph., et PRESCENDI, F. (éd.), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- BOYANCÉ, P., *Études sur la religion romaine*, Rome, 1972.
- BURKERT, W., *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2003 (*Ancient Mystery Cults*, Harvard, 1987).
- CASEAU, B., Εὐωδία. *The use and meaning of fragrances in the ancient world and their christianization*, Princeton, 1994.
- CHRÉTIEN, J.-L., *L'effroi du beau*, Paris, Éd. du Cerf, 1987.
- DAVID -GUIGNARD, S., « Bâtir en musique : l'exemple d'Amphion à Thèbes », dans *Musique et Antiquité. Actes du colloque d'Amiens*, Textes réunis par O. Mortier-Waldschmidt, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 247-266.
- DES PLACES, E., *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, Picard, 1969.
- DODDS, E.R., *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Aubier, 1965.
- DUMÉZIL, G., *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1987².
- FEDELI, P., *Écologie antique. Milieux et modes de vie dans le monde romain*, Collection Archigraphy Paysages, Genève, 2005 (*La natura violata. Ecologia e mondo romano*,

- Palermo, 1990).
- FESTUGIÈRE, A.-J., *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932.
- FOUCART, P., *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, Picard, 1914.
- GRILLET, B., *Les femmes et les fards dans l'Antiquité grecque*, CNRS-Lyon, 1975.
- GUITTARD, Ch., « "Carmen" et "Carmenta" : chant, prière et prophétie dans la religion romaine », dans *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, P. Brûlé et Ch. Vendries (éds), Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 173-181.
- HADOT, P., « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », dans *Les règles de l'interprétation*, M. Tardieu (éd.), Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 13-34.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002².
- INGLEBERT, H. (sous la direction de), *Histoire de la civilisation romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- KÉRÉNYI, Ch., *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, Genève, Georg, 1957.
- LEHMANN, Y. (sous la direction de), *Religions de l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- MAC MULLEN, R., *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 (*Paganism in the Roman Empire*, London, 1981).
- MAGNIEN, V., *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, Payot, 1950.
- MONTIGLIO, S., *Silence in the Land of Logos*, Princeton University Press, 2000.
- MOREAU, Ph. (Textes réunis par), *Corps romains*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
- NEILS, J., *The Parthenon Frieze*, Cambridge, University Press,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- Éd du Cerf, 1993.
- PINELL I PONS, J., « Teologia e Liturgia negli scritti di san Leone Magno », *EO VIII*, 1991/2, p. 137-180.
- REGERAT, Ph., « La participation du peuple à la liturgie au V^e siècle: le témoignage de la *Vita Severini* d'Eugippe », *StPatr*, vol. XLIII, 2006, p. 473-481.
- RENOUX, Ch., « Les ministres du culte à Jérusalem au IV^e et au V^e siècle », dans *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'Assemblée (BEL Subsidia 9, 1977)*, p. 253-267.
- RORDORF, W., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique » 75), 1986.
- SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Roma, Pontificio Istituto di Archeologia Christiana (Studi d'Antichità Cristiana 29), 1969.
- SIMAN, E.-P., *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique » 15), 1971.
- STANDER, H.F., « The clapping of hands in the Early Church », *StPatr*, vol. XXVI, 1993, p. 75-80.
- TAFT R., *The Great Entrance. A history of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rome, Pont. Institutum Studiorum Orientalium (OCA 200), 1978².
- TALLEY, T.J., *Les origines de l'année liturgique*, Paris, Éd. du Cerf, 1990 (*The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville, 1986).
- WILLIAMS, R.D., « Angels Unawares : Heavenly liturgy and earthly theology in Alexandria », *StPatr*, vol. XXX, 1997, p. 350-363.

Des mots et des images

- BROTTIER, L., « Sur quelques définitions de πνευματικός », *REAug* 38, 1, 1992, p. 19-28.
- BROTTIER, L., « Le port, la tempête et le naufrage. Sur quelques métaphores paradoxales employées par Jean Chrysostome », *Revue des Sciences Religieuses* 68, n° 2, 1994, p. 145-158.
- COLOT, B., « *Pietas*, argument et expression d'un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance », *StPatr*, vol. XXXIV, 2001, p. 23-32.
- COUFFIGNAL, R., « Sur l'εὐσέβεια d'Eschyle. Le sentiment religieux dans les « Choéphores » étudié d'après quelques vocables », *RecSR*, XXXIV, 1947, p. 335-341.
- DANIÉLOU, J., « Le καιρός de la Messe d'après les *Homélies sur l'Incompréhensible* de saint Jean Chrysostome », dans F.X. FISCHER, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Freiburg, 1953.
- FUGIER, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- GY, P.-M., « Eucharistie et "ecclesia" dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne », dans *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 41-57 (*LMD* 130, 1977, p. 19-34).
- HELLEGOUARC'H, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1972².
- LASCOUX, E., « « La mer calme ». Charmes et apories de la γαλήνη dans la représentation du τέλος σοφίας chez Épicure, *Lettre à Hérodote* 37 et 83 », dans *Études sur la vision dans l'Antiquité classique*, L. Villard (éd.), Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2005, p. 131-147.
- MALINGREY, A.-M., *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e s. ap.*

- J.-C., Paris, Klincksieck, 1961.
- MOHRMANN, Ch., « Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon romain », *VigChr* 4, 1950, p. 1-19.
- MOHRMANN, Ch., *Liturgical Latin. Its origins and character*, Washington, Catholic University Press, 1957.
- MOHRMANN, Ch., « Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens », dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 4, Roma (Storia e Letteratura), 1977, p. 211-230.
- PELLEGRINO, M., « “Sursum cor” nelle opere di Sant'Agostino », *REAugPatr* 50, 2004, p. 147-206 (*Recherches augustiniennes* 3, 1965, p. 179-206).
- TRIACCA, A.M., « La “Methexis” dans l'ancienne liturgie ambrosienne », dans *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'Assemblée (BEL Subsidia 9, 1977)*, p. 269-305.
- SOTINEL, Cl., « “Locus orationis” ou “domus Dei” ? Le témoignage de Zénon de Vérone sur l'évolution des églises (Tractatus II, 6) », *StPatr*, vol. XXIX, 1997, p. 141-147.

Histoire et genres littéraires

- FONTAINE, J., *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- FONTAINE, J., *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, Études augustiniennes, 1981.
- FUMAROLI, M., *L'âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 2002.
- GRIMAL, P., *Le lyrisme à Rome*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.
- LONGOSZ, S., « I germi del dramma cristiano nella letteratura patristica », *StPatr*, vol. XXXI, 1997, p. 59-69.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

catéchèse : 25, 128, 133, 241, 257, 260, 264, 287, 290, 312, 333
célébration : 23, 25-26, 29, 32, 100-101, 129, 267, 269, 281,
299-301, 315, 333, 339, 343
cérémonial aulique : 59, 84, 130, 151, 161, 169
chant : 67-69, 76-79, 107-108, 295-298, 305
cithare (image de la) : 78-79
cœur : 295, 299, 305-307
communion eucharistique : 36-37, 63, 96-97, 102-103, 121,
245, 337
contemplation : 146, 207 n. 171
conversion : 32, 296-297, 312-313, 324, 325, 338
cosmique (fête) : 210-216
cosmologie : 63, 68-69, 80, 82-85, 336
couronne (image de la) : 66-67, 129, 203, 212-213
crainte révérencielle : 114-136, 275-276, 338
croix : 71 n. 137, 161 n. 22, 293
diacres : 71 n. 137, 76, 90-92, 123, 131 n. 107, 136 n. 120, 148,
150, 160 n. 21, 207, 248 n. 10
dimanche : 28, 133, 158, 176 n. 71, 249-250, 272, 337
divinisation : 321-322
dramaturgie liturgique : 159-160, 338
encens : 71 n. 137, 130
épiclèse : 150-151, 245-246
Épiphanie : 131-132, 158, 187, 193, 202-203, 215, 223-224,
319-320
Esprit Saint : 245-247, 269, 274 n. 82, 283, 294, 297 n. 137,
321-322, 327
étimasia : 241 n. 256

éventails : 71 n. 137, 91, 123, 131
évêque : 28, 44, 121, 123, 131-133, 267, 338-340
évergétisme : 157, 324, 329
expérience : 138, 160 n. 16, 216, 230 n. 234, 241, 243-246,
262, 298, 309-310, 325, 331, 341-342
fatigue : 54-55
ferveur : 288-289, 301
fête : 155-242
« fête sans fin » : 170, 181-182, 216-218
« fête selon Dieu » : 204-205, 219
feu (métaphore du) : 130 n. 104, 245-246, 263, 301
florale (décoration) : 214 n. 188
foule : 56, 227, 264, 271 n. 77, 272, 279
gémissements : 288-289
« heure redoutable » : 124, 126-127, 150, 263, 300
hiérarchie : 58-59, 63, 338
hymnes : 77-78, 145, 147, 184, 186, 211, 214, 223, 225, 235,
237 n. 250, 275, 284, 289, 296-297, 315, 337 n. 4
image de Dieu (homme) : 71
imitation (de la liturgie céleste) : 78, 82 n. 174, 83-86, 90, 123,
127, 274-275, 336, 338
imitation (du Christ) : 317-319
improvisation : 58
intelligence de la liturgie : 253-260
joie : 74, 98, 209, 235-236, 258, 273-286
larmes : 288, 290-291, 296-300, 312-313
lectures : 229, 239, 247, 249-254, 271, 279, 282-283, 288-289,
303, 305-307, 309, 318, 319 n. 188

lettres festales : 197, 200-202
 luminaires : 71 n. 137, 130, 198, 203, 281, 328
martyrs : 70, 128-129, 161, 173, 213, 228, 235, 276, 285, 290-291
militaire (métaphore) : 61-62
mosaïques : 22-26, 30, 129, 237, 240-242, 276-277
mystagogie : 27, 125, 128, 135, 140, 155, 157, 246-248
mystères païens : 137-140, 192-193
nautique (métaphore) : 62
oralité (culture de l') : 51-52, 56, 167, 206, 287, 311-312
ordre : 58-71, 82
orthodoxie : 74-75, 111-113, 270
paix : 213 n. 187, 267, 270
Pâques : 54 n. 64, 55, 113, 134, 149, 156, 158, 159, 165, 186-187, 198, 200-201, 209 n. 177, 212-217, 223 n. 215, 256-257, 282, 284, 294, 307-308, 317-319
participation : 35-38, 73
parure féminine : 70-71, 329 n. 210
pastorale (métaphore) : 235-237, 276-277
pauvres : 272-273, 324-330, 343
pèlerinages : 160, 205 n. 166
Pentecôte : 198-200, 252, 303-304
piété démonstrative : 286-291
port (image du) : 71, 151, 269-271
pratiques déviantes et superstitieuses : 291-293
prédication : 25, 27-28, 55-56, 152, 167, 197, 206, 225, 258, 277, 287, 312-314, 324
prêtre : 92, 123-125, 150, 299-301

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

CHAPITRE TROISIÈME : L'ACTION

Antiquité

έορτή, πανήγυρις et dérivés

Autour de « festum » et « sollemnitas »

« Faisons fête divine! » Pratique et théologie de la fête chrétienne

Affirmation dialectique d'une nouvelle héortologie

Invitatoires et exclamations : l'accueil de la fête

Un éthos festal

Toute la terre, toute la vie

« Aujourd'hui »

Eschatologies de la fête liturgique

CHAPITRE QUATRIÈME : L'EXPÉRIENCE

Présence d'esprit

« En haut les cœurs ! » La liturgie, trêve au monde

La joie de célébrer

De l'expressionnisme à l'intériorité

La basilique et la suite : Divinisation et Philanthropie

Conclusion

Bibliographie

Index lexical

Index thématique

Index des sources patristiques

Composition et mise en pages réalisées par
Sud Compo - 66140 - Canet en Roussillon
134/2009

Achevé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie La Manufacture
en mars 2016
N° d'imprimeur : XXXXX

Dépôt légal : mars 2016
Imprimé en France