

Jean-Claude Reichert

L'USAGE LITURGIQUE DES
ÉCRITURES DANS L'ORDO
LECTIONUM MISSAE

Principes-procédures-exemples

Academic Press Fribourg



Fons et Culmen

Collection sous la direction de Pr. Michel Steinmetz

Vol. 3

La collection *Fons et culmen* a pour objectif la publication de monographies, d'ouvrages collectifs, d'essais et travaux, essentiellement en français ou en allemand, en lien avec l'enseignement et la recherche en sciences liturgiques.

Placée sous la direction du Pr. Michel Steinmetz, elle tire son nom de la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II qui place l'acte liturgique au cœur de la vie de l'Eglise, dans un continuels va-et-vient avec l'ensemble de son agir pastoral. Le choix du titre latin exprime, non seulement la fidélité aux grandes intuitions conciliaires, mais aussi la part faite aux contributions émanant d'origines linguistiques diverses, en lien avec l'ouverture internationale de l'université de Fribourg. La collection est en effet rattachée à l'institut de sciences liturgiques de sa faculté de théologie catholique.

Avec pour ambition d'explorer des chemins originaux qui peuvent rendre compte, à frais nouveaux, de la célébration chrétienne, la collection entend contribuer à l'épistémologie, toujours en construction, de la science liturgique. Ainsi, de manière holistique, toutes les harmoniques permettant de rendre compte de l'objet liturgique, dans sa manifestation célébratoire, seront ici les bienvenues.

Ziel dieser Reihe ist die Veröffentlichung von Monographien, Sammelwerken, Essays und Arbeiten, hauptsächlich in französischer oder deutscher Sprache, die mit der Lehre und Forschung in der Liturgiewissenschaft in Verbindung stehen.

Sie steht unter der Leitung von Prof. Michel Steinmetz und verdankt ihren Namen der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils ab, die den liturgischen Akt ins Zentrum des Lebens der Kirche stellt, in einem ständigen Hin und Her mit der Gesamtheit ihres pastoralen Handelns. Die Wahl des lateinischen Titels drückt nicht nur die Treue zu den großen Intuitionen des Konzils aus, sondern auch den Anteil an Beiträgen aus verschiedenen Sprachen, die mit der internationalen Öffnung der Universität zusammenhängen. Die Reihe ist an das Institut für Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät angegliedert.

Mit dem Ziel, originelle Wege zu erforschen, die die christliche Feier auf neue Art und Weise wiedergeben können, möchte die Sammlung zur Epistemologie der Liturgiewissenschaft beitragen, die sich noch im Aufbau befindet. So werden hier auf holistische Weise alle Obertöne willkommen geheißen, die es ermöglichen, die Liturgie in seiner zelebrierten Manifestation zu erfassen.

Jean-Claude Reichert

**L'USAGE LITURGIQUE
DES ECRITURES DANS
L'ORDO LECTIONUM
*MISSAE***

Principes-procédures-exemples

© 2023 Academic Press Fribourg
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info

Service de vente, promotion, droits : distribution@academicpressfribourg.info

Service médias : media@academicpressfribourg.info

DOI : 10.55132/uolm128

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/uolm128>

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-029-1

ISBN du livre broché : 978-2-88981-030-7

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : Par Didier Descouens — Travail personnel, CC BY-SA 4.0,
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=95078284>

Introduction

Interactions entre Bible et liturgie

Le début du XX^e siècle fut marqué par un renouveau dans l'ordre biblique qui se mêla à un « mouvement liturgique » déclenché au milieu du siècle précédent. On sortait d'une longue période où « la liturgie était une affaire à régler consciencieusement par le prêtre selon les prescriptions et les rubriques, sans grande importance pour la vie religieuse (...) Même aux laïcs elle était essentiellement présentée comme un devoir et l'on insistait sur la nécessité qu'il y avait pour eux d'être présents à la messe du dimanche jusqu'au moment où tous les rites étaient accomplis. »¹ Sous l'impulsion des dynamismes nouveaux qui prenaient corps, Bible et liturgie allaient redevenir des lieux de ressourcement pour l'apostolat et de revitalisation de la vie chrétienne.

« C'est le résultat tangible d'une action spéciale de l'Esprit de Dieu qui rénove perpétuellement la face de la terre » disait Pierre Jounel en juillet 1957, dans son exposé d'ouverture au Congrès que le Centre de pastorale liturgique de Paris (CPL) consacrait à Strasbourg aux relations entre Bible et liturgie². Depuis sa fondation en 1943, le CPL avait engagé de nombreux travaux, sur la messe, le dimanche, les rites entourant la maladie et la mort et les différents sacrements, si bien que son directeur pouvait ajouter en parfaite connaissance de cause : « On ne peut pas célébrer la liturgie sans rencontrer la Bible à chaque pas. Cela est évident, tant sur le plan du donné liturgique, des

¹ J. A. JUNGMANN, *Liturgie, école de foi* (Conférence aux aumôniers de la jeunesse, Vienne, 1957), In *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale* (Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart, Tyrolia Verlag), Editions Xavier Mappus, 1962, p. 271.

² Le Congrès de Strasbourg, *Parole de Dieu et liturgie* (3^e Congrès national du CPL), Coll. Lex orandi 25, Paris, Cerf, 1958, p. 17.

textes officiels que l'Église met entre nos mains pour la célébration, que sur le plan de la célébration elle-même. »³

Cette insistance était alors nouvelle au regard de l'effort qu'on avait essentiellement concentré sur la nécessité de raviver la beauté et l'amour de la liturgie accomplie avec soin dans ses moindres détails. Il s'agissait désormais de prendre en compte la forme biblique qui constitue intimement la liturgie, avec un regard qui n'est toujours pas vraiment intégré aujourd'hui, tant on conserve l'habitude de penser les choses en extériorité. Tout le monde admet qu'il y a de la Bible « dans » la liturgie. Mais beaucoup le font avec l'idée qu'il suffirait d'identifier les éléments bibliques dont on pense qu'ils parsèment la liturgie en surface, les en extraire, et les étudier comme s'ils conservaient dans la liturgie une existence propre. Or la Bible n'est pas seulement présente dans la liturgie. Elle est importante pour elle.

On ne peut pas cantonner les Écritures dans une particularité biblique soigneusement tenue à distance de l'action liturgique où elles interviennent, considérant qu'elles n'en sont qu'une catégorie parmi d'autres. Or la liturgie n'échappe pas à la tentation générale d'une approche en silo, son étude consistant alors à identifier les différentes « intrants » qui la composent en produit fini. Mais la Bible n'est pas une composante seulement de la liturgie. « La sainte liturgie est imprégnée des paroles divines » dira le Concile Vatican II⁴. Il faut donc envisager le processus selon lequel les Écritures pénètrent l'action sacrée et s'y diffusent au point de l'imbiber, l'influençant de manière durable dans toutes ses parties. « La sainte liturgie est faite de Bible », dit le texte latin du Concile. Elle est façonnée par elle. *Sacra Liturgia divinis eloquiis conferta.*

La prise en compte de ces relations serrées entre Bible et liturgie achoppe en fait sur des questions épistémologiques. Les liturgistes savent bien qu'il y a de la Bible en liturgie, mais ils sont comme tétanisés par la scientificité technique des règles exégétiques qu'il pensent devoir appliquer à leurs travaux dès lors qu'ils veulent honorer la nature biblique de la liturgie. De leur côté, les biblistes se méfient d'une herméneutique des textes bibliques qui procéderait d'un principe extérieur au texte lui-même, puisqu'ils se voient contraints de

³ *Id.*

⁴ CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine, n. 25. Ce texte sera désormais cité sous l'abréviation DV.

regarder la Bible à partir d'un usage qu'on en fait. Des règles et préventions de toutes sortes font que les uns et les autres n'arrivent pas à s'atteler à la tâche qui consiste à examiner comment la Bible est constitutive d'un autre objet qu'elle.

Le chantier ouvert par le CPL à Strasbourg en 1957 n'était pas une surprise. Il avait été largement alimenté par les travaux déjà entrepris entre les deux conflits mondiaux par la presque voisine abbaye bénédictine de Maria Laach, en Rhénanie-Palatinat. Lorsque le couvent augustinien de Klosterneuburg, près de Vienne en Autriche, lança en 1926 la revue intitulée *Bibel und Liturgie. Blätter für volksliturgisches Apostolat*, ce fut également un marqueur significatif de l'effervescence que produisait la rencontre entre les préoccupations du mouvement liturgique et celles du renouveau biblique. Son artisan, le chanoine régulier Pius Parsch, se tint lui-même à l'intersection des deux domaines en publiant sous son nom des ouvrages dans les deux domaines, biblique et liturgique⁵.

Mais autre chose encore se produisit au même moment, et il ne faudrait pas l'oublier dans un angle mort. Anne-Marie Pelletier a souligné l'importance qu'eut alors la redécouverte des Pères de l'Eglise. Elle l'a fait avec la figure exemplaire de l'abbé Jacques-Paul Migne qui attacha son nom à une monumentale édition des grands textes du patrimoine patristique et médiéval. « Ce curé de village, formé pauvrement, à un moment où l'enseignement de l'Écriture sainte était tenu pour très accessoire et où la lecture des Pères était royalement ignorée, sut d'instinct reconnaître en ces derniers un bien de famille qui offrait à la foi chrétienne un enracinement vital et de fermes assurances. »⁶ Ce troisième apport à l'effervescence novatrice densifia encore la question posée.

« Renouveau biblique et mouvement liturgique devaient tout naturellement se compléter par une renaissance patristique, écrivait Roger Aubert dans les mêmes années où se tenait le Congrès du CPL à Strasbourg, car les œuvres des grands docteurs de l'Antiquité chrétienne font revivre une époque où la liturgie était, avec la Bible

⁵ Das Jahr des Heiles, Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg, 1947 (trad. française par René Virrion : L'Année liturgique à la lumière de la grâce, Mulhouse, Éditions Salvator, 1959) ; P. PARSCH, Wie hatte ich Bibelstunde (trad. française par Marc Zemb : Apprenons à lire la Bible, Paris, Desclée de Brouwer, 1956).

⁶ A-M. PELLETIER, D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine, Coll. Le livre et le rouleau 18, Bruxelles, Editions Lessius, 2004, p. 118.

dont on ne la séparait pas en pratique, la grande source de vie. »⁷ Dans la puissante dynamique qui allait conduire aux décisions du Concile Vatican II, on ne s'interrogeait donc pas seulement sur la présence des Écritures dans l'action liturgique, ni sur les délicats points de convergence entre Bible et liturgie. On s'intéressait également à une manière d'interpréter les textes bibliques en relation avec la liturgie.

Louis Bouyer souligna cela dans une contribution publiée dans la toute jeune revue *La Maison-Dieu*. Lui aussi reliait la Bible et la liturgie comme le fera Pierre Jounel dix ans plus tard. « Notre liturgie, la liturgie romaine, est biblique d'un bout à l'autre. Non seulement, dans sa plus grande partie, elle est faite de textes bibliques ; non seulement ce qui n'y est pas directement pris à la Bible est encore, en majeure partie, commentaire biblique, mais les textes dont la composition est le plus purement ecclésiastique n'y respirent pas une autre atmosphère, n'y usent pas d'un autre vocabulaire, ni d'autres formes de pensée, que les textes bibliques. Par suite, si l'on veut comprendre la liturgie, il faut comprendre la Bible. Qu'on le veuille ou non, en effet, étudier la liturgie, ce sera étudier la Bible, puisque la liturgie, c'est encore la Bible. »⁸

Mais dans le même article, Louis Bouyer assortissait son propos d'un avertissement : « Si on ne goûte ni ne comprend plus la liturgie, c'est parce qu'on ne goûte ni ne comprend plus la Bible à la manière dont elle est présente dans la liturgie. »⁹ Il ne suffit donc pas d'examiner comment la Bible interagit avec la liturgie dans laquelle elle est en usage. Il faut aussi prendre en compte le fait que ces interactions dépendent, non pas de la Bible elle-même, mais d'une manière d'aborder la Bible. Certes, Bible et liturgie se mêlent au point qu'il est impossible de les étudier séparément, mais à ce principe de base s'ajoute un autre constat, tout aussi décisif : les Écritures sont actives dans la liturgie avec une interprétation en vertu de laquelle elles imprègnent l'action sacrée.

La Constitution conciliaire sur la sainte liturgie validera cela dans une section que les éditions courantes intitulent justement « Bible et liturgie ». On y trouve d'abord l'affirmation de base que « la Sainte

⁷ R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai, Casterman, 1954, p. 39.

⁸ L. BOUYER, *Liturgie et exégèse spirituelle*, in *La Maison Dieu* 7 (1946), p. 27. Cette revue sera désormais citée sous le sigle LMD.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

Écriture a une importance extrême dans la célébration de la liturgie »¹⁰. Elle n'y est pas seulement présente et identifiable. Elle en est constitutive par l'influence qu'elle exerce sur elle. Puis, après avoir exposé trois cas de figure où cette réalité se laisse observer, le Concile termine en disant que les Écritures imprègnent la liturgie avec les effets que leur lecture a déjà déposés dans l'Église : « Pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites, aussi bien orientaux qu'occidentaux. »¹¹

Cette traduction française pourrait laisser penser qu'en restaurant la liturgie, on a souhaité développer chez les fidèles un goût plus vif pour les Écritures, comme si la présence de celles-ci dans les célébrations devait surtout contribuer à une meilleure familiarité avec elles. La Constitution conciliaire *Dei Verbum* montre en effet le souci qu'ont eu les pères conciliaires d'exhorter tout le peuple de Dieu à « la lecture fréquente des divines Écritures (...) en abordant le texte sacré lui-même »¹². Mais dans la Constitution sur la sainte la liturgie, ils ont insisté sur le fait que la liturgie, ses rites et son langage de prière, font voir la manière dont l'Église a été « affectée » par sa lecture des Écritures, et qu'il s'agit d'aider les fidèles à mieux le percevoir ce *suavis et vivus sacrae Scripturae affectus*.

Martin Klöckener a réagi à la traduction allemande de l'affirmation conciliaire en relevant que « le mot *ergriffensein* avec lequel on a traduit [le terme latin *affectus*] peut facilement évoquer pour nous un mouvement émotionnel à l'intérieur de chaque croyant. »¹³ Cela reviendrait à comprendre qu'en valorisant les Écritures dans la liturgie, le Concile visait le but d'émouvoir les fidèles, à l'instar de ce qu'on lit dans le le Ps118 : « Je trouve en tes commandements mon plaisir, je n'oublie pas ta parole. » (Ps118, 16). Mais le directeur de l'Institut des sciences liturgiques de Fribourg relève que le Concile ne se place pas du côté du côté des individus qui

¹⁰ CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, n. 24. Ce texte sera désormais cité sous l'abréviation SC.

¹¹ *Id.*

¹² DV n. 25.

¹³ M. KLÖCKENER, « Von grösstem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift » (SC24). Kritische Bestandsaufnahme zu einem Grundanliegen des Konzils, in A. Zerfass-A. Frantz, *Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel, Pietas liturgica* 16, Tübingen, 2016, p. 22.

participent à la liturgie. Il désigne la liturgie elle-même, disant qu'il souhaite voir attester l'influence exercée sur elle par Écritures.

Le cadre de pensée de *Dei Verbum*

Quand on veut explorer la façon dont une célébration de la liturgie est affectée par la manière dont les Écritures ont déjà affecté l'Eglise, on ne peut pas s'exonérer d'un détour par le préambule qui ouvre le texte de la Constitution *Dei Verbum* sur la révélation divine. Proposer ce pas méthodologique peut surprendre, car on a là un texte conciliaire qui ne traite pas directement des relations entre Bible et liturgie. Mais il fournit un cadre de pensée utile pour penser ces interactions. Le Concile y déclare en effet qu'il a construit son enseignement en se laissant affecter par sa lecture des Écritures. Il n'est donc pas impossible que, par effet d'extension, cela conduise à déduire quelques éléments utiles pour aborder et comprendre la forme biblique de la liturgie.

On voit d'abord énoncé l'objet du texte : « Le saint Concile entend proposer la doctrine authentique sur la Révélation divine et sur sa transmission »¹⁴. Mais on lit que cet objet doctrinal a été construit « en écoutant religieusement la Parole de Dieu ». Et pour préciser les modalités de cette écoute, arrive l'affirmation que « le Concile [a] fait sienne [une] parole de saint Jean ». On a donc un enseignement de nature dogmatique, dont la matière est à la fois référée à la matérialité d'un texte biblique et à l'événement que constitue Dieu lui-même dans son acte de parole, car le même texte conciliaire précisera plus loin que le *Verbum Dei* est la *locutio Dei*¹⁵, c'est-à-dire son action de parler, le *verbum ipsius Dei*, c'est-à-dire la parole de Dieu en personne¹⁶.

Pour dire le rapport au texte biblique, l'usuelle traduction française des textes conciliaires utilise un verbe de l'appropriation. « Faire sien » une chose revient en effet à la tirer à soi, pour en faire usage à ses propres fins. Si le Concile dit qu'il a « fait sienne » une parole de saint Jean, on peut donc comprendre qu'il l'a sélectionnée pour l'utiliser comme appui scripturaire, dans le but de renforcer un discours qu'il pourrait tout à fait tenir sans lui. Mais telle n'est pas

¹⁴ DV n. 1.

¹⁵ DV n. 9.

¹⁶ DV n. 21.

l'intention déclarée en tête de *Dei Verbum* quand on se réfère au texte originel en latin. Le rapport au texte biblique est nommé avec un verbe de l'obéissance : *Verbis S. Ioannis obsequitur*. « Le saint Concile s'est soumis à une parole de saint Jean ». Il a laissé le texte biblique dire ce qu'il avait à dire, en obéissant à la manière dont il le dit.

Avec ce vocabulaire de la soumission, c'est aussi l'écoute religieuse de la Parole de Dieu qui s'éclaire. Là encore, le Concile ne parle pas d'une écoute qui consisterait à prendre note de quelque chose, pour en faire ensuite usage à sa propre main. L'adjectif *religiose* qu'on trouve dans le texte latin donne à l'écoute le caractère d'une consécration religieuse. Il la désigne comme l'acte de s'offrir à Dieu par amour et conviction de foi. Le préambule de *Dei Verbum* annonce donc que son objet doctrinal a son origine dans un effet de sens déposé par l'obéissance accordée aux données objectives des Écritures, ajoutant que c'est en se laissant ainsi affecter par cette soumission aux paroles bibliques qu'on vérifie la qualité religieuse du consentement qu'on accorde à Dieu qui parle en personne.

On entend surtout, dans une équivalence peu commune, que la doctrine enseignée sera une proclamation de la parole de Dieu. La Parole de Dieu peut donc être offerte avec l'effet que son écoute religieuse a déposé en ceux qui ont accordé leur obéissance aux paroles bibliques. En d'autres termes, il est possible de porter la Parole de Dieu dans l'espace des hommes avec « le goût vivant et savoureux de la sainte Ecriture » dont cette proclamation porte témoignage. Dans le prologue de *Dei Verbum*, le « nous » qu'on trouve dans le texte biblique emprunté à saint Jean devient d'ailleurs le « nous » des pères conciliaires proclamant la parole de Dieu, et le « vous » des destinataires du texte de saint Jean devient le « vous » de ceux à qui le Concile entend proposer sa doctrine.

A l'occasion du 40^e anniversaire de la promulgation de la Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine, Walter Kasper avait publiquement souligné l'effet « coup de tonnerre », littéralement le « coup de timbale » (*Paukenschlag*) que constitua le cadre de pensée avec lequel s'ouvre le texte. « Alors que parfois le Concile pouvait sembler se complaire dans une forme d'auto-contemplation ecclésiologique, tournant à l'intérieur de sa propre orbite, et devenant le sujet central de sa proclamation, cette formule d'introduction ouvre à une autre dimension. (...) Ici l'Église se définit elle-même comme une Église qui écoute (*hörende Kirche*). Et c'est dans

la mesure où elle écoute, qu'elle peut être une Église qui proclame (*verkündigende Kirche*). »¹⁷

Il en va ainsi peu ou prou pour ce qu'on appelle la forme biblique de la liturgie. « On ne peut pas célébrer la liturgie sans rencontrer la Bible à chaque pas », disait Pierre Jounel. « La liturgie romaine est biblique d'un bout à l'autre » écrivait avant lui Louis Bouyer. Mais les Écritures ne sont pas actives dans la liturgie par accident ou de manière purement circonstancielle. Louis Marie Chauvet emploiera plus récemment une formule qui a fait florès : « On peut aller jusqu'à dire de la liturgie qu'elle découle de Bible comme l'eau coule de source. »¹⁸ Il faudrait dire plus exactement que la liturgie découle d'une écoute religieuse de la parole de Dieu, et que chaque moment de l'action sacrée rend témoignage à cette écoute, en montrant la manière dont l'Église s'est laissé affecter par sa lecture des Écritures.

Pour s'autoriser à pratiquer un tel transfert sur la liturgie, il faut nécessairement que l'enseignement de *Dei Verbum* le valide, même si son objet propre est ailleurs. Cette légitimité apparaît dans deux passages de son chapitre 6 intitulé « La sainte Écriture dans la vie de l'Église. » C'est à cet endroit que la liturgie est nommée en bonne place. On y trouve le fameux renvoi à « la sainte liturgie imprégnée des paroles divines »¹⁹. On y voit aussi mentionné le caractère modélisant de ce que l'Église fait avec les Écritures quand elle « ne cesse pas de prendre le pain de vie [sur la table de la parole de Dieu] et l'offre aux fidèles »²⁰. Il en sera plus amplement question plus loin dans le présent ouvrage.

Le passage déterminant intervient à l'endroit où le texte de *Dei Verbum* parle de ceux qui exercent le ministère de la parole, « spécialement au cours de la sainte liturgie ». On lit qu'ils doivent « communiquer aux fidèles qui leur sont confiés les richesses sans mesure des paroles divines ». *Verbi divini amplissimas divitias communicare*²¹. Le Concile ne parle pas ici des paroles bibliques qui

¹⁷ W. KASPER, *Dei Verbum audiens et proclamans*-Ecouter la Parole de Dieu avec vénération et la proclamer avec assurance, Intervention au Congrès qui fut organisé à Rome du 14 au 18 septembre 2005. Traduction française de la Fédération biblique catholique.

¹⁸ L-M. CHAUVET, *Bible et liturgie en interaction*, Liturgie 178 (2017), p. 235.

¹⁹ DV n. 25.

²⁰ DV n. 21. C'est nous qui traduisons du latin.

²¹ DV n. 25.

sont en usage, car cela voudrait dire que la responsabilité du ministre s'épuise dans la proclamation formelle du riche éventail de textes choisis pour une même liturgie. Le document conciliaire dit plus exactement que tout ministre de la parole doit veiller à servir la parole de Dieu lui-même, et qu'il ne peut le faire sans entrer dans l'obéissance aux textes qui lui sont confiés, moyennant « une lecture sacrée assidue et une étude approfondie ».

Quiconque offrirait aux fidèles les paroles divines sans s'être lui-même laissé affecter par les paroles bibliques qu'il proclame, ajoute au même endroit le Concile, deviendrait « un vain prédicateur de la Parole de Dieu au-dehors ». Et pourquoi en irait-il ainsi ? « Parce qu'il n'en est pas un auditeur au-dedans de lui », répond le texte. *Verbi Dei inanis forinsecus praedicator qui non est intus auditor*. La formule est d'une concision et élégance tout augustinienne. Elle renvoie surtout à l'acte de consécration religieuse que pose en cadre de pensée le prologue de la Constitution où on a choisi de la citer : quiconque n'écouterait pas religieusement Dieu lui-même parler aux hommes ne saurait pas non plus offrir aux autres les richesses des paroles divines, car c'est de l'écoute dont seul peut procéder l'acte de proclamer.

Une vérification dans *Sacrosanctum Concilium*

Il faut maintenant vérifier si ce cadre de pensée est repérable dans le texte conciliaire spécifiquement dédié à la liturgie. Franziskus Eisenbach décourage de le faire, car il soutient que « la Constitution sur la liturgie du Concile Vatican II n'offre aucune théologie élaborée de la Parole de Dieu, et ne consacre à ce thème aucun de ses paragraphes »²². On ne doit pas s'en étonner, car la Constitution *Sacrosanctum Concilium* a été promulguée deux ans avant celle avec laquelle le Concile déclare qu'il a construit son enseignement en se laissant affecter par sa lecture des Écritures. Mais dès lors que le schéma qui allait aboutir à la Constitution *Dei Verbum* fut le premier texte soumis à la Commission préparatoire du Concile le 10 novembre 1961, il ne pouvait pas ne pas occuper les discussions relatives à la liturgie.

²² F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1982, p. 502.

Christoph Theobald encourage à envisager cette porosité entre les différents travaux conciliaires lorsqu'il parle de la « fonction principale » que le texte de *Dei Verbum* exerce dans tout le corpus conciliaire. Lui-même s'adosse pour cela à la Commission théologique du Concile qui en déclara le principe à l'automne 1964. Elle disait que la Constitution sur la Révélation divine est « d'une certaine manière la première de toutes les Constitutions de ce Concile, de sorte que son préambule les introduit toutes d'une certaine façon »²³. Mais cette évaluation est une déclaration rétroactive. S'applique-t-elle directement à l'écriture du premier texte conciliaire que le pape Jean XXIII décida de promulguer, si bien qu'on pourrait y repérer une trace du cadre de pensée énoncé en tête de *Dei Verbum* ?

Une certaine logique de continuité dans l'élaboration de cette introduction plaide pour qu'on se tourne à nouveau vers le préambule qui ouvre la Constitution sur la sainte liturgie. Sans surprise on le voit nommer l'objet du texte : « Le saint Concile (...) estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller à la restauration et au progrès de la liturgie »²⁴. Or cette déclaration formelle est précédée par l'évocation des intentions avec lequel on a eu la volonté de s'engager dans le projet. Parmi ces préalables se trouve en particulier la préoccupation d'unir les fidèles du Christ : « Puisque le saint Concile se propose de (...) favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ, (...) il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie. »

On peut déjà déduire de ce propos liminaire que la préoccupation ne sera pas d'emblée technique ou rubricale. Il ne s'agira pas seulement de définir comment la liturgie doit être accomplie, selon quelles règles et prescriptions, alors que c'était jusque-là une préoccupation centrale. La Constitution sera évidemment normative, et elle définira de nombreux points à observer dans le domaine de la liturgie, mais son objet est d'emblée rapporté aux fidèles qui s'engageront dans l'action sacrée. « La liturgie, continue d'ailleurs le texte, contribue au plus haut degré à [ce qu'il se passe quelque chose pour] les fidèles qui la vivront »²⁵. Cherchons donc dans

²³ Cité par C. THEOBALD, « Dans les traces... » de la constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture, Coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 2009, p. 42.

²⁴ SC n. 1.

²⁵ SC n. 2.

le texte ce qui se rapporte à leur rassemblement dans l'unité, puisque tel est une des intentions que le Concile déclare en tête.

Ce fruit de la participation des fidèles à la liturgie est déclaré dans une affirmation dont les pères conciliaires disent explicitement qu'elle découle des Écritures. Ils ont en effet indiqué la référence des paroles bibliques auxquelles ils se sont rapportés. On peut observer que, très curieusement, la version latine originelle signale le renvoi à Eph2, 21-22 en note, alors que la traduction française l'incorpore dans le texte conciliaire lui-même. Mais ceci est un détail sans véritable impact. La vraie question se trouve dans la manière dont on a procédé. Le Concile a-t-il agi par mode d'appropriation, en tirant à lui un matériau pour en faire usage au profit de ce qu'il voulait déjà dire, ou bien a-t-il pris le chemin d'une écoute religieuse de la Parole de Dieu, vérifiée par une lecture obéissante des Écritures ?

Dans la lettre aux Éphésiens, les deux versets retenus arrivent au terme d'un long développement consacré aux manifestations du « don de Dieu » fait en Christ. Parmi elles se trouve mentionnée la grâce d'être « membres de la famille de Dieu », littéralement « appartenant à la maison de Dieu ». *Oikeioi tou theou* (Eph2, 19b). Cette perspective est ensuite développée avec le vocabulaire des travaux de construction. « Vous avez été intégrés dans [une] construction » qui a des fondations, dit la traduction française à usage liturgique. Le texte grec préfère employer un verbe actif pour dire que le don reçu de Dieu est d'avoir « été édifié sur » des bases solides (*epoikodomeô*), ajoutant que la véritable stabilité de l'édifice vient d'une « pierre angulaire » que Dieu lui a donnée dans la personne du Christ.

Interviennent alors deux expressions imagées qui ont migré dans le texte de la Constitution conciliaire. « En lui, toute construction (*oikodomè*) [dont les éléments] ont été étroitement joints ensemble (*sunarmologoumenè*) grandit en un temple saint dans le Seigneur. En lui, vous êtes, vous aussi, construits ensemble (*sunoikodomeisthe*) en une habitation (*katoikètèrion*) de Dieu par l'Esprit Saint. » (Eph2, 21-22)²⁶ La lettre aux Éphésiens ne dit pas à ses destinataires qu'ils « sont » un temple saint dans le Seigneur ou une habitation de Dieu dans l'Esprit saint. Elle leur dit que ceux qui croient en Christ deviennent la double réalité qui les désignent, et qu'ils le deviennent

²⁶ C'est nous qui traduisons littéralement du grec.

par un processus d'intégration et de croissance qui a son origine dans le don que Dieu leur a fait en Christ.

De la même manière, le Concile ne dit pas que les fidèles engagés dans une liturgie « sont » un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu dans l'Esprit. Cela aurait constitué le signal que le Concile reprenait des images qu'il a providentiellement trouvées disponibles dans la Bible. Au contraire, les pères conciliaires font montre d'une soumission obéissante aux paroles bibliques, car on les voit reprendre la dynamique d'édification qui les tisse. Ils disent très exactement que le don intégrateur de Dieu dont parle la lettre aux Éphésiens est actif dans la célébration d'une liturgie : « La liturgie édifie (*aedificet*) chaque jour ceux qui sont au-dedans (*qui intus sunt*) pour en faire un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu dans l'Esprit »²⁷.

Le Concile aurait pu développer son souci de « contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ » en en restant à l'idée que les actions liturgiques « ne sont pas des actions privées mais des célébrations de l'Église »²⁸. Après des siècles où la liturgie était l'affaire exclusive des clercs soigneusement séparés des laïcs, il aurait aussi pu plaider en faveur d'une restauration où apparaîtrait plus clairement que *l'ecclesia* est le véritable sujet de l'action sacrée. Il aurait enfin pu poser en tête ce que dira le pape Jean-Paul II pour le 25^e anniversaire de *Sacrosanctum Concilium*, quand il affirmera que « le Concile a voulu voir dans la liturgie une épiphanie de l'Église »²⁹. Or le prologue de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* parle de l'union au Christ que construit la célébration d'une liturgie en ceux qui la vivent.

C'est une déclaration relative à ce que la liturgie est par nature. C'est surtout une proclamation de la parole de Dieu religieusement écoutée et vérifiée par le soin qu'on a pris de laisser les Écritures inspirer ce qu'on enseigne. Christoph Theobald a montré comment le respect de ce cadre de pensée traverse tout le corpus conciliaire. « Les citations scripturaires explicites et implicites très nombreuses représentent plus que la moitié des références bibliques de tous les conciles œcuméniques de la tradition latine », commence-t-il par dire. Mais il précise qu'on ne s'est pas contenté de parsemer l'enseignement de références bibliques. On a veillé à établir une « forte osmose entre

²⁷ SC n. 2.

²⁸ SC n. 26.

²⁹ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Vicesimus quintus annus*, n. 9.

le langage scripturaire et le langage conciliaire », avec la volonté de voir l'un imprégner l'autre³⁰.

L'exemple d'une liturgie spécifique

Si on veut observer comment cette large préoccupation conciliaire est attestée dans l'action liturgique proprement dite, on peut se rapporter à une liturgie spécifique appelée « liturgie de la parole ». *Liturgia verbi*³¹. L'expression est aujourd'hui d'un usage banal, mais elle n'est utilisée qu'une seule fois dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium*. Elle y désigne la partie d'une célébration de la messe qui suit immédiatement les rites initiaux et précède la préparation des dons ouvrant les rites eucharistiques proprement dits. Pour la constituer, on a « tiré de la sainte Écriture les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante »³² et c'est, dit le Concile, le premier cas de figure concret qui atteste « l'importance extrême [que] la sainte Écriture a dans la célébration de la liturgie »³³.

Le nom donné à cette portion d'une messe montre sans ambiguïté qu'il ne s'agit pas seulement de procéder à la lecture et au chant de textes bibliques. Si on parle d'une liturgie de la parole, c'est parce qu'il s'agit de faire l'expérience de la *locutio Dei*³⁴. À lui seul le vocabulaire indique que le fait de lire ou chanter des textes bibliques est une ritualisation de l'événement que constitue Dieu lui-même dans son acte de parole. On a donc bien l'opportunité d'examiner comment dans cette action liturgique spécifique qui marque la célébration d'une messe est mise en œuvre la règle que le Concile s'est donnée dans le préambule de *Dei Verbum*, et qu'on le voit lui-même appliquer dans l'élaboration de son enseignement : une écoute religieuse de la parole de Dieu vérifiée dans une confrontation aux paroles bibliques.

La Constitution conciliaire sur la sainte liturgie y exhorte indirectement en précisant ce qui se passe « tandis qu'on lit dans

³⁰ C. THEOBALD, La réception du Concile Vatican II. Accéder à la source, Coll. *Unam sanctam* nouvelle série, Paris, Cerf, 2009, p. 442.

³¹ SC n. 56.

³² SC n. 24.

³³ *Id.*

³⁴ DV n. 9.

l'Église les Saintes Écritures »³⁵. Comme cela était nouveau dans le déroulement rituel, et qu'on n'avait pas les mots pour en rendre compte autrement que de manière descriptive seulement, on choisit de pousser plus loin ce que le pape Pie XII avait déjà enseigné dans son encyclique *Mediator Dei* lorsqu'il a nommé différentes modalités avec lesquelles le Christ est présent dans l'action liturgique : il l'est « dans le saint sacrifice de l'autel, soit dans la personne de son ministre, soit surtout sous les espèces eucharistiques ; il est présent dans les sacrements, par la vertu qu'il leur infuse pour qu'ils soient des instruments efficaces de sainteté ; il est présent enfin dans les louanges et les prières adressées à Dieu »³⁶.

Tout cela est peu ou prou repris par les principes généraux énoncés dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium* : « Le Christ est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, (...) et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, dans les sacrements. (...). Il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes. »³⁷ Mais dans ce large panorama nommant, le Concile Vatican II inséra la mention spécifique d'une présence verbale du Christ spécialement attachée à la proclamation liturgique des Écritures. C'est, écrit Aimé-Georges Martimort, « un complément [qui] malgré sa nouveauté par rapport à *Mediator Dei* (...) fut reconnu par les Pères comme traditionnel et n'attira que quelques rares objections »³⁸.

Dans le tout premier projet de texte élaboré à Brescia en février 1961 par une sous-commission de la Commission préparatoire du Concile, on commença à compléter le modèle hérité du pape Pie XII avec l'affirmation que dans la liturgie, « le Christ est là présent qui nous parle ». *Praesens adest Christus qui nobis loquitur*³⁹. Il n'est pas seulement présent auprès de son Église en train de célébrer la liturgie. Il est lui-même activement présent dans sa parole. Avec le projet daté

³⁵ SC n. 7.

³⁶ PIE XII, Encyclique *Mediator Dei et hominum* sur la sainte liturgie (20 novembre 1947) suivi de *Sacrosanctum Concilium*, Constitution de Vatican II (4 décembre 1963), Paris, Tequi, 1997, pp. 19-20.

³⁷ SC n. 7.

³⁸ A-G. MARTIMORT, Quelques aspects doctrinaux de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, in *Mens concordet voci*. Pour Mgr Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, Paris, Desclée, 1983, p. 307.

³⁹ Cité in F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi*, p. 155.

d'octobre 1961, on relia plus explicitement cette action du Christ qui parle aux paroles bibliques dont on fait usage dans une liturgie de la parole. « C'est lui qui parle quand les paroles des saintes Écritures sont lues dans l'Église. » *Ipse est qui loquitur dum verba sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur*⁴⁰.

Cette formulation relie écoute du Christ et confrontation aux Écritures, si bien que le cadre de pensée qu'on trouvera plus tard dans *Dei Verbum* s'en trouve modifié : en s'exposant à la matérialité des paroles bibliques qui sont lues et chantées dans une liturgie de la parole on peut non seulement vérifier la vérité de son écoute religieuse de Dieu qui parle, mais on est conduit à celui en qui cet acte de parole se tient pour toujours. Le 30 novembre 1962 l'ultime version du texte précisa finalement qu'écouter reviendrait à célébrer le Christ dans le mystère de sa présence active : « Il est là présent dans sa parole, puisque c'est lui-même qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. » *Praesens adest in verbo suo siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur*.

Au moment où se tenaient à Rome les ultimes discussions en vue de l'adoption finale de cette version du texte conciliaire, Aimon-Marie Roguet écrivait que le Concile ne parle pas « d'une présence vague ou inerte, mais d'une présence personnelle et active. Car "c'est lui qui parle". Cette présence ne se réalise pas seulement quand on lit ses propres paroles, comme fait le diacre chargé du rôle du Christ dans une passion dialoguée, mais, d'une façon générale, quand on lit "les saintes Écritures". Non seulement "toutes les Écritures" ont parlé de lui (Lc24, 27.44) mais encore dans toutes, c'est lui qui parle. Et c'est à une condition : "Tandis qu'on lit dans l'Église". La lecture privée n'a pas la même valeur, en quelque sorte sacramentelle, que la lecture incluse dans la célébration eucharistique. »⁴¹

On peut donc se concentrer sur le détail cérémoniel de ce que l'assemblée fait rituellement dans une liturgie de la parole, quand on lit les textes bibliques et qu'on chante les psaumes tirés de la sainte Écriture à cet effet. Paul de Clerck s'y est attaché en montrant « l'importance de la scène liturgique que constitue la proclamation de la Parole »⁴². On peut aussi s'intéresser à la manière dont les textes

⁴⁰ *Ibid.* p. 158.

⁴¹ A-M. ROGUET, La présence active du Christ dans la Parole de Dieu, LMD 82 (1965), p. 19.

⁴² P. DE CLERCK, « Au commencement était le Verbe », LMD 189 (1992), p. 21.

bibliques eux-mêmes sont choisis et effectivement en usage pour peser sur cette liturgie et l'influencer avec leur empreinte propre. Mais il ne faudra jamais oublier que l'enjeu décisif d'une liturgie de la parole se trouve dans la venue en présence du Christ que Lothar Lies, réfléchissant à l'initiative conciliaire, propose de désigner comme « personne en acte de parole ». *Verwortete Person*⁴³.

Le cadre organisationnel d'un *Ordo*

Dans le présent ouvrage, cette triple perspective sera examinée à la lumière des indications fournies par un instrument technique : l'*Ordo lectionum missae*⁴⁴. C'est un épais volume de près de 600 pages, structuré en deux parties. Une Présentation générale éclaire et argumente d'abord les principes et les choix qui expliquent la manière de faire usage des textes bibliques dans une liturgie de la parole. Vient ensuite un répertoire qui occupe la majeure partie du document. Il fixe les différents matériaux bibliques en usage dans chaque circonstance particulière où la messe est célébrée. Cet outil fut établi sous l'autorité du *Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia* chargé par le pape Paul VI de mettre en œuvre les décisions du Concile. Il constitue à ce titre un ouvrage de référence.

Son élaboration fut confiée à un des quarante-deux, puis quarante-trois groupes de travail qui ont été chargés d'explorer les différents champs de la réforme ouverts par le Concile : le *Coetus a studiis XI-De lectionibus in Missa*. Annibale Bugnini écrira en 1997, dans son livre-testament consacré à une relecture de la réforme liturgique, que l'entreprise fut « l'une des tâches les plus ardues de toute la réforme »⁴⁵. Grâce au travail qu'Elmar Nübold réalisa en explorant les archives à sa disposition, on sait que le colossal chantier fut l'occasion de discussions parfois animées, et qu'il généra des antagonismes marqués entre zones linguistiques. On découvre également la lente mise en perspective des débats conciliaires, jusqu'aux décisions auxquelles elles ont finalement abouti⁴⁶.

⁴³ L. LIES, Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung, in *Praesentia Christi*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1984, p. 96.

⁴⁴ Ce document sera désormais cité sous l'abréviation OLM.

⁴⁵ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, Paris, DDB, 2015, p. 440.

⁴⁶ E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Messfeier an Sonn- und Festtagen*, Verlag Bonifatius, Paderborn, 1986.

Dès juillet 1967 on disposait déjà d'un *Ordo Missae lectionum* pour les dimanches, les fêtes du Seigneur et les fêtes des saints. Ce premier document fit l'objet d'une large consultation auprès des conférences épiscopales et d'un panel d'experts. Au terme de cette relecture, le projet initial fut révisé jusqu'à aboutir à une première *editio typica*. Elle fut approuvée le 25 mai 1969, pour une mise en application le 30 novembre 1969, au 1^{er} dimanche de la nouvelle année liturgique. Une décennie plus tard parut une *editio typica altera* promulguée le 21 janvier 1981, cette fois élargie aux sacrements et sacramentaux célébrés durant la messe, aux messes *pro variis necessitatibus* et aux messes votives⁴⁷. Elle sera à son tour complétée pour couvrir des célébrations entrées au calendrier liturgique après cette date.

Le terme avec lequel cet instrument est désigné peut prêter à confusion. Certes on appelle par exemple *Ordo* le calendrier liturgique publié chaque année dans un diocèse. Mais le même mot sert aussi à désigner un livre liturgique directement en usage dans une célébration. On dit ainsi *Ordo missae* pour nommer le Missel en usage dans la liturgie d'une messe. On pourrait donc croire aussi que l'OLM est le livre dont on se sert à l'ambon alors qu'il n'en est que la base technique. De cette ambiguïté de vocabulaire vient le fait que la traduction française des *Praenotanda* de l'OLM⁴⁸ a systématiquement appelé « lectionnaire » ce qui n'en est en fait que l'outil de référence. L'édition latine distingue mieux les deux champs en distinguant l'*Ordo* du *lectionum liber* ou *lectionarius*.

Dans l'*Ordo missae* se trouvent les indications relatives à ce que l'assemblée fait rituellement dans une liturgie de la parole. Dans les lectionnaires se trouve le texte des lectures qui sont lues et des psaumes qui sont chantés, conformément au répertoire établi dans l'OLM. Mais c'est cet outil qui fixe le découpage des lectures en amont et en aval, leurs premiers mots que les fidèles entendront, et les éventuelles omissions qui sont appliquées aux textes bibliques, avec des titres destinés à en montrer l'importance. Pour les textes chantés, c'est lui aussi qui le groupe de versets prélevés sur le texte complet d'un psaume biblique. Il fixe le répons qui rythme le chant de ce bout

⁴⁷ *Ordo lectionum missae. Editio typica altera*, Rome, Libreria editrice vaticana, 1981.

⁴⁸ Présentation Générale du Lectionnaire Romain, in AELF, Découvrir le nouveau lectionnaire romain, Paris, AELF-Mame-Magnificat, 2014, pp. 19-89. Ce document sera désormais cité sous le sigle PGLR.

de psaume et il définit le court verset biblique qui accompagne l'acclamation avant l'Évangile.

Pour examiner les procédures appliquées aux textes bibliques, ainsi que les principes définis pour cela dans les *Praenotanda* de l'OLM, on se concentrera ici sur les seules liturgies dominicales et festives. La nécessité d'un tel resserrement du regard vient d'abord de ce que l'exploration exhaustive de toutes les situations liturgiques envisagées par l'OLM aurait mis en danger la possibilité même d'examiner ce qu'on y observe de manière raisonnée et construite. Une seconde raison tient au fait que les liturgies dominicales sont la configuration la plus emblématique pour ce qu'il s'agit de faire. C'est là en effet que se trouve le plus grand nombre d'éléments bibliques en usage dans une même célébration. C'est là aussi que se concentrent les principales problématiques qu'on doit examiner.

Pour que cet examen soit mené de manière vérifiée, on a encore pris l'option de soumettre les résultats de l'analyse à des exemples concrets prélevés sur les différents temps liturgiques qui constituent le Propre des dimanches et fêtes : deux célébrations festives attachées au mystère pascal de la mort, de l'ensevelissement et de la résurrection du Seigneur ; un dimanche du temps ordinaire ; deux célébrations dominicales empruntées au temps de l'Avent ; deux autres prélevées sur le temps du Carême ; et enfin la solennité de la Pentecôte qui clôt le temps pascal. Ces exemples n'ont pas été choisis à cause de particularités qui les mettraient à part, mais parce qu'ils rendent particulièrement visibles des problématiques en vue de l'élucidation desquelles ils ont été choisis.

Cette exploration sera l'occasion d'entrer en discussion avec des critiques adressées à l'OLM. Nicolas Bonneau prétend par exemple qu'on sera devant « le produit d'une des nombreuses façons dont une communauté s'approprie la Bible pour ses besoins liturgiques »⁴⁹. Cette façon de parler correspond à la traduction française du préambule qui ouvre la Constitution *Dei Verbum*. On a ici le reproche à peine déguisé que les artisans de l'OLM auraient choisi des éléments bibliques les tirer à eux et en faire usage à leurs propres fins, sans vraiment les respecter pour eux-mêmes. Une telle critique reflète des réflexes générés par « une exégèse "scientifique" sourcilleuse quant au

⁴⁹ N. BONNEAU, *Le lectionnaire dominical. Parole ritualisée, modèle pascal*, Paris, Novalis-Cerf, 2010, p. 14.

respect de la littéralité et soupçonneuse quant aux manipulations idéologiques dont les textes sacrés ont fait l'objet dans le passé »⁵⁰.

Paul De Clerk dit qu'on aura un aperçu de ce que fait l'Église quand « elle présente la Bible telle qu'elle la reçoit aujourd'hui »⁵¹. L'argument renvoie à la tension qui existe toujours entre l'objectivité de ce que dit un texte biblique, et les chemins divers que peut emprunter son interprétation. Certains disent en effet que l'OLM ne respecte pas ce qui est imputable à l'auteur du texte, mais qu'il instrumentalise les Écritures au profit de ce que l'Église a compris en la lisant. Mais cela revient à « réduire la vérité à la notion univoque d'exactitude qui préside au discours des sciences de la "nature", [alors que le décalage] est au contraire la condition même de la vérité, puisque celle-ci n'est pas séparable du champ herméneutique dans lequel elle se déploie. »⁵²

Dans un de ses innombrables articles, François Cassingena écrit qu'une liturgie de la parole dévoile « un certain art qu'a l'Église de composer pour nous la Parole »⁵³. Cette fois l'argumentation n'en appelle ni au respect scrupuleux du texte biblique ni au processus de sa réception. Elle fait valoir qu'une liturgie de la parole est un chemin tracé dans les Écritures, de façon choisie et soignée certes, mais en vue de conduire à l'événement que constitue Dieu lui-même dans son acte de parole. Au moment où paraissait la nouvelle traduction de la Bible liturgique, Jacques Rideau avertissait que « le lectionnaire n'est pas une Bible. (...) C'est un livre composé, où l'organisation et l'agencement des textes sont réfléchis et répondent à des critères à la fois souples et précis. »⁵⁴ Le moment est venu de les établir et de les examiner.

⁵⁰ L-M. CHAUVET, Bible et liturgie en interaction, p. 244.

⁵¹ P. DE CLERCK, Au commencement était le Verbe, p. 38.

⁵² L-M. CHAUVET, La dimension biblique des textes liturgiques, in LMD 189 (1992), p. 137.

⁵³ F. CASSINGENA-TREVEDY, La liturgie : se laisser faire par le Christ, Chroniques d'Art Sacré 84 (décembre 2005), p. 12.

⁵⁴ J. RIDEAU, Quand l'Église lit l'Écriture, in AELF, Découvrir le nouveau lectionnaire romain, Paris, AELF-Mame-Magnificat, 2014, p. 113.

Chapitre 1

Le principe de valeur

La première étape de cette étude est consacrée aux Évangiles. Ce choix vient d'abord du fait que c'est le texte biblique qui s'impose d'emblée à l'esprit quand on envisage mentalement une liturgie de la parole. Pour une raison qu'on ne prend d'ailleurs jamais la peine d'élucider, on estime impossible de s'en passer. Mais le choix de commencer ce livre par les lectures d'Évangile rappelle aussi plus prosaïquement que ce fut avec cet élément biblique que débuta le processus d'élaboration qui allait aboutir à l'*Ordo lectionum missae*. Le texte de ces lectures était décidé et la programmation de leur plan de lecture largement envisagé lorsque les autres textes bibliques furent à leur tour choisis. Il est donc assez logique de commencer cet exposé à l'endroit où le travail du *Coetus* a commencé.

Derrière ces raisons encore assez formelles, se cache un autre argument, bien plus décisif. Commencer par examiner la manière dont les textes d'Évangile sont en usage dans l'action sacrée donne en effet l'occasion de mettre en lumière un premier principe qui sous-tend globalement l'usage liturgique des Écritures. Chacun sait que tous les textes de la Bible n'ont pas été retenus pour la liturgie. L'intégralité des quatre Évangiles du Nouveau Testament n'est pas non plus proclamée au fil des dimanches. On a donc fait un choix, et si on a fait un choix, c'est nécessairement en vertu d'un critère discriminant. Or quand on cherche à identifier celui-ci, on s'aperçoit que c'est un principe de valeur qui le sous-tend. Il faut donc commencer l'examen à cet endroit.

La problématique a partie liée avec la demande conciliaire que soit augmentée, enrichie et diversifiée la présence des Écritures dans la liturgie. La première occurrence de ce souhait se trouve dans les normes générales. « Dans les célébrations sacrées, on restaurera une lecture de la Sainte Écriture plus abondante, plus variée et mieux adaptée. »⁵⁵ La même demande revient dans la partie du texte conciliaire spécifiquement consacrée à la célébration de la messe :

⁵⁵ SC n. 35.

« Pour présenter aux fidèles avec plus de richesse la table de la Parole de Dieu, on ouvrira plus largement les trésors de la Bible. »⁵⁶ La chose est encore répétée une dernière fois à propos de la liturgie des Heures : « La lecture de la Sainte Écriture sera organisée de telle sorte qu'il soit facile d'accéder plus largement au trésor de la parole divine. »⁵⁷

La volonté est claire et s'exprimera forcément dans les choix opérationnels concrets qu'on trouve dans l'OLM : on doit donner aux formulaires d'une liturgie de la parole une composante biblique nettement plus substantielle et diversifiée qu'antérieurement. Mais il n'est pas sûr que Adrien Nocent ait pour autant raison de dire que « l'introduction massive de l'Écriture dans le Missel, et de ce fait à l'usage de la plupart des fidèles, constitue sans doute le renouveau le plus spectaculaire de tout ce que le Concile a fait pour la liturgie »⁵⁸ ? La prudence s'impose, car cette affirmation générale relative à l'enrichissement biblique de la liturgie n'intègre pas une précision complémentaire sans laquelle on ne devrait pas se prononcer.

Une *praestantior pars*

On la trouve énoncée dans la section de *Sacrosanctum Concilium* justement consacrée à la célébration de la messe. « En l'espace d'un nombre d'années déterminé, on lira au peuple la partie la plus importante des saintes Écritures. »⁵⁹ C'est l'habituelle traduction française du texte conciliaire, mais deux options y sont discutables. L'adjectif latin *praestans* ne désigne pas en effet une chose qui serait seulement « importante » en soi. Il en souligne le caractère d'excellence pour l'usage qu'on veut en faire. Le texte latin du texte conciliaire emploie aussi un comparatif là où la traduction française s'est fixée sur un superlatif. La Constitution sur la sainte liturgie demande qu'on prenne en compte le fait que certains textes bibliques sont *plus* excellents que d'autres pour l'usage liturgique qu'on en fera.

La difficulté est à la fois sémantique et grammaticale. En parlant de « la partie la plus importante », les traducteurs ont certainement

⁵⁶ SC n. 51.

⁵⁷ SC n. 92.

⁵⁸ A. NOCENT, *La Parole de Dieu et Vatican II*, in P. Journel-R. Kaczynski-G. Pasqualetti, *Liturgie, opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a SE Mons Annibale Bugnini in occasione del suo 70^e compleanno*, Rome, 1982, p. 136.

⁵⁹ SC n. 51.

voulu rapprocher l'énoncé conciliaire de la perspective quantitative qui s'est visiblement imposée dans les esprits. Ils ont sans doute compris qu'on devait atteindre la quantité suffisamment augmentée et diversifiée qui était demandée. Mais cette perspective quantitative gomme l'idée même qu'un principe de valeur doit commander l'opération. Or dans la langue originelle du texte conciliaire, le comparatif *praestantior* demande qu'on se positionne dans le choix qu'on fera entre les différents textes et livres du trésor biblique disponibles. Cette insistance explique d'ailleurs le fait que le Concile demande de lire « une partie » seulement de la Bible.

Ces précisions ne sont vraiment pas anecdotiques, même si elles semblent de prime abord superfétatoires. Elles évitent de tomber dans l'idée toxique que certains textes bibliques devaient être écartés en raison du peu d'importance qu'ils ont en eux-mêmes. C'est évidemment nier le statut inspiré de la Bible que de s'aventurer dans une telle direction. « Tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties [ont été] rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint [et] ont Dieu pour auteur », enseigne la Constitution *Dei Verbum. Libros integros cum omnibus eorum partibus*⁶⁰. Il n'y a donc pas une « partie » importante et une autre qui ne le serait pas, et il ne peut être question d'envisager des décisions opérationnelles qui privilégieraient une hiérarchie de cette nature.

Aimon-Marie Roguet a parfaitement éclairci ce point au moment où paraissait la première édition typique de l'OLM. « Il faut d'abord affirmer que l'abondance de lectures n'a pas pour but un accroissement quantitatif, mais un progrès qualitatif. Il ne s'agit pas de faire absorber au peuple fidèle des textes scripturaires à la plus haute dose possible. (...) La *praestantior pars* des Écritures, que l'on a traduit par "la partie la plus importante", ne signifie pas la majeure partie. *Praestans* signifie précieux, utile, efficace »⁶¹. Au point de départ du processus d'élaboration qui conduira à l'OLM on a donc certes la volonté d'aller vers un accroissement de la composante biblique des liturgies, mais selon un accroissement choisi, sur la base d'un critère qui doit mesurer la valeur contributive des textes bibliques à l'action liturgique.

⁶⁰ DV n. 11.

⁶¹ A-M. ROGUET, *Lectures bibliques et mystère du salut*, LMD 99 (1969), p. 8.

Cette façon d'envisager les choses apparaît aussi dans la fameuse déclaration déjà évoquée que « la Sainte Écriture a une importance extrême dans la célébration de la liturgie »⁶². On ne se préoccupe jamais de cela, tant l'énoncé suggère une perspective quantitative seulement. Tout le monde comprend en effet que dans une liturgie de la parole, la très grande importance de la sainte Écriture vient du volume très grand de textes bibliques qui y sont en usage. Mais le texte originel en latin aiguise à nouveau l'attention. *Maximum est sacrae Scripturae momentum in liturgia celebranda*, y lit-on. Tout comme pour le terme latin *praestans*, rien n'empêche de traduire *momentum* par le terme « importance ». Mais ce choix occulte malheureusement le fait qu'en latin on parle ainsi d'une importance d'influence.

Le Concile enseigne que l'importance des Écritures dans la liturgie vient de ce qu'elles lui apportent de décisif. Pour rendre la nuance, la traduction allemande des *Praenotanda* de l'OLM a choisi de rendre *momentum* par le mot *Gewicht*. Ce terme peut désigner les poids qu'on soulève dans les clubs de *fitness*, tout comme les poids qu'on dispose sur les plateaux de pesée d'une balance. En allemand on comprend donc beaucoup mieux que l'importance des textes bibliques retenus pour la liturgie, et donc leur valeur, vient de ce qu'ils ont la capacité de peser sur l'action liturgique et de lui imprimer leur marque. On notera d'ailleurs qu'à l'endroit où cela est dit, le Concile n'exprime plus un souhait ou une demande, mais formule une affirmation.

On est devant le principe que les Écritures ne sont pas un élément extérieur ajouté au déroulement de la liturgie, dont il conviendrait seulement de renforcer massivement le niveau de présence. Elles sont importantes dans la célébration parce qu'elles l'imprègnent d'une contribution qu'elles doivent avoir la capacité de lui apporter. Le projet de texte soumis à la discussion des pères conciliaires disait dans son titre qu'il y a un « esprit biblique » qui doit pénétrer l'action liturgique restaurée. *De mente biblica in instauratione liturgica inculcanda*. Et si des ambiguïtés pouvaient subsister, la *Declaratio* jointe au *Schema* ajoute : « Il ne suffit pas de lire plus de textes scripturaires qu'auparavant. Il convient que toute la célébration

⁶² SC n. 24.

liturgique soit imprégnée d'une méditation juste et heureuse de la parole de Dieu. »⁶³

Une même déclaration des *Praenotanda* de l'OLM rassemble les deux registres de vocabulaire employés par le Concile : « Les dimanches et fêtes sont proposés les passages plus influents (*loci maioris momenti*), pour que les parties plus précieuses de la parole de Dieu (*partes praestantiores verbi Dei*) puissent être lues devant l'assemblée en un espace de temps déterminé. »⁶⁴ On a choisi dans le trésor biblique la partie qui vaut par son excellence d'usage, et c'est la particularité d'être incomparable pour quelque chose qui définit son importance. Elle n'est pas importante par l'effet d'une qualité qui la mettrait à part de tout le reste qui serait de ce fait dévalué, mais par le caractère particulièrement précieux de son apport à la célébration de la liturgie.

L'application du principe aux Évangiles

Quand débutèrent les travaux d'élaboration qui conduiront à l'OLM, la première étape consista à choisir les textes d'Évangile. Personne ne s'est alors posé la question de savoir si ces lectures faisaient partie ou non des textes bibliques dont la valeur était plus significative pour l'usage en vue duquel ils sont choisis. Le fait traditionnel de toujours lire un passage des Évangiles dans une liturgie de la parole allait tellement de soi qu'on avait oublié le principe de valeur au bénéfice de la seule possibilité nouvelle qu'offrait le Concile d'établir un programme de lecture plus divers et plus riche réparti sur plusieurs années. Cette perspective quantitative s'était d'ailleurs tellement imposée, qu'à la session de travail organisée à Brescia en septembre 1964, la majorité des membres du *Coetus XI* avait envisagé de lire tout le Nouveau Testament sur un cycle de quatre ans.

Le *Consilium* refusa net la proposition. Il le fit au motif que le Concile n'avait pas demandé qu'on lise l'intégralité des textes bibliques, mais leur *praestantior pars*. On a donc remis l'ouvrage sur le métier pour intégrer le principe de valeur dont personne n'avait vraiment pris la mesure. Cela aboutit à la décision de répartir la lecture

⁶³ Cité in F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi*, pp. 779-780. Il sera de nouveau question de ce langage de la méditation au chapitre 3.

⁶⁴ PGLR n. 65. Nous avons restitué le comparatif dans la traduction française des *Praenotanda*.

des quatre Évangiles sur un cycle de trois ans. Cette position mitoyenne avait l'avantage d'être une réponse à la demande conciliaire d'enrichissement, tout en intégrant la mise en œuvre du critère de choix posé en principe. « Une lecture de la sainte Écriture plus variée et plus abondante est née pour les dimanches et fêtes, et on proposa, pour ces jours-là, qu'elle soit répartie sur un cycle de trois ans, pour que les mêmes textes soient seulement lus la quatrième année. »⁶⁵

On renonça à l'idée séduisante d'un cycle de quatre ans qui aurait eu l'avantage de consacrer une année spécifique à saint Jean. On se rappela pour cela que depuis le V^e-VI^e siècle, on lisait le 4^e Évangile pendant le Carême, selon le principe que ses textes étaient inséparables d'une célébration du mystère pascal. On affecta donc l'Évangile de Jean au Carême de l'année A et au temps pascal⁶⁶. On en affecta aussi certaines pages à quelques dimanches de l'année B, car l'Évangile de Marc, spécifiquement choisi pour cette année-là, était trop court pour occuper à lui seul sa trentaine de dimanches. Cela donne la situation actuelle bien connue : un cycle triennal de lectures, chacune de ces trois années étant spécifiquement consacrée à un des trois Évangiles synoptiques.

Mais qu'en est-il du critère de choix ? Il se cache dans la procédure qu'on choisit d'appliquer pour répartir la matière de chaque Évangile sur les dimanches d'une année. On décida en effet de procéder à une lecture « semi-continue » seulement. On le fit parce que la lecture continue serait de toute manière interrompue par la logique propre aux temps liturgiques particuliers, et parce qu'on voulait éviter les doublons que constituent les parallèles d'un Évangile dans les autres. Mais on a aussi renoncé à faire usage de 25 passages qui se trouvent pourtant dans les Évangiles⁶⁷. Même pour les Évangiles on a donc bien répondu à la demande conciliaire de lire une *pars* seulement de la matière biblique disponible. Mais est-ce qu'on l'a fait à cause d'une plus grande excellence d'usage qu'on reconnaissait aux seuls passages retenus ?

⁶⁵ PGLR n. 66 dans notre propre traduction.

⁶⁶ « Le lectionnaire conserve la tradition, tant orientale qu'occidentale, de lire l'Évangile de saint Jean aux dernières semaines de Carême et au Temps pascal. » (PGLR n. 74)

⁶⁷ Cf. E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung*, pp. 203-216.

Un glissement d'appréciation

Comme les omissions appliquées aux Évangiles restent rares, on peut s'aventurer à penser que ces textes-là semblent être par eux-mêmes revêtus du statut qui justifie leur usage liturgique. Mais cette hypothèse ne fait que relancer le questionnement. Si on l'adopte, il faut en effet s'interroger sur la nature du caractère précieux qui serait par nature propre aux textes d'Évangile. Dans un paragraphe intitulé « L'excellence du Nouveau Testament », le Concile propose de dire que ce caractère incomparable vient de la personne du Christ, lui qui « a instauré le règne de Dieu sur terre, a révélé et son Père et lui-même par ses gestes et ses paroles, a parachevé son œuvre avec sa mort, sa résurrection, son ascension glorieuse et par l'envoi de l'Esprit Saint »⁶⁸.

L'affirmation suffit-elle à justifier qu'on choisisse de toujours lire une page de ces textes dans une liturgie de la parole ? Où se trouve la contribution précieuse avec laquelle ils pèsent sur l'action liturgique ? On peut tenter de répondre à ces interrogations en cherchant le différentiel qui sépare la situation actuelle de la situation antérieure. C'est aussi de cette manière que procède le Concile quand il emploie le comparatif dans ses recommandations d'élargissement et de diversification. Mais en faisant cela on n'échappe toujours pas à l'approche quantitative comme on l'a déjà vu à propos de ces comparatifs. Jean Perron écrit par exemple que « la réforme de 1969 [a eu] l'immense mérite d'avoir au moins considérablement augmenté le nombre des pages d'Évangile proposées »⁶⁹.

L'insertion de la locution adverbiale « au moins » suggère que c'est là une évaluation partielle. On peut donc imaginer une appréciation de la situation sur d'autres bases. Mais Jean Perron s'exprime ainsi en pensant probablement à tous ceux qui étaient déçus d'un accroissement moins satisfaisant que souhaité. Il en va ainsi dans tout processus de réforme. Certains se réjouissent du résultat obtenu, d'autres déplorent qu'on ait été trop timoré dans l'avancée. Même la Commission biblique pontificale entretient encore ce jugement en 1993 : « Le lectionnaire issu des directives du Concile devait permettre une lecture de la sainte Écriture "plus abondante, plus variée et plus

⁶⁸ DV n. 17.

⁶⁹ J. PERRON, *Les Évangiles du dimanche*, LMD 166 (1986), p. 109.

adaptée". Dans son état actuel, il ne répond qu'en partie à cette orientation. »⁷⁰

Pour étayer son propos, Jean Perron explore la voie statistique. Cela le conduit à souligner un gain que le nouveau plan triennal de lecture a généré. « Par-là prenait fin l'écrasante et séculaire hégémonie dont bénéficiait Matthieu (...) Voici maintenant l'équilibre rétabli : pour l'ensemble des trois années du cycle, Matthieu n'a plus droit qu'à sa juste quote-part : avec 26,5% du nombre des lectures, il arrive même en seconde position derrière Luc (30,5 %) ; on lit 56,7 des versets de son évangile, ce qui ne lui confère que le troisième rang, après Marc (62,8 %) et Luc (60,7 %). »⁷¹ Ce sont des comptes d'apothicaire, mais ils cachent le constat qu'un glissement s'est produit dans la manière d'apprécier la contribution des Évangiles à la liturgie, et donc leur excellence pour l'usage liturgique.

En fait, ce n'est pas seulement le volume des emprunts à Matthieu qui a été rééquilibré par les emprunts faits aux autres synoptiques. On a aussi et surtout corrigé le fait qu'en privilégiant le texte de Matthieu on avait particulièrement honoré la contribution didactique apportée par cet Évangile. Matthieu privilégie en effet grandement la figure de Jésus enseignant ses disciples. « Son constant souci catéchétique explique assez bien cette longue prédilection qu'on voit déjà chez les Pères de l'Église », écrivait Jean Perron⁷². Mais, ajoute-t-il en creux, un usage élargi des quatre Évangiles a eu l'immense mérite de remettre en valeur un autre type de contribution des Évangiles à l'action sacrée. On peut donc chercher dans cette direction pour identifier l'excellence d'usage qui caractériserait les Évangiles par nature.

L'usage presque exclusif de l'Évangile de Matthieu reflétait dans l'ordre liturgique une préoccupation d'instruction que la Constitution dogmatique *Dei filius* du Concile Vatican I avait mise au centre de sa théologie de la Révélation. L'Église affirmait alors que Dieu se fait connaître en révélant aux hommes des objets de connaissance : « Il a plu à sa sagesse et à sa bonté de se révéler lui-même au genre

⁷⁰ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994, p. 110.

⁷¹ J. PERRON, *Les Évangiles du dimanche*, p. 109.

⁷² *Id.*

humain et de révéler les décrets éternels de sa volonté. »⁷³ De cette affirmation découlait une conscience marquée pour la responsabilité d'instruction que l'Église devait assumer, car les vérités révélées par Dieu lui étaient confiées. On peut donc assez bien comprendre qu'elle ait privilégié pour cela l'Évangile le plus didactique.

Dans cette optique, écrit Jean Perron, « il n'était pas important qu'on entende l'histoire de la pécheresse pardonnée, la halte chez Marthe et Marie, l'action de grâces de Jésus pour la révélation aux petits ; pas davantage le dialogue avec l'homme riche ou la démarche de la Cananéenne, pas même la rencontre d'Emmaüs ! Parmi les paraboles, étaient oubliées les vigneron criminels, les dix demoiselles d'honneur, les talents, l'ami importun, Lazare et le riche, et même le père qui pardonne (le fils prodigue). »⁷⁴ Or avec l'adoption du plan de lecture triennal, cette excellence narrative des Évangiles a repris des couleurs, et une contribution à l'action liturgique leur a été attachée dont on peut sans doute déduire un sens renouvelé pour leur valeur.

Ce changement d'appréciation a quelque lien avec le pas que fit le Concile Vatican II dans sa théologie de la Révélation. Bien sûr, on ne rejeta pas l'enseignement magistériel antérieur. On rappela que « Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même ainsi que manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes. »⁷⁵ Mais la Constitution *Dei Verbum* valorisa davantage l'acte de parole avec lequel Dieu s'avance au-devant des hommes. Elle a surtout précisé que « pareille économie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles ». *Verba et gesta*⁷⁶. Il fallait donc apprendre à compléter l'importance didactique de ce que Jésus a enseigné avec la force narrative des actions avec lesquelles il a révélé Dieu.

On voit ainsi poindre un critère discriminant avec lequel on a pu déterminer la *pars praestantior* que le Concile demandait de valoriser dans la liturgie restaurée en sollicitant un nouveau plan de lecture réparti sur un nombre d'années déterminé : la capacité des pages d'Évangile à conduire au Christ par le chemin de ses actes et de

⁷³ CONCILE VATICAN I, Constitution dogmatique *Dei filius* sur la foi catholique (24 avril 1870), chapitre II §1, in R. Aubert, Vatican I, Coll. Histoire des Conciles œcuméniques 12, Paris, Éditions de l'Orante, p. 282.

⁷⁴ J. PERRON, Les Évangiles du dimanche, p. 108.

⁷⁵ DV n. 6.

⁷⁶ DV n. 2.

ses paroles inséparablement. C'est bien ce que souligne la Constitution *Dei Verbum* quand elle parle de l'excellence qui caractérise les quatre Évangiles : « Après l'Ascension [de Jésus], les Apôtres transmirent à leurs auditeurs ce que le Seigneur avait dit et fait. » *Quae Ipse dixerat et fecerat*⁷⁷. A-t-on là cette fameuse contribution précieuse qui conduit à ne jamais organiser une liturgie de la parole sans l'apport incontournable des textes d'Évangile ?

La valeur des lectures évangéliques

Si on veut explorer cette hypothèse autrement que par une mise en perspective historique, on peut évidemment se tourner vers les indications fournies par les *Praenotanda* de l'OLM. Mais l'espoir d'y trouver des éléments utiles est vite déçu. L'enquête est d'ailleurs malaisée, tant les informations relatives à l'excellence des Évangiles y sont rares et sommaires. La plupart du temps, la PGLR se contente de déclarer platement que c'est « l'Évangile » qu'on lit. *Evangelium*. Après la 2^e lecture, les *Praenotanda* de l'OLM mentionnent une acclamation avant « l'Évangile ». *Ante Evangelium*⁷⁸. Même le répertoire proprement dit de l'OLM prévoit pour chaque liturgie de la messe la simple rubrique « Évangile ». Mais nommer une chose ne dit pas encore pourquoi elle est importante dans l'ordre où on la nomme.

Parfois les *Praenotanda* de l'OLM font un pas supplémentaire en soulignant la continuité entre le texte de la lecture liturgique et le livre biblique dont il est extrait. On trouve alors la mention que la lecture vient des Évangiles, ou que le passage choisi est tiré d'un Évangile. *Lectio ex Evangelio*⁷⁹. D'autres fois on voit tout simplement mentionnée une « lecture d'Évangile ». *Lectio Evangelii*⁸⁰. Mais une autre indication est peut-être plus intéressante. Elle se trouve dans l'adjectif « évangélique » accolé au texte mentionné. La version latine de la PGLR parle ainsi d'une *lectio evangelica*⁸¹ ou d'une *pericopa evangelica*⁸². Ce seul adjectif suffirait-il à argumenter une particularité

⁷⁷ DV n. 19.

⁷⁸ PGLR n. 23.

⁷⁹ PGLR n. 66.

⁸⁰ PGLR n. 93.

⁸¹ PGLR n. 17.

⁸² Dans la version latine seulement de PGLR 106.

propre à établir le caractère précieux du texte qui est toujours proclamé dans une liturgie de la parole ?

Dans la version française de la PGLR, on trouve à deux reprises le terme « sommet » pour qualifier cet usage liturgique des Évangiles. On a d'abord l'affirmation que « la lecture de l'Évangile constitue le sommet de la liturgie de la Parole »⁸³. Puis on lit de nouveau que « l'annonce de l'évangile constitue toujours le sommet de la liturgie de la Parole »⁸⁴. Les choses ne sont pas suffisamment explicites pour pouvoir tirer des conclusions qui permettraient de voir dans la lecture et l'annonce deux actes distincts. On voit en revanche déconstruite l'idée d'une supériorité hiérarchique des textes d'Évangile. Quand on lit attentivement on s'aperçoit en effet qu'ils ne sont pas eux-mêmes un sommet. Leur usage dans la liturgie constitue un sommet de l'action sacrée.

Là où la traduction française parle de « sommet », la version latine des *Praenotanda* de l'OLM emploie deux termes distincts. Elle non plus ne distingue pas bien l'acte de lecture et l'acte d'annonce, mais elle a l'avantage de placer l'excellence du texte biblique ailleurs que sur le simple fait d'en faire usage. D'abord vient la mention que l'accomplissement d'une liturgie de la parole trouve son « point culminant » dans la lecture du texte d'Évangile. *LECTIO EVANGELII CULMEN CONSTITUIT IPSIUS LITURGIAE VERBI*⁸⁵. Mais on lit plus loin que l'annonce de l'Évangile constitue toujours le fleuron d'une liturgie de la parole, sa fine pointe. *EVANGELII NUNTIVS IPSIVS VERBI LITURGIAC APEX SEMPER EXSISTAT*⁸⁶. Que dit-on là de l'acte d'annonce qui permette d'en faire la marque d'excellence du texte quand il est lu ?

L'argumentaire conciliaire

L'éclaircissement viendra d'un raisonnement que déploie le Concile à deux endroits au moins. Le premier élément de cette enquête se trouve justement là où on a déjà vu la Constitution *Dei Verbum* rapporter les Évangiles à ce que le Christ a instauré et révélé « par ses gestes et ses paroles ». *FACTIS ET VERBIS*⁸⁷. Elle ajoute en effet que « ce

⁸³ PGLR n. 13.

⁸⁴ PGLR n. 36.

⁸⁵ PGLR n. 13.

⁸⁶ PGLR n. 36.

⁸⁷ DV n. 17.

mystère a été dévoilé aux saints Apôtres et prophètes, afin qu'ils proclament l'évangile ». *Ut evangelium praedicarent*. Il va bien sûr falloir examiner la parenté qui relie ce verbe *praedicare* et le terme *nuntius* employé par la PGLR. Mais on a déjà l'idée générale que ce verbe n'est pas associé à la matérialité d'un texte, parce qu'il n'est tout simplement pas possible de confondre l'action de « prêcher » avec l'acte de « lire ».

Le Concile a déjà raisonné avec une distinction analogue au début de *Dei Verbum*. « Le Christ Seigneur (...) donna aux apôtres le commandement de prêcher (*praedicare*) à tous l'évangile (...) que lui-même a rempli de sens et fait connaître (*adimplevit et promulgavit*) de sa propre bouche. »⁸⁸ Non seulement le verbe *praedicare*, ici non plus, ne peut pas correspondre à un acte de lecture, mais il est impossible que le texte conciliaire emploie le mot « évangile » pour désigner un texte biblique, car « l'évangile » dont il est question circule entre le Seigneur Jésus lui-même et les apôtres. Il n'est pas possible de dire que le Christ Seigneur commanda aux apôtres de prêcher un texte qui n'existait pas encore, surtout que le texte conciliaire dit aussi que lui-même était actif à l'égard de ce même « évangile » confié aux apôtres.

Le point décisif arrive avec l'affirmation qui vient ensuite : le commandement de prêcher à tous l'évangile « fut fidèlement exécuté, soit par les Apôtres, qui par la prédication orale (*praedicatio oralis*), par leurs exemples et des institutions, transmirent ce qu'ils avaient reçu de la bouche, de la fréquentation et des œuvres du Christ (...) soit par ces Apôtres et par des hommes de la génération apostolique qui (...) consignèrent par écrit le message du salut (*nuntius salutis*) »⁸⁹. Cette fois le verbe *praedicare* est directement associé au terme *nuntius* employé par la PGLR à propos de l'usage liturgique des textes d'Évangile. Il est en effet question de prêcher à tous l'évangile qui fut mis par écrit. Il reste toutefois que l'acte d'annonce ne porte pas sur le texte, mais sur l'évangile dont ce texte est la mise en mots.

La traduction française des textes conciliaires confond malheureusement le terme *nuntius* avec le contenu d'un « message » qu'il suffirait d'énoncer et de répercuter. Une telle option de traduction pourrait s'envisager pour les autres écrits du Nouveau Testament, car leur but est de prêcher au sens courant du terme, c'est-à-dire sous la

⁸⁸ DV n. 7. C'est nous qui traduisons du latin.

⁸⁹ *Id.* dans notre propre traduction du latin.

forme d'un discours organisé. Le Concile le dit lui-même pour les lettres de Paul et les autres écrits apostoliques : ils « consolident » tout ce qui touche au Christ Notre Seigneur, « précisent » son enseignement et « disent » la puissance de salut qui se déploie dans son agir⁹⁰. Ils le font moyennant toutes sortes d'élaborations théologiques et actes de discours avec le contenu desquels le langage chrétien s'est construit.

En employant le terme *nuntius* à propos des Évangiles, le Concile prend un autre chemin. Il parle d'un évangile qui est une réalité vivante entre le Seigneur et ceux qui l'ont consigné par écrit. Il dit surtout que cette transmission écrite de l'évangile relève d'un acte de témoignage. « Il n'échappe à personne qu'entre toutes les Écritures, même celles du Nouveau Testament, les Évangiles (...) constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur la doctrine du Verbe incarné, notre Sauveur. » *Praecipuum testimonium*⁹¹. « Que font les apôtres ? Ils racontent ce qu'ils ont vu et entendu. Ils ne font pas un exposé. (...) Ils se portent garants que leur parole est fondée en vérité. Ils parlent de leur propre vie, de leur détresse et de leur joie, mais ce qui leur importe, ce sont les merveilles de Dieu entrées dans leur champ d'expérience. »⁹²

Ainsi en va-t-il des textes d'Évangile dans la liturgie : ils projettent dans l'espace des auditeurs l'évangile passé par une expérience d'apôtre. Mais le Concile associe surtout cette nature propre des textes à un acte d'annonce. « Les auteurs sacrés composèrent les quatre Évangiles (...) en leur donnant le cadre d'une annonce ». *Formam praeconii retinentes*⁹³. La traduction française dit que les Évangiles ont « la forme d'une prédication », gommant ainsi la différence avec les autres écrits du Nouveau Testament. Or le substantif *praeconium* désigne une annonce de louange, sous une forme qui peut même être hymnique, à l'instar de ce que fait le diacre dans la nuit pascale lorsqu'il monte à l'ambon et chante un *praeconium paschale*, c'est-à-dire une action de grâce pour la merveille dont l'Église se découvre traversée.

⁹⁰ Cf. DV n. 20.

⁹¹ DV n. 18.

⁹² N. BAUMERT, *Zu biblischer Hermeneutik. Exegese und Spiritualität*, in *Studien zu den Paulusbriefen*, Stuttgarter biblische Aufsatzbände. Neues Testament 32, Stuttgart, 2001, p. 283.

⁹³ DV n. 19.

Ces indications sont particulièrement précieuses pour comprendre les raisons qui conduisent la PGLR à dire que le *nuntius evangelii* est le fleuron d'une liturgie de la parole. En effet elle parle ainsi de textes dont l'écriture même est sous-tendue par l'évangile reçu des actes et paroles du Seigneur. Les lire dans la liturgie fait de ce moment un point culminant. Mais en les lisant à haute voix dans l'assemblée on ne lit pas seulement un texte biblique parmi d'autres. On projette dans l'espace des fidèles une invitation à célébrer la puissance de vie dont leurs auteurs ont eux-mêmes été soulevés en premier. Ces textes sont donc un fleuron incomparable parce que leur lecture liturgique donne à l'assemblée une raison particulière de s'engager dans la célébration.

Il faut donc abandonner l'idée pernicieuse que les textes d'Évangiles seraient plus importants ou plus nobles que les autres lectures en usage dans la célébration. « Les Évangiles excellent par le service qu'ils rendent », dit le Concile. *Evangelia merito excellere*⁹⁴. La traduction française insère malheureusement à cet endroit un critère hiérarchique en disant qu'ils « possèdent une supériorité méritée ». Mais le texte latin affirme à leur sujet une supériorité qui vient de ce qu'ils sont utiles à quelque chose. C'est ce poids, et non la seule matérialité de ce qu'ils disent qui les constitue en *pars praestantior* du trésor de la Bible qu'en l'espace d'un nombre d'années déterminé le Concile demande qu'on ouvre plus largement pour le lire au peuple dans la liturgie⁹⁵.

L'exemple emblématique d'OLM 5

Pour vérifier cette analyse longuement exposée, une situation liturgique concrète prélevée sur l'éventail possible des dimanches s'avèrera maintenant la bienvenue. On la trouve au 2^e dimanche de l'Avent en année B. En vertu du plan triennal qui affecte le second Évangile à cette année-là, l'OLM dispose qu'on lira ce jour-là les huit premiers versets de l'Évangile de Marc (Mc1, 1-8). En cela il déroge au programme de lecture semi-continue, car les premiers versets de l'Évangile de Marc ne sont pas lus au 2^e dimanche de l'Avent en année B parce que la lecture suivie de cet Évangile commencerait à ce moment-là de l'année. Pour l'affectation de la péripécie choisie, un

⁹⁴ DV n. 18.

⁹⁵ Cf. SC n. 51.

autre critère intervient qui dépend des règles propres à l'organisation du temps liturgique concerné.

Les huit premiers versets de l'Évangile de Marc ont été choisis pour le 2^e dimanche de l'Avent en année B parce que l'OLM attache à chaque dimanche de l'Avent un « caractère propre [décliné] à travers les trois années du cycle »⁹⁶. Le 1^{er} dimanche de l'Avent invite toujours à la vigilance dans l'attente de la parousie. Le 3^e dimanche valorise toujours la figure de Jean-Baptiste. Le 4^e dimanche est toujours centré sur l'annonce de la naissance de Jésus. Cette *nota propria* commune aux différents dimanches de l'Avent dans les trois années du cycle des lectures est rappelée dans l'OLM par le titre donné à la lecture évangélique, car dans l'OLM « chaque texte possède un titre soigneusement choisi, la plupart du temps tiré du texte lui-même, afin de donner le thème principal de la lecture »⁹⁷.

Pour la péricope évangélique spécifiquement affectée au 2^e dimanche de l'Avent en année B, le titre mentionne un appel à la conversion qui constitue toujours la *nota propria* du 2^e dimanche en Avent : « Rendez droits les sentiers du Seigneur. » *Rectas facite semitas Domini*. C'est la reprise partielle de la citation vétérotestamentaire que Marc lui-même a insérée dans ses huit premiers versets : « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers (Is40, 3). » (Mc1, 3) La seconde partie de la péricope relie cette voix au personnage de Jean-Baptiste qui « arriva dans le désert proclamant un baptême de conversion pour le pardon des péchés » (Mc1, 4)⁹⁸. Mais tous ces détails, importants certes, ne sont pas décisifs pour la raison qui a conduit à prélever ce cas de figure sur l'OLM.

Seul le premier verset de la péricope évangélique importe ici : « Commencement de l'évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu. » (Mc1, 1) *Initium evangelii Iesu Christi Filii Dei*⁹⁹. Comme l'Évangile de Marc est le premier écrit néotestamentaire qui met par écrit un témoignage relatif aux actes et paroles de Jésus, on déduit naturellement de ses premiers mots qu'ils sont le marqueur de l'importance que son auteur accorde à

⁹⁶ PGLR n. 93.

⁹⁷ PGLR n. 123.

⁹⁸ C'est nous qui traduisons du grec.

⁹⁹ Version latine de la Néo vulgate qui est le texte de référence pour l'OLM (Nova vulgata, Bibliorum sacrorum editio, Libreria editrice vaticana, 1979). Les citations bibliques en latin seront toujours prélevées sur cette version.

ce qu'il s'apprête à faire. « Marc, en rassemblant des traditions éparses au sein d'un récit de nature biographique consacré à la vie de Jésus [a fait] œuvre inédite, écrit Daniel Marguerat. Jusque-là, la tradition chrétienne ne connaissait que des narrations limitées (l'histoire de la Passion), des collections de *logia* ou des lettres de Paul. Le premier évangéliste se trouve être le créateur d'un genre littéraire. »¹⁰⁰

Quoi qu'il en soit de cette affirmation discutée aujourd'hui, il faut d'emblée noter que le premier verset de Marc mentionne l'intention d'inscrire son écrit dans un acte d'annonce appelé « évangile », même s'il faudra s'expliquer là-dessus. Or cette déclaration correspond d'assez près à l'intitulé rituel avec lequel le Missel romain demande qu'on désigne toujours aux fidèles la lecture évangélique dans une liturgie de la parole. Il semble donc que le début de la péripécie évangélique affectée au 2^e dimanche de l'Avent en année B permette de mesurer concrètement en quoi les textes d'Évangile sont toujours excellents par le service qu'ils rendent dans l'action liturgique, et cela quelle que soit le dimanche, ou plus largement la circonstance particulière dans laquelle la messe est célébrée.

L'intitulé rituel de la lecture

L'intitulé rituel qui introduit les lectures évangéliques dans une liturgie de la parole est destiné au diacre, car c'est lui le ministre ordinaire de la *lectio Evangelii*. « Traditionnellement la fonction de proclamer les lectures n'est pas une fonction présidentielle, mais ministérielle. Les lectures seront donc proclamées par un lecteur, et l'Évangile par le diacre ou, en son absence par un autre prêtre. »¹⁰¹ D'autres indications avec lesquelles le Missel romain donne un cadre cérémoniel à la proclamation de l'Évangile se rapportent à un livre liturgique spécifiquement réalisé pour la lecture évangélique dont il sera davantage question plus loin. Pour l'heure compte seulement ce qu'il est demandé au diacre de dire avant d'accomplir ce qu'on lui confie de faire : proclamer l'Évangile¹⁰².

¹⁰⁰ D. MARGUERAT (Dir.), Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie, Genève, Labor et fides, 2008, p. 48.

¹⁰¹ PGMR n. 59.

¹⁰² PGLR n. 17. A cet endroit les *Praenotanda* de l'OLM complètent le verbe *proclamare* avec le verbe *proferare*. Il est donc clair que l'acte de proclamer se confond ici avec l'acte de lire, puisqu'en proclamant le diacre doit « présenter et porter à la connaissance des fidèles » le texte prévu.

Les *Praenotanda* du Missel romain décrivent l'action liturgique en deux étapes. D'abord est précisé le rapport que le diacre est invité à entretenir avec le livre dans lequel il fera la lecture à l'ambon : « Si l'évangéliste est sur l'autel, il le prend et, précédé par les ministres laïcs qui peuvent tenir l'encensoir et les cierges, il se rend à l'ambon, en portant l'évangéliste un peu élevé. »¹⁰³ Viennent ensuite les paroles rituelles que le diacre doit prononcer devant l'assemblée : « A l'ambon, [il] ouvre le livre et, les mains jointes, dit : *Dominus vobiscum* (Le Seigneur soit avec vous). Le peuple répond : *Et cum spiritu tuo* (Et avec votre esprit). [Il] annonce ensuite : *Lectio sancti evangelii* (Évangile de Jésus Christ selon N.) (...) Puis il proclame l'Évangile. »¹⁰⁴

Le descriptif appelle « évangile » le texte de la lecture dont l'OLM définit la forme et le découpage. Il le fait évidemment en vertu du fait que cette lecture a été prélevée sur un des quatre livres bibliques qu'on a coutume d'appeler des « Évangiles ». Mais la PGMR confie aussi au diacre le soin de dire à l'assemblée que la lecture de ce texte projettera dans son espace un acte d'annonce appelé « évangile », à l'instar de ce que disent aussi les *Praenotanda* de l'OLM quand ils affirment qu'il lui « revient d'annoncer l'évangile ». *Nuntiare evangelium*¹⁰⁵. Une certaine difficulté vient toutefois du fait que la PGMR dit ailleurs que « le diacre a en propre d'annoncer des parties de l'Évangile », ce qui peut signifier qu'il doit lire différentes péripécies découpées dans un des Évangiles. *Partes in Evangelio nuntiando*¹⁰⁶.

Dans le déroulement rituel de la liturgie, cette éventuelle confusion entre l'acte de lecture et l'acte d'annonce n'est pas possible, en tout cas lorsque la liturgie est célébrée en français. Le diacre déclare alors : « Évangile de Jésus Christ. »¹⁰⁷ Ici le mot « évangile » ne peut pas désigner le livre dont est tiré le texte de la lecture, puisque ce texte n'a pas Jésus pour auteur. Mais l'intitulé rituel relie ce mystérieux « évangile de Jésus Christ » à celui qui est l'auteur du texte qui en fait l'annonce. Il déclare qu'on entendra « l'évangile de Jésus Christ selon »

¹⁰³ L'art de célébrer la messe. Présentation générale du Missel romain, 3^e édition typique 2002, Paris, Desclée-Mame, 2008, n. 133. Ce document sera désormais cité sous le sigle PGMR.

¹⁰⁴ Ibid. n. 134.

¹⁰⁵ PGLR n. 50.

¹⁰⁶ PGMR n. 94.

¹⁰⁷ AELF, Missel romain, traduction française de la 3^e édition typique, Paris, Desclée-Mame, 2021, p. 399 Ce livre liturgique sera désormais cité sous l'abréviation MR³.

la manière dont l'a mis en mots un évangéliste particulier, dont le lectionnaire précise l'identité moyennant « un intitulé (*inscriptio*) qui ne se trouve pas dans l'*Ordo lectionum missae* »¹⁰⁸. Au 2^e dimanche de l'Avent en année B, le diacre dit donc ceci : « Évangile de Jésus Christ selon saint Marc ».

Dans la liturgie célébrée en latin, les choses sont disposées autrement. Le diacre ne signale pas à l'assemblée qu'un évangile va être projeté dans son espace. Il lui dit beaucoup plus prosaïquement qu'il procèdera à la lecture d'un texte d'Évangile, le texte d'un « saint Évangile » plus exactement. *Lectio sancti Evangelii*¹⁰⁹. Cette fois, le mot « évangile » désigne clairement la matérialité d'une péricope biblique prélevée sur un des quatre Évangiles. Mais l'adjectif joint à la mention de ce texte le qualifie au titre d'une réalité sainte qui lui est intérieure, sans toutefois que celle-ci soit nommée. Là aussi, les choses sont simplement complétées dans le lectionnaire par un intitulé complet : « Lecture du saint Évangile selon Marc ». *Lectio sancti Evangelium secundum Marcum*.

Dans l'actuelle version allemande du Missel romain, les deux formes de la désignation rituelle sont laissées au libre choix du ministre, ce qui indique bien qu'il ne faut pas les jouer l'une contre l'autre. Le diacre peut dire : « Extrait du saint Évangile selon N. » *Aus dem heiligen Evangelium nach N*. Il peut aussi se déterminer pour l'autre formule qui désigne aux fidèles « l'évangile du Christ selon N. » *Aus dem Evangelium Christi nach N*. De toute manière, quoi qu'on fasse, il reste toujours un point obscur : quelle est la nature de la réalité sainte qui fait l'excellence du texte proclamé et qu'on appelle « évangile du Christ » ? C'est à cette question que le premier verset de la péricope évangélique affectée au 2^e dimanche de l'Avent en année B apporte un éclairage décisif.

Le début du texte biblique

Après avoir écouté le diacre dire ce qu'il fera, l'assemblée l'entend proclamer « Commencement de l'évangile de Jésus Christ Fils de Dieu » (Mc1, 1). Un second qualificatif ajouté au nom de Jésus brouille quelque peu la correspondance avec l'intitulé rituel. Mais c'est un problème de critique textuelle. Quelques manuscrits importants

¹⁰⁸ PGLR n. 120.

¹⁰⁹ *Missale Romanum juxta typicam tertiam*, Midwest Theological Forum, 2007, p. 436.
Ce livre liturgique sera désormais cité sous l'abréviation MR^{latin}.

mentionnent en effet un premier verset *quasi* identique à l'énoncé rituel : « Commencement de l'évangile de Jésus Christ. » Pour l'usage liturgique on a choisi la leçon longue, parce que la traduction latine de la Néo vulgate qui sert de référence à la Bible liturgique le fait aussi. Ce point reste donc assez négligeable au regard de l'étonnante convergence qui se dessine entre l'intitulé rituel du Missel romain et le texte biblique qu'il introduit ce dimanche-là.

Dans le premier verset de la lecture liturgique, le mot « évangile » ne peut pas désigner l'écrit lui-même, car à l'époque où celui-ci a été composé, on ne connaissait pas encore cette dénomination. C'est au II^e s. seulement qu'on commença à appeler « Évangile » les textes du Nouveau Testament qui ont en propre de raconter Jésus, ses paroles et ses actes. Tous les livres devaient alors avoir un titre pour faciliter leur rangement dans les bibliothèques. Si un écrit n'en avait pas, on lui en donnait un par mode pseudépigraphe. C'est ce qui s'est passé pour le texte de Marc. On l'a référencé avec l'ajout d'une *inscriptio* qui ne s'y trouve pas, mais que les éditions grecques du Nouveau Testament reprennent, parfois sous sa forme brève (*Kata Markon*), parfois sous sa forme longue (*Euaggelion kata Markon*).

À partir du moment où cette indication est postérieure au projet déclaré par le premier verset, il faut renoncer à la tautologie que représenterait, dit Louis Legrand, le fait d'entendre qu'ici commence le livre dont c'est le début. Quel intérêt un auteur aurait-il d'ailleurs à signaler que le début de son texte en est le commencement ? Le regard doit s'orienter dans une autre direction, corroborée par l'état du vocabulaire à l'heure où l'Évangile de Marc a été rédigé, car « ni en Marc, ni dans le Nouveau Testament, le mot "évangile" n'a le sens qu'il prit par la suite de livre concernant Jésus. »¹¹⁰ Si les choses doivent abordées à partir de ce point de vue, et il le faut, la question qui s'impose alors est celle que pose la liaison grammaticale avec laquelle Marc a composé son expression « évangile de Jésus Christ ».

Une première hypothèse consiste à identifier un génitif d'objet. Cette position est généralement adoptée par les tenants de la méthode historico-critique. Ils partent de l'idée que l'évangéliste rappelle des faits passés de la vie de Jésus, avec l'intention de prêcher à leur sujet un contenu de foi que les communautés chrétiennes lui ont

¹¹⁰ L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Paris, Desclée, 1988, p. 59.

postérieurement superposé : un « message de salut » en quelque sorte. Marc ferait donc que ce que font aussi les autres écrits apostoliques du Nouveau Testament. Il affirmerait qu'en racontant Jésus, il veut donner le contenu de la foi postpascale dont la communauté des chrétiens a pris l'habitude de le recouvrir, ce contenu tenant précisément dans le fait de désigner Jésus avec deux titres christologiques : commencement de l'évangile qui se rapporte à Jésus confessé par l'Église comme Christ et Fils de Dieu.

Si l'évangéliste déclare un tel projet, pourquoi n'a-t-il pas assorti les deux titres de l'article défini qui lui aurait permis de mieux le dire ? Le terme « Christ » aurait pu devenir l'affirmation qu'en Jésus s'est accompli l'espérance d'Israël de voir se lever un roi que Dieu oindra pour établir à jamais son règne. Avec un autre article défini, on aurait eu une profession de foi relative à la nature divine de Jésus, le Fils éternel du Père, « l'unique engendré » dont parle saint Jean dans son prologue (Jn1, 18). Or Marc ne déclare visiblement pas le projet de montrer « que » Jésus est le Christ et le Fils de Dieu, même si une double confession de foi de cette nature découpe son récit global, d'abord dans la bouche de Pierre (Mc8, 29) puis, sous la croix, dans la bouche d'un centurion romain (15, 39).

Une autre hypothèse considère que l'expression « évangile de Jésus Christ » est construite sur la base d'un génitif d'auteur. « La première phrase de Marc, écrit Louis Bouyer, doit être traduite "commencement de cet évangile qu'est Jésus, Christ, Fils de Dieu", le groupe de mots "Christ, Fils de Dieu" étant certainement un seul attribut complexe et non une cascade de possessifs (impossible même dans le grec le plus grossier) accolés au mot "évangile". »¹¹¹ Martin Hengel a plus récemment conforté cette position en écrivant que « l'expression est construite avec le nom de Jésus parce qu'il est lui-même cet évangile »¹¹². D'ailleurs, écrit Simon Legasse, « le nom de fonction *Christos* ne tarda pas à devenir un nom propre dans les communautés pagano-chrétiennes, peu sensibles à la croyance

¹¹¹ L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, ŒIL, 1986, p. 148.

¹¹² M. HENGEL, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 224*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 77.

messianique des Juifs et répugnant à adopter ses implications politiques »¹¹³.

Quand on adopte la seconde hypothèse, on est devant l'intention de construire un texte qui sera un espace de reconnaissance pour l'évangile qui se déploie en Jésus lui-même, et non pas le support d'une prédication relative aux événements passés de la vie de Jésus, ou une interprétation théologique de leur portée salutaire. L'évangile sera intérieur à tout ce que le texte montrera des paroles et gestes de Jésus. On comprend donc aisément la parenté avec ce que le diacre dit aux fidèles : attention, un *nuntius evangelii* est porté par ma *lectio Evangelii*, puisque le texte que je vais proclamer est organisé de manière à en être l'espace de manifestation. Les intitulés complets du lectionnaire indiquent de ce fait qu'on est devant ce que le Concile appelle « l'évangile quadriforme selon Matthieu, Marc, Luc et Jean »¹¹⁴.

Un acte d'annonce

Jusqu'à l'Avent 2014, la proximité entre l'invariant rituel du Missel romain et le début de la lecture évangélique affectée au 2^e dimanche de l'Avent en année B n'apparaissait pas. L'assemblée écoutait le diacre dire « Évangile de Jésus Christ selon saint Marc », puis elle entendait « commencement de la bonne nouvelle de Jésus, Christ, Fils de Dieu ». Cette version du texte obscurcissait « l'union intime du rite et de la parole dans la liturgie »¹¹⁵. Mais il faut dire qu'elle soulignait avec bonheur la valeur d'annonce qui fait l'excellence du texte proclamé. Corina Combet-Galland le relève fort à propos en valorisant le fait qu'un Évangile est un chant de joie : « Ici commence l'annonce heureuse, comme une vive voix, et commence aussi l'acte d'écriture qui la reçoit et la coule dans la forme d'un récit de vie. »¹¹⁶

Cette appréciation s'adosse au sens que le mot « évangile » a dans le judaïsme hellénistique, comme par exemple dans le récit de la victoire de David sur son fils Absalon. « Un guetteur allait et venait sur la terrasse de la porte, au-dessus du rempart ; comme il regardait au

¹¹³ S. LEGASSE, L'Épître de Paul aux romains, Coll. *Lectio divina*-Commentaires 10, Paris, Cerf, 2002, p. 53.

¹¹⁴ DV n. 18.

¹¹⁵ SC n. 35.

¹¹⁶ C. COMBET-GALLAND, L'Évangile selon Marc, in Daniel Marguerat (Dir.), Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie, Genève, Labor et fides, 2008, p. 57.

loin, il aperçut un homme seul qui courait. Le guetteur cria pour avertir le roi, et le roi dit : "S'il est seul, c'est qu'il a une bonne nouvelle (*euaggelia*) à nous annoncer." Tandis que l'homme continuait d'approcher, le guetteur en vit accourir un autre. Il cria au portier : "Voici encore un homme en train de courir seul !" Le roi dit alors : "Celui-là aussi apporte une bonne nouvelle (*euaggelizomenos*)." Le guetteur ajouta : "Je reconnais la façon de courir du premier : c'est celle d'Ahimaas, fils de Sadoc." Le roi dit alors : "C'est un homme de bien. Il vient sûrement porter une bonne nouvelle (*euaggelian agathèn*)." » (2Sm18, 24-27).

La nouvelle traduction liturgique de la Bible a préféré restituer les liens de parenté entre le premier verset de l'Évangile de Marc et le langage paulinien, car à « l'évangile de Jésus » valorisé par Marc dans son premier verset correspondent d'autres expressions pauliniennes de même nature, comme par exemple « l'évangile du Christ » (Rm15, 19) ou « l'évangile de Dieu » (Rm1, 1). L'apôtre utilise le mot « évangile » 48 fois au moins dans ses lettres authentiques et on le trouve sept fois chez Marc, voire huit fois, quand on inclue dans le décompte la finale qui fut ajoutée au texte de cet Évangile vers 120 après le Christ (Mc16, 9-20). Or ce vocabulaire est totalement absent dans les Évangiles de Luc et de Jean, et s'il revient quatre fois chez Matthieu, c'est en raison des liens que celui-ci entretient avec la tradition venue de Marc.

Avec le mot « évangile », Paul désigne un acte d'annonce qu'il prend en charge avec un discours. Il rappelle par exemple aux chrétiens de Corinthe l'évangile avec l'annonce duquel il a fondé leur communauté : « Vous l'avez reçu, leur dit-il, en lui vous tenez bon, par lui que vous serez sauvés » (1Co15, 2). Avant même de donner du contenu à cet évangile, il dit qu'il n'est pas seulement un message mais le socle même de son agir : « Je vous fais connaître frères, l'évangile dont je vous ai évangélisés. » *To euaggelion ho euèggelisamèn humin* (1Co15, 1). Après cela seulement vient le discours avec lequel Paul « prêche » l'évangile. Il formule une interprétation théologique donnée à un événement de la vie passée de Jésus : « Christ est mort pour nos péchés. » (Ep.)

Pour Marc aussi l'évangile est un acte d'annonce, mais lui le déploie dans une narration. Dans le premier verset de son texte, il ne « prêche » rien d'explicite à propos de Jésus. Mais avant de procéder au récit de ce que Jésus a dit et fait, depuis sa venue en Galilée jusqu'à sa mort et sa résurrection à Jérusalem, il prévient son lecteur dans une

sorte de préambule ou de prologue : je vais raconter Jésus, ses actes et ses paroles, mais je le ferai parce que Jésus est lui-même l'évangile : « Commencement de l'évangile de Jésus [encore appelé] Christ. » Benoît Standaert parle d'une « proposition-cadre »¹¹⁷, à l'instar du cadre que donne à la proclamation de ce texte d'Évangile l'avertissement rituel confié au diacre : sa valeur vient de la personne même du Christ en qui se déploie l'évangile.

Cette « union intime du rite et de la parole » qui se cristallise au 2^e dimanche de l'Avent en année B facilite la compréhension de quelque chose que le Concile déclare spécifiquement à propos d'une liturgie de la parole : « Dans la liturgie, le Christ annonce maintenant encore l'Évangile. » *In liturgia Christus adhuc evangelium annuntiat*¹¹⁸. Dans ses normes générales, le Concile a déjà parlé du Christ qui « est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures »¹¹⁹. On lit à présent que sur ce moment liturgique pèse un acte d'annonce qui vient de l'actualité avec laquelle le Christ y est présent en acte de parler. C'est donc bien dans la personne même du Christ que se tient aussi la réalité sainte que le diacre désigne aux fidèles avant de lire le texte qu'on lui a confié de proclamer.

Un évêque membre de l'assemblée conciliaire avait souhaité qu'on restreigne la présence verbale du Christ dans une liturgie de la parole au seul moment de la lecture évangélique, car, argumentait-il, seul de ce texte « on pouvait dire en rigueur de termes que le Christ lui-même parlait »¹²⁰. La Commission conciliaire de la liturgie avait réagi en objectant que « cela fait partie de la tradition liturgique que de dire que le Christ parle lorsque les Écritures sont lues, alors que dans l'Évangile la présence du Christ est célébrée »¹²¹. En effet, l'excellence de la lecture évangélique ne vient pas de ce qu'elle rende témoignage

¹¹⁷ B. STANDAERT, Évangile selon Marc. Commentaire. 1^{ère} partie (Mc1, 1-6, 13), Pendé, Gabalda, 2010, p. 76.

¹¹⁸ SC n. 33. Nous avons restitué dans la traduction française l'insistance de l'adverbe latin *adhuc*.

¹¹⁹ SC n. 7.

¹²⁰ Cité par A-G. MARTIMORT dans « Praesens adest in Verbo suo siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur » (Actes du Congrès sur la théologie du Concile Vatican II, 1966), in *Mens concordet voci*, p. 319.

¹²¹ *Id.*

au Christ qui a parlé. Elle vient de ce qu'elle apporte aux fidèles des raisons de célébrer le Christ dans l'actualité de sa présence.

Le Christ en acte d'annoncer l'évangile

Pour explorer cette perspective, on gagne à se reporter à la façon dont Marc débute la mise en œuvre du projet déclaré dans le premier verset, même si cela d'outrepasser les limites en aval que l'OLM a fixées au découpage de la péricope affectée au 2^e dimanche de l'Avent en année B. Mais il n'est pas sans intérêt de rapprocher la proposition-cadre lue ce dimanche-là, et son premier correspondant narratif, car c'est bien de cela qu'il s'agit au verset 14. Pour l'exploration complète du sujet, un second correspondant narratif sera encore abordé plus loin, mais pour l'heure importe seulement ce qui se passe six versets après la fin de notre lecture liturgique. A cet endroit intervient pour la première fois le principe de succession typique de l'art narratif : « Après l'arrestation de Jean, Jésus partit pour la Galilée. » (Mc1, 14).

L'évangéliste colore ce premier événement de son récit avec un acte d'annonce dont Jésus est le sujet solennel. « Jésus partit pour la Galilée proclamer l'évangile de Dieu ». Une traduction plus littérale que celle-ci, en usage dans la liturgie francophone, met plus exactement en évidence que « Jésus vint dans la Galilée annonçant l'évangile de Dieu. » *Kèrussôn to euaggelion tou theou*. Le texte grec précise en effet que l'acte d'annonce est la modalité dans laquelle Jésus vient. L'évangéliste ne raconte pas que Jésus a commencé par une proclamation de l'évangile, avant de passer à autre chose ensuite. Il dit que l'effective venue en présence de Jésus dans l'histoire des hommes et dans l'espace géographique de la Galilée est en elle-même un acte d'annonce.

Cette interprétation est confirmée par le fait que Marc ne dira plus jamais ensuite que Jésus « annonce l'évangile ». Il lui arrivera de dire que Jésus annonce, mais de la même manière qu'il dira que d'autres aussi le font. Par exemple lorsqu'il évoque ce que fait le lépreux guéri : « Il se mit à annoncer beaucoup (*èrxato kèrussein polla*). » (Mc1, 45) Il en va de même lorsque le gerasénien qui se défaisait dans les tombeaux est rendu à lui-même : « L'homme s'en alla et se mit à annoncer (*èrxato kèrussein*). » (Mc5, 20). Ces deux hommes annoncent aussi quelque chose. Le lépreux « se mit à divulguer la

parole »¹²² » et le gerasénien « se mit à proclamer dans la région de la Décapole ce que Jésus avait fait pour lui ». Mais de Jésus seul Marc dit qu'il « annonce l'évangile ».

Les artisans de la traduction liturgique ont malheureusement abîmé ce choix narratif en s'octroyant la liberté d'extrapoler le texte de Marc. Ils sont notamment intervenus dans le récit du premier événement qui marque le lendemain de la journée inaugurale de Capharnaüm. Dans le texte grec, Jésus dit à ses disciples : « Allons ailleurs dans les bourgades attenantes pour que là aussi j'annonce (*kèruxô*). » (Mc1, 38) Or on entend dans la liturgie que Jésus veut s'en aller de Capharnaüm « proclamer l'évangile ». En glosant le texte au-delà de ce qu'il dit, on a relativisé la solennité de l'expression qui sert de porche d'entrée au récit. On a surtout accrédité l'idée qu'annoncer l'évangile était pour Jésus un acte circonstanciel, voire anecdotique, alors qu'il est emblématique pour le projet déclaré en préambule du récit.

L'exégète allemand Adolf von Harnack a répandu l'idée que « l'évangile de Dieu » proclamé par Jésus n'était pas attaché à sa personne, mais était « prêché » dans le contenu de ce qu'on le voit alors dire : « Les temps sont accomplis : le règne de Dieu est tout proche. » (Mc1, 15a) Au tournant du XXe siècle, on pensait que l'évangile pouvait avoir deux formes : la forme que lui donne l'apôtre Paul quand il construit un contenu relatif au Christ Jésus mort et ressuscité, et la forme que lui donne Jésus, quand il annonce le règne de Dieu. Mais cette position ne tient pas compte de l'originalité avec laquelle Marc construit son texte, car la venue de Jésus en acte d'annonce dépend de l'inclusion que l'évangéliste lui-même installe à cet endroit avec le verset 1.

Joseph Ratzinger défend cette continuité dans le 1^{er} tome de son *Jésus de Nazareth*. « Le royaume de Dieu n'est pas une chose, écrit-il. Il n'est pas un espace de souveraineté au même titre que les royaumes terrestres. Il est une personne. Lui. L'expression "royaume de Dieu" serait en elle-même une christologie voilée. Par la manière dont il parle du "royaume de Dieu", Jésus guide les hommes jusqu'au fait énorme qu'en lui, Dieu lui-même est présent parmi les hommes,

¹²² Cette traduction est préférable à celle dont on fait usage dans la liturgie et qui dit que cet homme « se mit à répandre la nouvelle » car elle entretient une ambiguïté dommageable avec une traduction possible du mot « évangile ».

qu'il est la présence même de Dieu. »¹²³ Dans un ouvrage antérieur, Joseph Ratzinger avait déjà écrit qu'il vaudrait mieux rendre l'expression « le Royaume de Dieu est arrivé » par « Dieu est arrivé », car « cela concerne directement Jésus et sa personne. Lui-même est proximité de Dieu. Là où est Jésus, là est le Royaume. »¹²⁴

La même perspective détermine aussi la valeur d'une lecture évangélique dans une liturgie de la parole. Dans le projet de Marc, écrit Benoît Standaert, « Jésus devient annonce, proclamation, et cette saisissante réduction correspond bien à la vision de [l'évangéliste] : Jésus est l'évangile dès le début (1, 1). Cela ne veut pas dire qu'il n'est que message verbal. Toute sa personne dit l'évangile. »¹²⁵ Dans une liturgie de la parole, prévient le diacre à l'ambon, le texte d'Évangile racontera ce que Jésus a dit et fait, selon le témoignage d'un auteur sacré donné, mais c'est pour conduire à l'aujourd'hui de sa personne en acte d'annonce. Ce n'est pas seulement l'actualité de sa présence verbale qui se joue, mais le *nuntius evangelii* qui se déploie en lui qui vit désormais en Dieu.

La valorisation du livre liturgique

Sans ce principe de valeur appliqué aux textes d'Évangile dans une liturgie de la parole on comprend mal pourquoi le Missel romain demande qu'on en accompagne la proclamation avec des actes de vénération. C'est le cas dès que le diacre a rituellement désigné « l'évangile du Christ » : les fidèles disent « Gloire à toi Seigneur ! »¹²⁶ Pourquoi aurait-on une telle acclamation directement adressée au Seigneur, si la lecture ne faisait que réveiller les actes et les paroles passées de Jésus ? Il faut nécessairement se tourner vers la personne du Christ activement présent dans sa parole, et en l'occurrence dans son acte d'annoncer l'évangile. C'est le cas aussi à la fin de la lecture évangélique achevée. Les fidèles se rassemblent à nouveau dans une

¹²³ J. RATZINGER, *Jésus de Nazareth I. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Champs essais, Paris, Éditions Flammarion, 2007, p. 70.

¹²⁴ J. RATZINGER, *L'Église, une communauté toujours en chemin*, Paris, Bayard, 2009, p. 18.

¹²⁵ B. STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 134.

¹²⁶ MR³, p. 399

seconde acclamation de cette nature : « Louange à toi, Seigneur Jésus ! »¹²⁷

Par ces acclamations, disent les *Praenotanda* de l'OLM, « se manifeste l'importance avec laquelle la lecture évangélique pèse sur la liturgie. *Momentum lectionis evangelicae indicatur*¹²⁸. Mais les *Praenotanda* du Missel romain ajoutent une précision que la PGLR ne fait que suggérer. Ils disent que la lecture évangélique influence la célébration de la liturgie parce qu'elle projette dans l'espace des fidèles l'évangile que le Christ est en personne, et que c'est là très exactement que se trouve la justification des actes de vénération avec lesquels on accompagne sa proclamation liturgique. « Tous se tiennent debout, tournés vers l'ambon, manifestant ainsi le respect particulier dû à l'évangile du Christ. » *Reverentiam evangelium Christi manifestantes*¹²⁹.

Il faut encore ajouter à cela que le Missel romain n'invite pas seulement à des acclamations adressées au Christ en acte d'annonce. Il demande encore que l'on déploie des actes de vénération envers le livre liturgique avec lequel on procède à la proclamation du texte choisi. Lorsque les *Praenotanda* du Missel demandent au diacre de porter le livre un peu élevé, précédé par le thuriféraire avec l'encensoir et les ministres avec les cierges allumés¹³⁰, ce ne sont pas de simples détails cérémoniels destinés à rehausser le degré élevé de solennité dans l'accomplissement de l'action sacrée. Les *Praenotanda* de l'OLM rappellent qu'on le fait en vertu du lien qui existe entre acclamation du Seigneur et vénération du livre : « Les fidèles sont debout et vénèrent le livre des Évangiles en acclamant le Seigneur. »¹³¹

Pour que cette perception des choses soit facilitée chez les fidèles qui participent à la liturgie, les mêmes *Praenotanda* de l'OLM suggèrent qu'on agisse avec un livre liturgique spécialement dédié au moment où le diacre proclame l'Évangile, c'est à dire un livre distinct du lectionnaire dans lequel on a regroupé les autres lectures et le psaume. « Puisque l'annonce de l'évangile [déployée et reconnaissable dans la proclamation de la péricope évangélique] constitue toujours le fleuron [d'une] liturgie de la parole, la tradition liturgique, aussi bien

¹²⁷ MR³, p. 400.

¹²⁸ PGLR n. 17.

¹²⁹ PGMR n. 133.

¹³⁰ PGMR n. 175.

¹³¹ PGLR n. 17

d'Occident que d'Orient, a constamment fait une distinction entre les livres des lectures. Le livre des Évangiles était confectionné avec le plus grand soin, orné et vénéré plus que tout autre lectionnaire. »¹³²

Précisons toutefois que les *Praenotanda* de l'OLM ne font pas d'une absence d'évangélaire un obstacle à la vérité des rites. « Si on dispose d'un évangélaire », lit-on, alors son usage est souhaitable, et s'il est souhaitable, c'est qu'il est éloquent, même s'il est toujours possible de mal comprendre cette éloquence des signes, en ravalant l'usage d'un évangélaire au rang décoratif. Une dernière question doit donc être posée : quelle capacité un évangélaire a-t-il de signifier visiblement la réalité sainte invisible à laquelle il renvoie, et que le diacre souligne dans son intitulé rituel de la lecture évangélique ? Pourquoi est-il souhaitable que « de nos jours encore, les cathédrales et au moins les églises les plus grandes et les plus fréquentées possèdent un évangélaire distinct des autres lectionnaires et bien décoré »¹³³ ?

Pour avancer dans une question, il est parfois utile de l'aborder par son envers. Posons donc la question en ces termes : que fera-t-on de l'évangélaire après usage ? Le rangera-t-on dans la sacristie avec les autres livres liturgiques ? Pour le lectionnaire et le Missel, personne n'y trouvera à redire, tant ces livres liturgiques sont perçus dans l'ordre utilitaire. Une fois la liturgie achevée, on considère qu'ils ont rempli leur office, et on les dépose dans des espaces de rangement, en attendant l'occasion de les réemployer. Mais pour l'évangélaire l'esprit résiste spontanément. La qualité de sa reliure, le soin mis à sa décoration et la taille qu'on aime généralement lui donner, tout cela fait qu'on imagine assez vite lui appliquer un traitement spécifique.

Les rites d'intronisation avec lesquels on a pris l'habitude de valoriser le livre des Évangiles dans les grandes assemblées délibératives de l'Église universelle abondent en ce sens. On fit cela en 431 au Concile d'Ephèse, lorsque le livre des Évangiles fut installé sur un trône à l'ouverture des sessions. On fit de même au Concile Vatican II. « Au début de chaque session, l'Évangile était processionnellement introduit par l'allée centrale de la basilique saint Pierre et placé solennellement à ce même autel sur lequel la messe venait d'être

¹³² PGLR n. 36. Nous avons restitué le sens exact du mot *apex*.

¹³³ PGLR n. 36.

célébrée. »¹³⁴ Le pape François a même récemment étendu la coutume conciliaire aux assemblées du Synode des évêques, demandant que « le livre des Évangiles soit solennellement intronisé au début de chaque journée »¹³⁵.

Deux lignes d'interprétation

Deux lignes d'interprétation se croisent actuellement à propos de cette vénération de l'évangélaire en-dehors de la liturgie. La première est christologique : en agissant comme on l'a vu faire à Ephèse et à Rome au siècle dernier, l'Église, écrit Pascal Janin, « reconnaît à la tête de ses réunions plénières la présence invisible de son chef, Jésus-Christ »¹³⁶. On retrouve ici le lien tant souligné par les *Praenotanda* de l'OLM entre vénération du livre et vénération du Christ lui-même. La seconde interprétation a été valorisée par le pape François. Il a souhaité qu'on intronise l'évangélaire dans les assemblées synodales pour qu'il « rappelle symboliquement à tous les participants la nécessité de se rendre dociles à la Parole divine, qui est "Parole de vérité" (Col1, 5). »¹³⁷

Cette nouvelle interprétation peut renvoyer à la pratique concrète qui consiste à inscrire dans les espaces de prière un lieu stable et permanent pour une Bible ouverte, parfois accompagnée d'une lumière. « La présence d'une Bible ouverte est très fréquente dans les oratoires ou petites chapelles des communautés religieuses, écrit Arnaud Join-Lambert. (...) La situation la plus fréquente consiste en une Bible ouverte et posée à même le sol sur un coussin ou un petit pupitre. Elle est parfois aussi déposée sur un ambon si le lieu sert régulièrement à la célébration eucharistique. »¹³⁸ On imagine que l'auteur ne parle pas ici du meuble liturgique appelé « ambon », car

¹³⁴ E. J. SIDIBE, Jésus Christ dans l'un et l'autre Testament. Enquête théologique autour d'un problème dogmatique, Pontificia Universitas Urbaniana Facultas theologiae, Rome, 2009, p. 112.

¹³⁵ FRANCOIS, Constitution apostolique *Episcopalis communio* sur le synode des évêques, n. 8.

¹³⁶ P. JANIN, Le livre des Évangiles dans les Conciles œcuméniques, *Revue des études byzantines* 22 (1964), p. 288.

¹³⁷ *Episcopalis communio*, n. 8.

¹³⁸ A. JOIN-LAMBERT, L'évangélaire pour une mystagogie de la présidence du Christ dans l'assemblée liturgique, in M. Klöckener-B. Bürki-A. Join-Lambert, *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006, p. 356.

celui-ci doit être réservé à la proclamation de la parole de Dieu, mais d'une sorte de lutrin en forme de support.

Pour le théologien de Louvain, une Bible déposée ouverte dans l'église en-dehors des liturgies est signifiante, car elle devient ainsi un « livre confessé visiblement comme contenant la parole de Dieu »¹³⁹. C'est une reprise de l'affirmation conciliaire selon laquelle « les Saintes Écritures contiennent la parole de Dieu et sont vraiment cette Parole »¹⁴⁰. Une Bible visible sur un socle stable et permanent en-dehors de la liturgie, écrit Arnaud Join-Lambert, revient à « "fixer", au sens propre, la présence de la parole de Dieu dans la Bible »¹⁴¹ et c'est « honorer la demande de considération de l'Écriture Sainte suivant l'intention du Concile Vatican II »¹⁴², car il faut aider à dépasser l'idée trop répandue qu'une Bible est seulement un livre dans lequel on lit des textes.

On peut au moins se permettre d'objecter à cela que la Bible ne contient pas seulement la parole de Dieu. Elle la communique aussi comme une réalité vivante. « Inspirées par Dieu et consignées une fois pour toutes par écrit, dit le Concile, les Écritures communiquent immuablement la Parole de Dieu lui-même »¹⁴³, c'est-à-dire Dieu en acte de parole. N'est-ce pas plutôt ce signe relationnel qu'une Bible maintenue ouverte devrait signifier dans l'espace de prière ? Peut-être suffira-t-il ici de dire plus finement, avec l'insistance du pape François, qu'une Bible offerte à la vénération en-dehors de la liturgie renvoie au corps scripturaire de l'acte relationnel avec lequel Dieu s'approche des hommes, comme une invitation permanente à l'écoute religieuse. Mais le comprend-t-on en le voyant ?

Le même problème se pose quand Arnaud Join-Lambert quitte le cas de figure d'une Bible ouverte pour focalise son regard sur l'évangélaire. Il propose alors l'autre interprétation plus classique : « La décoration des évangélaire est très significative de la foi en la présence du Christ »¹⁴⁴. L'affirmation peut suggérer l'idée qu'il y aurait une présence du Christ inscrite dans l'objet présenté à la vénération

¹³⁹ *Ibid.* p. 357.

¹⁴⁰ DV n. 24.

¹⁴¹ A. JOIN-LAMBERT, *L'évangélaire*, p. 356.

¹⁴² *Ibid.* p. 358.

¹⁴³ DV n. 21.

¹⁴⁴ A. JOIN-LAMBERT, *L'évangélaire*, p. 350.

permanente. Mais Paul Bradshaw argumente que c'est dans l'action liturgique seulement que l'évangélaire est éloquent ainsi. Il est alors « l'expression sacramentelle de la présence du Christ dans l'assemblée »¹⁴⁵. Peut-il l'être du seul de son exposition dans l'espace de prière, par l'effet d'une sorte d'éloquence inerte seulement liée à la richesse de sa décoration ?

Une telle idée a clairement présidé aux choix avec lesquels on rénova le chœur de l'église *Coena Domini* affectée au *Georgianum*, le Grand Séminaire du diocèse de Munich-Freising. Reiner Kaczinski raconte qu'en 1986, lorsque fut entreprise cette opération, on décida de repenser également les livres nécessaires à la liturgie. On se mit en peine de trouver un lieu stable et permanent où serait déposé le livre dans lequel on aurait lu l'Évangile, mais on se demanda aussi si ce livre devait se distinguer nettement des autres lectionnaires. « Comme la communauté d'un Séminaire célèbre quotidiennement l'eucharistie, la nécessité apparut d'avoir un évangélaire. Mais il ne fut pas prévu d'en confectionner un »¹⁴⁶, pour une raison qui retient évidemment l'attention, tant la décision semble paradoxale.

On décida de relier tous les lectionnaires avec des cuirs colorés, agrémentés d'inserts argentés spécialement créés pour l'occasion, en distinguant seulement le lectionnaire dominical par l'ajout de pierres précieuses. On ne voulut donc pas autant distinguer un évangélaire des autres lectionnaires qu'il est coutumier de le faire, mais seulement distinguer « les livres contenant la Parole de Dieu » des autres livres liturgiques plus utilitaires, en ajoutant seulement un cran supplémentaire de décoration au lectionnaire en usage dans les liturgies dominicales. « Aux jours de semaine, on se sert des Lectionnaires reliés pour la proclamation des deux lectures. Le dimanche on proclame les lectures avant l'Évangile dans un Lectionnaire courant, mais on se sert du Lectionnaire plus décoré pour l'Évangile. »¹⁴⁷

La manière d'organiser l'espace liturgique montre qu'avec ce livre de la parole de Dieu on voulut signifier une double permanence

¹⁴⁵ P. BRADSHAW, Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible en liturgie, LMD 189 (1992), p. 80.

¹⁴⁶ R. KACZINSKY, Wertschätzung der Bücher, die Gottes Wort enthalten, in A. Frantz (Ed.), Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, Pietas liturgica 8, S. Ottilien, 1997, p. 769.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 770.

de la présence du Christ après la célébration. On créa pour lui une sorte de lutrin en poudingue, afin de pouvoir l'y déposer après son usage dans l'action liturgique. Mais comme le tabernacle est fait de la même matière, on voit s'installer l'idée qu'il y a une continuité de signification entre la réserve eucharistique et le livre plus ou moins décoré selon la circonstance. D'ailleurs les deux endroits de l'espace liturgique sont « survolés » par une même colombe argentée, suggérant la même idée d'une présence du Christ signifiée de manière permanente, et par le livre déposé sur son lutrin, et par la présence eucharistique dans le tabernacle.

L'église paroissiale *Heilig Kreuz* de Griesheim dans le diocèse de Mayence est encore plus explicite. Contre le fronton droit du chœur ont été disposées deux constructions rigoureusement semblables en forme de tente, comprenant chacune une niche identique, pour le tabernacle d'un côté, et pour l'évangélaire de l'autre. Connaissant probablement l'interprétation christologique donnée au maintien de l'évangélaire dans l'église, Adrien Nocent conteste un tel choix. « Si je baptise, écrit-il, c'est le Seigneur qui baptise, mais l'eau reste ce qu'elle est et, le baptême terminé, il n'y a plus de présence du Seigneur. Si je proclame l'Écriture dans l'assemblée liturgique, le livre reste ce qu'il est et, la lecture terminée, il n'y a plus de présence du Seigneur sous ce mode. »¹⁴⁸

Ce raisonnement peut être assoupli dans la rigidité dogmatique de sa construction par un autre cas de figure rituel quelque peu analogue. On le trouve dans le lucernaire de la nuit pascale, quand l'Église fait usage d'une colonne de cire confessée comme symbole du Christ ressuscité. On trouve alors des gestes de vénération de même nature que pour l'évangélaire, et une acclamation au Christ semblable à celle qui accompagne la proclamation de la lecture évangélique. Or le cierge pascal n'est pas non plus réduit au statut fonctionnel d'objet utile à l'accomplissement du rite. Une fois la Veillée pascale achevée, on ne le range pas dans une armoire. Il reste dans le chœur de l'église durant le temps pascal, et une fois ce temps écoulé, on le dépose auprès des fonts baptismaux, où il a son lieu stable et permanent dans l'église.

À l'endroit où il est déposé, le cierge pascal n'est plus alors un sacrement du Christ dans sa souveraineté de Ressuscité. Il signifie la force reçue du mystère pascal pour la conduite de sa vie chrétienne.

¹⁴⁸ A. NOCENT, *Le renouveau liturgique. Une relecture*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 21.

Avec cette importance signifiante il est d'ailleurs déplacé près du corps d'un défunt dans la liturgie des funérailles, pour faire valoir auprès de lui ce qu'il signifie. De symbole liturgique, le cierge pascal devient un symbole pour la vie chrétienne. Toutes proportions gardées, ne conviendrait-il pas d'adopter ce même regard pour l'évangéliste maintenu à une place stable et permanente dans l'église ? Plutôt que de plaider en faveur d'une présence du Christ permanente, ne pourrait-on pas dire plus finement qu'il rappelle de manière permanente que c'est du Seigneur lui-même que nous recevons l'évangile ?

L'intime union du Christ et de l'évangile

Une dernière incursion dans l'Évangile de Marc permet de donner de la consistance à cette suggestion. Il suffit pour cela de se reporter aux chapitres 8-10, là où l'évangéliste montre Jésus marchant vers Jérusalem avec ses disciples. Jésus revisite alors quelques grands registres anthropologiques : ce que c'est que de désirer vouloir être grand ou premier, ce que c'est que d'être un homme avec une femme ou une femme avec un homme, ce que c'est que d'exercer un pouvoir, ce que c'est que d'avoir des biens, ce que c'est qu'être un adulte avec des enfants... Cet apprentissage de la vie de disciple est rythmé par trois annonces de la passion et de la résurrection (Mc8, 31/9, 31/10, 33) pour qu'on entende alors « Jésus dévoiler à ceux qui le veulent [que] son chemin sera aussi leur chemin »¹⁴⁹.

Or un effet d'écho se produit avec le verset inaugural de l'Évangile lu au 2^e dimanche de l'Avent en année B. Cette fois, le verbe *kèrussô* est manquant. Le récit ne montre pas Jésus en acte de l'annoncer. Mais les choses sont dites de manière à imposer l'idée qu'il est impossible de séparer l'évangile de la personne de Jésus : vous qui marchez avec moi sur le même chemin que le mien, vous pouvez conduire les choix de votre existence « à cause de moi et de l'évangile », dit Jésus. « Jésus et l'évangile sont la norme pour celui qui suit », écrit Jean-Philippe Fabre¹⁵⁰. Pas seulement la personne de Jésus, comme il est assez courant de le dire en parlant d'une vie menée « dans le Christ ». Pas seulement l'évangile non plus, comme il est tout aussi courant de le dire en parlant d'une « vie évangélique ».

¹⁴⁹ J-Ph. FABRE, La section du chemin dans l'Évangile de Marc. Un itinéraire d'intégration, in AC FEB, Exode et migrations dans les traditions bibliques, Paris, Cerf, 2020, p. 131.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 132.

Le premier logion a la tonalité sapientielle d'une maxime d'intérêt général : « Celui qui veut sauver sa vie la perdra, mais celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'évangile la sauvera. » (Mc8, 35) On entend que suivre Jésus demande de renoncer à vouloir se cramponner à sa propre vie. Personne ne peut effectivement marcher derrière quelqu'un s'il veut vivre en fonction de lui-même. Suivre est donc nécessairement l'expérience d'une perte. Mais Jésus ne dit pas que « perdre » a de la valeur en soi. Il dit que perdre est utile pour choisir, car choisir c'est toujours renoncer. Il faut savoir dire un « non » pour arriver à dire un « oui ». Sur cette base anthropologique générale, Jésus dit que mener une vie de disciple revient à le choisir lui, et le choisir revient à choisir l'évangile qui se tient en lui.

Le second logion a des implications beaucoup plus concrètes : « Amen, je vous le dis : nul n'aura quitté, à cause de moi et de l'évangile, une maison, des frères, des sœurs, une mère, un père, des enfants ou une terre, sans qu'il reçoive, en ce temps déjà, le centuple : maisons, frères, sœurs, mères, enfants et terres, avec des persécutions, et, dans le monde à venir, la vie éternelle. » (Mc10, 29-30) Maintenant, l'état de disciple est associé à un détachement des réalités économiques, sociales ou familiales. Personne ne peut suivre le Christ s'il reste dépendant d'autres attaches qui le lient et peuvent l'entraver dans son positionnement. Suivre est donc l'expérience d'un « quitter ». Mais il ne s'agit pas de quitter « à cause de l'évangile », c'est-à-dire ce qui est évangélique et ce qui ne l'est pas. Il s'agit de quitter pour recevoir, car la vie chrétienne repose dans l'évangile de la proximité de Dieu que Jésus est en personne.

Dans les deux cas, le mot « évangile » renvoie à une manière de se conduire en disciple, mais sur la base du rappel que la conduite de cette vie de disciple repose dans la grâce qui se tient en Jésus qui est lui-même cet évangile. « Le christianisme n'est pas en dernière analyse une doctrine de la vérité ou une interprétation de la vie, écrivait Romano Guardini en 1934. Il est cela aussi. Mais là n'est pas le cœur de son être. (...) Toute la création est appelée à renoncer à son apparente autonomie et à se ranger sous l'ordre d'une réalité personnelle, à savoir Jésus Christ, qui devient pour elle une norme décisive. (...) Il n'est pas dit [de quitter ou de perdre] "à cause du salut", "à cause de la vérité", "à cause de Dieu", ni même "à cause du Père", toutes références qui iraient de soi, et qui seraient dans la ligne du message de Jésus. Il est

dit que Jésus lui-même doit être le motif vivant de l'agir du chrétien. »¹⁵¹

L'évangéliste maintenu dans l'espace de l'église pourrait s'y trouver avec le but de constamment rappeler cela à tous, silencieusement : il ne faut jamais séparer la conduite de sa vie chrétienne de l'évangile qu'on peut célébrer en Jésus lui-même, car c'est lui qui le porte dans notre espace du fait de la grâce de proximité que Dieu a déposée en lui en le prenant avec lui dans la gloire. Quand le livre est en usage dans la liturgie, il l'est déjà au titre de ce *praeconium*. Quand il n'en est plus un élément actif, ne pourrait-il pas continuer à le rappeler à tous ? Toute existence chrétienne est invitée à célébrer dans le Christ lui-même les raisons qu'on a de perdre et de quitter en disant les oui et les non qu'implique toujours le choix de le suivre.

¹⁵¹ R. GUARDINI, L'Essence du christianisme (Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal), traduction Pierre Lorson, Paris, Alsatia, 1945, pp. 13-14.

Chapitre 2

Le principe d'harmonisation

La décision conciliaire d'enrichir et de diversifier la présence des Écritures dans la célébration d'une liturgie de la parole a eu des effets qu'on mesure beaucoup mieux en regardant d'autres composantes bibliques que les lectures évangéliques. Il suffit de s'intéresser au choix qu'on a fait d'introduire massivement des textes vétérotestamentaires en 1^{ère} lecture. Au fil du programme triennal, les fidèles écoutent aujourd'hui le dimanche la proclamation de quelques 160 passages de l'Ancien Testament, issus de 32 livres bibliques différents, alors que durant les siècles antérieurs, cette composante de la Bible avait connu une *quasi* éclipse. C'est pour beaucoup une raison réelle de se réjouir, mais le raisonnement à partir duquel on le fait est souvent est bien court au regard de ce qui a été décidé.

Il faut déjà renoncer à dire que ce fut une innovation. C'était certes nouveau au regard de la situation antérieure, mais la nouveauté était relative, car on renouait en fait avec une tradition disparue au VII^e s. Une des premières attestations de cette ancienneté se trouve chez Justin de Naplouse : « Au jour qu'on appelle "jour du Soleil", que nous demeurions dans les villes ou dans les campagnes, nous nous rassemblons tous en un même lieu ; on y donne lecture des mémoires des apôtres ou des écrits des prophètes, aussi longtemps que possible. »¹⁵² Il faut évidemment entendre par « prophètes » les écrits vétérotestamentaires dans leur globalité, et non pas les livres prophétiques seulement. Il sera question plus loin de cette qualité anticipatrice associée aux textes de l'Ancien Testament.

On s'est en particulier adossé à une formule ambrosienne qui constitue la référence absolue en la matière : « D'abord on lit les prophètes, puis l'apôtre, et ainsi [jusqu'à] l'Évangile. » *Prius propheta*

¹⁵² JUSTIN, Apologie pour les chrétiens. Apologie à Antonin, n. 67, in B. Pouderon-J-M Salamito-V. Zarini (Dir.), Premiers écrits chrétiens, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2016, pp. 382-383.

*legitur, et apostolus et sic evangelium*¹⁵³. C'est cet ordre traditionnel qu'on a choisi de restituer dans l'OLM le dimanche. Ses *Praenotanda* disent que ce jour-là « chaque messe comporte trois lectures : la première, de l'Ancien Testament (sauf au Temps pascal où elle est tirée des Actes des Apôtres), la seconde, de l'Apôtre (c'est-à-dire des Épîtres ou de l'Apocalypse, selon les temps liturgiques), la troisième, de l'Évangile »¹⁵⁴. Les actes du *Coetus XI* rappellent explicitement l'ancienneté du choix en disant qu'on a restauré un principe ancien (*antiquum principium*), une ancienne coutume (*antiqua consuetudo*)¹⁵⁵.

La décision fut prise par le *Consilium* en octobre 1964, lors de sa deuxième assemblée plénière, selon une perspective qu'on trouve formulée dans un écrit signé par Gottfried Diekmann qui était alors le rapporteur du groupe de travail chargé du lectionnaire : « Tout l'Ancien Testament fait signe vers la prédication du Seigneur, son œuvre et sa passion. »¹⁵⁶ Toute la question est d'élucider le principe en fonction duquel on a installé cette dynamique qui conduit de l'Ancien Testament à Jésus raconté dans les Évangiles. Il ne suffira pas de réfléchir aux raisons qui justifient l'ordre des lectures. Il faudra aussi tenter d'en avoir une intelligence juste et vérifiée dans ses attendus, car le choix de penser l'Ancien Testament dans sa continuité avec les Évangiles a cristallisé de violentes critiques.

Une *compositio harmonica*

On trouve principalement dans les *Praenotanda* de l'OLM le vocabulaire de la mise en correspondance. L'affirmation la plus générale parle de l'intention qu'on a eue de travailler à une *compositio harmonica inter lectiones Veteris et Novi Testamenti*¹⁵⁷, c'est-à-dire une harmonieuse manière de composer les textes vétérotestamentaires avec les textes néotestamentaires. Le choix des termes dit la décision qu'on a prise d'apparier, en arrangeant des correspondances possibles dans la matière des lectures choisies. C'est un vrai parti-pris, même si ce qu'on voit ainsi affirmé est encore trop imprécis dans sa

¹⁵³ AMBROISE, *In Psalmum David CXVIII expositio*, Sermon 17, n. 10, in *Patrologie latine*, Volume 15, Col. 1518.

¹⁵⁴ PGLR n. 66.

¹⁵⁵ E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung*, p. 281.

¹⁵⁶ Cité par A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie*, p. 440.

¹⁵⁷ PGLR n. 67.

formulation. La lecture de l'apôtre par exemple est un texte néotestamentaire exclu du dispositif. Il n'est relié à aucune autre lecture par aucune stratégie de mise en correspondance.

Au même endroit où les *Praenotanda* de l'OLM parlent de textes bibliques composés les uns avec les autres, ils précisent que la lecture vétérotestamentaire a été principalement harmonisée avec la lecture évangélique. « Dans cet *Ordo lectionum*, les textes de l'Ancien Testament sont choisis avant tout pour leur correspondance avec les textes du Nouveau Testament qu'on lit à la même messe, et spécialement avec l'Évangile. »¹⁵⁸ La version latine parle ici de *congruentia*. Ce terme latin ajoute une précision à celui, plus général, de *compositio*. Il suggère qu'on a voulu ajuster l'une avec l'autre les deux lectures, vétérotestamentaire et évangélique, à la manière de ce qu'on fait avec un instrument de musique dont on accorde entre elles les cordes : il fallait favoriser et valoriser la capacité des deux lectures à résonner l'une avec l'autre.

Le cadre de référence se précise encore avec d'autres indications. Les lectures d'Ancien Testament, lit-on, « ont été distribuées en fonction de l'opportunité que fournissaient les lectures évangéliques »¹⁵⁹ ; « les lectures d'Ancien Testament ont été choisies chacune en fonction de l'Évangile du jour (...) Elles ne sont pas dans un ordre logique, puisqu'elles sont choisies en liaison avec l'Évangile. »¹⁶⁰ Cette fois c'est une question de priorité : l'Évangile n'a pas été choisi à cause d'un texte vétérotestamentaire avec lequel on voyait qu'il pouvait s'accorder. C'est l'inverse qui fut décidé : on chercha quelle 1^{ère} lecture pourrait s'harmoniser avec la lecture évangélique déjà définie par le programme de lecture qui en détermine le choix pour chaque dimanche.

Les stratégies qu'on a adoptées pour cela sont diverses, et génératrices de conséquences d'inégale portée. Parfois on s'est simplement appuyé sur le fait que l'Évangile citait lui-même un élément vétérotestamentaire qu'on pouvait alors restituer dans sa matérialité plus ample. Parfois, on a rapproché deux textes qui évoquaient une action ou un événement de même nature ou en tout cas comparable. Parfois on a cherché des points de vue qui pouvaient se

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ PGLR n. 106.

compléter quand on allait d'une lecture à l'autre. Parfois on a privilégié des textes vétérotestamentaires qui permettaient de mieux comprendre l'Évangile, car ils apportaient des précisions dans l'ordre de la pratique ou de la loi juive que l'Évangile suppose connus. Parfois on a rapproché des points de vue opposés, ce qui revient aussi à installer une correspondance.

Il s'agit toujours d'une harmonisation volontaire, même si dans le cas où quelque chose d'ancien circule entre les deux textes elle n'est pas le fruit d'une construction *a posteriori*. La question s'impose donc : comment peut-on composer des correspondances entre textes que rien ne prédispose à l'opération, puisqu'ils n'ont pas été explicitement écrits l'un en fonction de l'autre. Des objections légitimes ont été élevées qui ont fait l'objet de nombreuses publications et réactions d'humeur, dans l'espace germanophone particulièrement. Pourquoi est-ce beaucoup moins le cas dans l'espace francophone ? On n'ose penser que cela est dû à une lecture plus fine de la PGLR. Cela reviendrait à prêter à l'espace francophone un plus grand niveau de respect pour les textes de référence, ce que l'observation ne cesse de démentir.

L'explication pourrait venir du fait que la version française de la PGLR a quelque peu amoindri les causes de la polémique. On y lit en effet que « pour les dimanches du temps ordinaire qui n'ont pas de caractère particulier, la lecture d'Ancien Testament s'harmonise avec l'Évangile ». Le verbe de la mise en correspondance ne met pas en lumière une décision qu'on a volontairement appliquée aux textes. Il est utilisé dans sa forme pronominale, suggérant qu'il y a une harmonisation de fait entre les deux textes dès lors qu'ils sont réunis dans la même liturgie. On est certes intervenu dans le choix des péripécies vétérotestamentaires pour rendre possible l'harmonie avec l'Évangile, mais la PGLR dit que les deux lectures s'harmonisent l'une avec l'autre du simple fait qu'elles sont lues l'une avec l'autre.

Si on veut avancer sur ce terrain glissant des rapports entre Ancien et Nouveau Testament dans les liturgies de la parole dominicales, il faut donc à la fois s'intéresser aux procédures avec lesquelles on a délibérément cherché à apparier l'Ancien Testament avec l'Évangile, et à la fois chercher le rapport heureux qui s'établit entre les deux textes qu'on a liturgiquement réunis. Le premier cas de figure comprend la possibilité qu'on ait pu faire violence à l'Ancien Testament, en cherchant à le faire correspondre aux Évangiles. Le second cas de figure sollicite la qualité d'attention des fidèles, car

l'accord entre Ancien Testament et Évangile n'est pas prédéterminé par l'OLM. On est encouragé à l'accueillir dans un va et vient entre eux que l'action liturgique installe elle-même.

L'exemple d'OLM 95

Ces questions sont suffisamment importantes pour qu'on les confronte immédiatement à un cas de figure concret. Le 12^e dimanche du temps ordinaire en année B est pour cela un bon champ d'observation. On y proclame le récit dit de « la tempête apaisée » tel qu'il est transmis par l'Évangile de Marc (Mc4, 35-41). Le choix de cet évangéliste vient de ce qu'on lui a dédié l'année B du cycle triennal, et le choix de la péricope découle de la mise en œuvre progressive du programme de lecture semi-continue au fil de l'année liturgique. On est donc en terrain connu. Mais des questions nouvelles se posent du fait qu'on a choisi d'associer à cette puissante narration évangélique un passage vétérotestamentaire prélevé sur un discours qui marque la fin du livre de Job (Jb38, 1.8-11).

Pour examiner l'harmonisation de ces deux textes que tout distingue, il y a d'abord la procédure de péricopage. La façon de découper une lecture liturgique pour la séparer de son contexte biblique d'origine n'est jamais anodine. Il y a aussi ce que trahit la traduction à usage liturgique. Tout le monde sait que traduire c'est déjà interpréter. Mais des effets de la traduction choisie peuvent se révéler avec la proximité des autres textes choisis pour la même liturgie. C'est le cas au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B, dans les liturgies francophones. Mais il faudra également s'intéresser aux effets de sens qui se produisent dans le lectionnaire en latin et qui viennent du seul fait que les deux textes, vétérotestamentaire et évangélique, ont été réunis.

Le péricopage de l'Évangile

Le péricopage est indolore pour la lecture évangélique. C'est d'ailleurs une observation qu'on peut faire de manière générale. Les Évangiles sont eux-mêmes organisés en péripopes que l'auteur a regroupées avec plus ou moins de logique apparente. On peut donc assez facilement isoler dans le livre des unités textuelles cohérentes et autonomes, sans avoir à les amputer d'un contexte dont elles dépendraient nécessairement pour leur compréhension. C'est probablement la raison qui explique que dans la plupart des cas, l'OLM

prescrit d'ajouter au texte biblique prélevé sur un Évangile un incipit assez général, s'il ne s'en trouve pas déjà dans le passage retenu. « *L'incipit*, disent ses *Praenotanda*, comprend la formule habituelle d'introduction : "En ce temps-là", "en ces jours-là". »¹⁶¹

Pour la lecture évangélique affectée au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B, le texte originel de Marc apporte lui-même cet *incipit*. « En ce jour-là, Jésus dit à ses disciples : Passons sur l'autre rive. » (Mc4, 35). C'est exactement ce qu'on entend aussi dans la liturgie latine : *In illa die ait Jesus discipulis suis*. Mais il en va autrement dans le lectionnaire en français. On y a fait usage d'une possibilité alternative offerte par la PGLR : « Pour les versions en langue vivante, les formules [habituelles d'introduction] peuvent être modifiées ou omises par décision des autorités compétentes. »¹⁶² Les artisans du lectionnaire en langue française ont usé de cette possibilité en introduisant la lecture évangélique avec la mention supplémentaire que « toute la journée, Jésus avait parlé à la foule ».

Le choix de cette introduction librement composée est peut-être motivé par le souhait qu'on a eu de valoriser l'autre indication que Marc apporte en introduction. Il dit en effet que les choses se produisirent ce jour-là « le soir venu ». *Opsias genomenès* (Mc4, 35). Il semble qu'on ait voulu avertir les fidèles que l'événement raconté se produit au terme d'une longue journée bien remplie, et qu'en écoutant la lecture, il fallait tenir compte du fait que le soir serait l'heure de la fatigue. Cette logique psychologique aura son importance plus loin dans notre ouvrage. Pour l'heure contentons-nous de constater que les artisans du lectionnaire en français ont voulu rétablir la chronologie narrative de l'Évangile à leurs yeux mise à mal par l'OLM, en rappelant qu'un long enseignement de Jésus précède sa tempête de la mer.

Cela ne veut pas dire qu'il faut s'abstenir d'interroger ce choix, car on est quand même devant une glose extérieure au texte biblique proprement dit. L'hypothèse qui vient évidemment à l'esprit est celle d'un but pastoral. Mais est-ce que cette manière de guider les fidèles en prédéterminant l'écoute de la lecture évangélique est légitime ? Elle pose en effet un préalable à la compréhension du texte : l'idée que l'expression « le soir venu » doit être entendue de façon chronologique. Or il n'est pas sûr du tout que l'évangéliste ait voulu installer une

¹⁶¹ PGLR n. 124.

¹⁶² *Ibid.*

relation de cause à effet entre son affirmation que Jésus « enseignait beaucoup » (Mc4, 2), « par de nombreuses paraboles » (Mc4, 33) et la précision que Jésus a traversé la mer avec ses disciples « le soir venu ».

L'hypothèse chronologique convient tout à fait pour la narration des événements de la Passion. L'expression « le soir venu » y réalise effectivement des liaisons de cette nature. Au chapitre 14, Marc commence à dire qu'on est au « premier jour de la fête des pains sans levain où l'on immolait l'agneau pascal » (Mc14, 12). Vient ensuite la mention des préparatifs que Jésus lance pour l'organisation du repas prévu dans ces occasions. Enfin, « le soir venu, Jésus arrive avec les Douze » pour prendre ce repas avec eux (Mc14, 17). Il en va de même au chapitre suivant. Marc commence en disant que c'est « le matin » d'un nouveau jour qui commence (Mc15, 1). Puis les événements se succèdent de manière serrée, jusqu'au « soir » qui fait entrer dans « le jour de la Préparation qui précède le sabbat » (15, 42).

Quand Marc use de l'expression *opsias genomenès* au début du récit de la tempête apaisée, les choses sont moins claires. C'est d'ailleurs déjà le cas au chapitre 1, au terme de la journée de Capharnaüm. Marc a d'abord raconté que Jésus a libéré un homme malmené par un esprit impur (Mc1, 23-27), puis qu'il a guéri la belle-mère de Simon (Mc1, 29-31). Arrive alors la mention qu'au « soir venu (...) on lui amenait tous ceux qui étaient atteints d'un mal ou possédés par des démons. (...) La ville entière se pressait à la porte. Il guérit beaucoup de gens atteints de toutes sortes de maladies, et il expulsa beaucoup de démons. » (Mc1, 32.34). Pourquoi l'évangéliste tient-il à montrer Jésus au sommet de son agir alors qu'on est à l'heure où lui-même dit que « le soleil est couché » ?

Il est possible que l'expression *opsias genomenès* soit ici le réemploi d'un cadre temporel que le livre du prophète Zacharie adopte pour annoncer le moment où fera irruption le Jour du Seigneur. « Ce sera un jour unique, le Seigneur le connaît ; il n'y aura pas le jour puis la nuit, mais à l'heure du soir, il y aura la lumière. » (Za14, 7) La succession chronologique du temps sera abolie au profit d'un moment qui n'a ni début ni fin, car il a une fonction épiphanique pour l'événement qui s'y donne à reconnaître : « Alors le Seigneur deviendra roi sur toute la terre. Ce jour-là, le Seigneur sera unique, et unique, son nom. » (Za14, 9) Au chapitre 1 de l'Évangile de Marc, cette logique de manifestation est claire, surtout qu'elle a été précédée par la mention solennelle que la venue de Jésus en Galilée est la venue du règne de Dieu.

Il n'est pas impossible que le récit de la tempête apaisée s'ouvre à la fin du chapitre 4 avec la même perspective. Pourquoi la mention du « soir venu » ne serait-elle pas de nouveau l'indication qu'il vaut mieux s'intéresser à la lumière qui se manifeste en Jésus qu'à ce qui se passa anecdotiquement quand la journée s'achève ? La question se pose d'autant plus que le même procédé reviendra au chapitre 6, lorsque l'évangéliste raconte comment Jésus vint au-devant de ses disciples en marchant sur la mer. Doit-on porter son attention sur le fait que les disciples peinaient à ramer en raison de l'heure tardive ? Pour cause de fatigue ? Bien sûr que non, puisque l'évangéliste lui-même dit que c'est en raison du vent qui leur était contraire (Mc6, 48a). L'hypothèse épiphanique est en revanche concluante.

Le récit lui-même indique l'intention avec laquelle il a été écrit. Marc dit qu'en les voyant peiner à ramer, Jésus vient au-devant des disciples et leur dit : « Confiance ! c'est moi ; n'ayez pas peur ! » (Mc6, 50b) On est certes « vers la fin de la nuit », mais il en va d'une lumière analogue à celle qui a resplendi pour Moïse au désert lorsqu'il s'est tenu devant le buisson qui brûlait sans se consumer : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël, dit Dieu à Moïse : Celui qui m'a envoyé vers vous, c'est : Je-suis. » (Ex3, 14). Ce lien a été souligné par Benoît Standaert : « Aussitôt Jésus "voit" comme il est dit dans le cycle de l'Exode que Dieu "a vu" la détresse de son peuple et qu'il est intervenu en révélant son Nom : "Je suis qui je suis", le tétragramme qui est la manifestation de son attribut de miséricorde. »¹⁶³

La même fonction épiphanique peut s'appliquer au récit du chapitre 4. La souveraineté de Jésus qui se manifeste alors sur la mer est d'ailleurs anticipée au début du discours en paraboles. La traduction française à usage liturgique l'a malheureusement gommée en disant que, pour enseigner, Jésus « monta dans une barque où il s'assit ». Le texte grec de Marc dit très précisément que Jésus enseignait après être monté dans la barque, mais qu'il y est entré pour « s'asseoir dans la mer ». *Kathèsthai en tè thalassè* (Mc4, 1). Cette autorité du maître assis sur sa cathèdre se manifestera « le soir venu », si bien qu'il peut être réducteur de laisser penser aux fidèles que la lecture évangélique du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B doit être entendue dans la seule continuité chronologique avec le discours en paraboles.

¹⁶³ B. STANDAERT, *Evangile selon Marc*, p. 522.

Le péricopage de la 1^{ère} lecture

Le péricopage de la 1^{ère} lecture vétérotestamentaire a été l'occasion d'interventions beaucoup plus lourdes. On a choisi de faire débiter la lecture avec le verset qui ouvre le chapitre 38 dans le livre biblique d'origine : « Le Seigneur s'adressa à Job du milieu de la tempête. » (Jb38, 1) Cette indication fournie par le texte biblique lui-même a l'avantage de préciser la nature discursive du texte. Elle constitue de ce fait un excellent *incipit* de la lecture. D'ailleurs on n'a rien ajouté d'autre, conformément aux indications des *Praenotanda* de l'OLM : « On omet [les formules habituelles d'introduction], lorsque le texte lui-même fournit des indications suffisantes de temps ou de personnes, ou bien quand la nature du texte rend inopportunes de telles précisions. »¹⁶⁴

C'est ensuite qu'apparaît la volonté d'appariage avec l'Évangile. On a en effet passé sous silence le début du discours que Dieu adresse à Job du milieu de la tempête. Les fidèles n'entendent pas le rappel que la solidité et la stabilité des choses parmi lesquelles on vit vient de l'action créatrice de Dieu. « Où étais-tu quand j'ai fondé la terre ? (...) Qui en a fixé les mesures ? Le sais-tu ? Qui sur elle a tendu le cordeau ? Sur quoi ses bases furent-elles appuyées, et qui posa sa pierre angulaire ? » (Jb38, 4-6) Dans l'esprit des artisans de l'OLM, ces éléments étaient moins importants que les versets 8-11, pour une raison qui s'avère bien vite évidente : dans cette deuxième section du discours, on retrouve le registre des eaux tumultueuses déjà installé au début du discours par le mot « tempête ».

L'opération est subtile et ne donne pas le sentiment que le texte biblique a été malmené. Après avoir entendu qu'ils entrent dans un discours prononcé dans la tempête, les fidèles entendent immédiatement Dieu parler à Job de l'autorité qu'il a exercée sur le chaos tumultueux des eaux originelles, en retenant la mer jaillissant du chaos primordial (Jb38, 8). Ils entendent parler de la porte et des verrous avec lesquels Dieu a imposé à la mer sa limite (Jb38, 10). Ils entendent surtout l'ordre souverain du maître qui commande aux éléments avec autorité : « Tu viendras jusqu'ici et tu n'iras pas plus loin » (Jb38, 11). D'ailleurs tout le texte découpé pour la liturgie est comme pris en tenaille par le mot « tempête » en *incipit*, et l'expression « orgueil des flots » à l'autre extrémité du découpage, au verset 11.

¹⁶⁴ PGLR n. 124.

Cette opération n'obéit pas seulement à la volonté louable de donner à la lecture vétérotestamentaire une unité interne. Elle trahit aussi clairement l'intention de mettre en correspondance la 1^{ère} lecture et l'Évangile, car on a profité des choix de traduction qui font du « tempête » l'élément commun entre les deux textes. Ce que Dieu dit à Job « du milieu de la tempête » a son pendant dans ce qui arrive lorsque « survient une violente tempête » sur la mer de Galilée (Mc4, 37). On peut encore le dire autrement : pour accompagner l'action de Jésus qui se déploie au bénéfice de ses disciples en situation de tempête, on a choisi un discours divin rappelant à Job ce que Dieu a dit et fait à l'égard des eaux orgueilleuses au commencement. L'un et l'autre texte conduisent ainsi à la manifestation de la même lumière.

C'est la situation dans le lectionnaire en français. Mais est-elle légitime ? A-t-on eu raison d'asseoir la correspondance sur une parenté littéraire cristallisée dans le mot « tempête », ou est-ce une construction de traducteurs ? Cette fois, la réponse doit rester prudente, car le choix des artisans du lectionnaire en français trouve quelques justifications dans la version grecque du livre de Job. Elle mentionne en effet que Dieu parla à Job « à travers un tourbillon » (*dia lailapos*) » (Job38, 1^{LXX}), de la même manière que l'Évangile de Marc mentionne le fait que Jésus et ses disciples se sont affrontés à un « grand tourbillon de vent ». *Lailaps megalè anemou* (Mc4, 37a). On avait donc quelques raisons de faire ce qu'on a fait, même si la correspondance s'est traduite dans une traduction moins fine.

Les effets de sens

Le lectionnaire en latin se caractérise par deux choix différents. On a d'abord voulu que les fidèles écoutent le récit de la tempête apaisée dans l'actualité de sa proclamation, sans *incipit* qui rappellerait un contexte chronologique. On a donc garanti la possibilité d'y entrer comme dans un espace de reconnaissance pour la lumière qui se manifeste en Jésus. On n'a pas non plus voulu marquer une quelconque parenté littéraire entre les deux textes, vétérotestamentaire et évangélique. La version latine de la tempête apaisée dit que « se leva une grand bourrasque de vent ». *Et exoritur procella magna venti* (Mc4, 37a). Et on entend que Dieu s'adressa à Job *de turbine*, c'est-à-dire depuis un trouble, un désordre, une confusion. Rien ne suggère ainsi que les deux textes bibliques associés dans la même liturgie ont une parenté littéraire.

Les fidèles sont placés devant deux réalités textuelles posées côte à côte, chacune dans son ordre propre : d'un côté l'état intérieur de profond désordre qui agite l'interlocuteur auquel Dieu s'adresse, et de l'autre côté les conditions météorologiques profondément agitées qui menacent une traversée de la mer en barque. Dans cette configuration-là, il faut soi-même chercher les effets de sens que produit le rapprochement, puisque rien n'indique des points communs sur lesquels on est encouragé à se focaliser. On entend seulement affirmé que Dieu apaise Job en lui parlant de sa souveraineté sur les eaux, et on regarde Jésus qui apaise la peur des disciples en se rendant maître du vent et des eaux. Un discours fait face à un récit, et deux ordres de réalités consonnent l'un avec l'autre.

Cette proximité entre les deux textes bibliques a elle aussi sa légitimité. Marc lui-même invite en effet à lire son récit de tempête comme un exorcisme. Tout évoque un récit de miracle, car les principaux marqueurs de ce modèle littéraire y sont présents : une situation périlleuse suscite un appel à l'aide, puis une action décisive défiant les lois de la nature solutionne le problème. Mais quand sur la mer les disciples crient « Maître, nous sommes perdus, cela ne te fait rien ? » (Mc4, 38b), ils font comme l'homme de la synagogue de Capharnaüm tourmenté par un esprit impur qui crie au chapitre 1 « Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu pour nous perdre ? » (Mc1, 24). Et quand Jésus dit au vent « silence, tais-toi ! » (Mc4, 39) il parle comme à l'esprit impur de la synagogue à qui il dit « tais-toi ! » (Mc1, 25).

« Dans les sociétés antiques, écrit Daniel Marguerat, le dérangement comportemental d'un individu est considéré comme l'effet de l'intrusion d'un esprit démoniaque ; l'individu est dépossédé de lui-même, colonisé par un esprit mauvais qui agit à sa place. Le guérisseur lui restituera son identité en expulsant l'esprit impur. »¹⁶⁵ Dans la liturgie du 12^e dimanche en année B, la juxtaposition des deux lectures vétérotestamentaire et évangélique brosse une perspective du même ordre. Elle fait écouter Dieu qui apaise Job convulsé par un trouble intérieur, puis elle fait regarder Jésus qui agit souverainement sur une mer semblablement convulsée. « Le vent, cause du mal, s'abat

¹⁶⁵ D. MARGUERAT, *Le miracle au feu de la critique historique et au regard de l'analyse narrative*, Recherches de Science Religieuse 98 (2010/4), p. 534.

comme si une puissance hostile avait été réduite au silence, et s'était couchée aux pieds du dompteur », écrit Joseph-Marie Lagrange¹⁶⁶.

Dans le lectionnaire en latin, rien n'apparaît d'une volonté qu'aurait eue l'Église de « s'approprier » les paroles bibliques de l'Ancien Testament au bénéfice de ce qu'elle voulait faire apparaître en les harmonisant avec un texte d'Évangile. Il y a une harmonisation que les deux textes bibliques génèrent d'eux-mêmes, sans confusion entre eux, du seul fait que la matière propre de l'un a été réunie à la matière propre de l'autre. En regardant Jésus agir dans la barque, on voit la manifestation de ce que Dieu fait pour Job, et on comprend que le discours avec lequel Dieu parle Job est effectif dans l'action que Jésus exerce sur la mer démontée. L'élément météorologique et le chaos aquatique restent des composantes importantes du formulaire biblique, mais ils ne sont pas le point de focalisation proposé aux fidèles.

Le statut des lectures vétérotestamentaires

L'exemple du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B a fourni d'intéressantes données quant à la mise en œuvre du principe d'harmonisation adopté dans l'OLM. Mais qu'en est-il de l'importance reconnue à la lecture vétérotestamentaire dans ces procédures ? Elle semble minime quand on considère que ce texte biblique doit être ajusté à l'Évangile pour trouver sa place dans une liturgie de la parole. Même la raison qui a conduit à le choisir ne semble pas venir d'une excellence d'usage, puisqu'il est toujours déterminé en fonction de la lecture évangélique à laquelle on doit pouvoir le faire correspondre. Autant la page d'Évangile est constamment valorisée dans le service qu'elle rend à la célébration, autant la 1^{ère} lecture semble maintenue dans un statut inférieur ou une importance de seconde zone.

Les *Praenotanda* de l'OLM paraissent d'abord confirmer cette hypothèse problématique. Lorsqu'ils mentionnent la lecture tirée de l'Ancien Testament, ils ne le font pas dans un énoncé spécifique, mais au même endroit où ils parlent de la valeur éminente des lectures évangéliques. « La lecture de l'Évangile constitue le sommet de la liturgie de la Parole. Les autres lectures, dans l'ordre traditionnel, c'est-

¹⁶⁶ J-M. LAGRANGE, *Comment lire la sainte Écriture ?* (1936), in *L'Écriture en Église*, Paris, Cerf, 1990, p. 193.

à-dire qui conduit de l'Ancien Testament au Nouveau, y préparent l'assemblée. »¹⁶⁷ Délicat verbe « préparer » ! Il suppose que seul le point d'aboutissement est important, le reste n'ayant que momentanément de l'intérêt, puisque tout l'enjeu des autres éléments bibliques semble être de constituer des instruments au service de la lecture évangélique.

Parce qu'ils comprennent les choses ainsi, les milieux exégétiques disent que les artisans de l'OLM ont considéré l'Ancien Testament comme un apéritif ou un amuse-bouche servi aux convives avant le plat principal, « une bande-annonce, un préavis et une préparation de l'évangile de Jésus Christ, un prologue, un avant-propos du Nouveau Testament »¹⁶⁸. Cette lourde charge a en Erich Zenger un chef de file reconnu et particulièrement engagé. « On ne perçoit rien d'une valeur propre reconnue à l'Ancien Testament, écrit-il. Souvent, les textes choisis sont à ce point arrachés à leur contexte ou découpés de manière pratiquement incompréhensible, qu'ils servent à la rigueur d'ambiance préparatoire à l'Évangile ou suscitent la curiosité en raison de collages surprenants. »¹⁶⁹

L'exégète de Münster en Westphalie prend prétexte de la procédure de péricopage pour montrer combien les lectures liturgiques de l'Ancien Testament, découpées et isolées de leur contexte biblique, se révèlent de peu d'importance en termes de valeur. L'OLM « ne témoigne pas d'une estime pour la valeur intrinsèque des textes qui, la plupart du temps, ont été rabaissés dans leur dignité (*herabgewürdigt*), réduits à la seule fonction de créer une ambiance (ou une atmosphère) (*Stimmungsbild*) favorable à l'Évangile néotestamentaire »¹⁷⁰. La charge est suffisamment lourde, et formulée en des termes particulièrement assassins, pour qu'on décide de l'examiner davantage, afin d'en vérifier la légitimité et de la mettre en discussion au regard des arguments disponibles.

¹⁶⁷ PGLR n. 13.

¹⁶⁸ E. ZENGER, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel*, p. 120.

¹⁶⁹ E. ZENGER, *Das erste Testament zwischen Erfüllung und Verheissung*, cité par A. Franz, *Wortgottesdienst der Messe und das alte Testament*, *Pietas liturgica Studia* 14, A. Francke-Verlag, Tübingen-Basel, 2002, p. 36.

¹⁷⁰ E. ZENGER, *Die jüdische Bibel*, pp. 22-23.

Un itinéraire à parcourir

Le débat se cristallise sur le verbe « préparer ». Mais il faut dire que c'est en vertu d'un raccourci, ou d'une lecture pour le moins biaisée des indications que fournissent les *Praenotanda* de l'OLM. Il faut en effet se donner la peine de les lire attentivement. On leur prête l'affirmation selon laquelle il y aurait une fonction instrumentale de l'Ancien Testament à l'égard de la lecture évangélique. Mais la PGLR parle autrement de cette fonction instrumentale. S'il y en a véritablement une, et cela reste à établir, elle ne s'exerce pas à l'égard de l'Évangile lui-même, dit-elle, mais des fidèles qui l'entendront : la lecture tirée de l'Ancien Testament, lit-on, « prépare l'assemblée » à la proclamation de l'Évangile. *Lectiones ex Vetere Testamento coetum congregatum praeparant*¹⁷¹.

Une lecture attentive des *Praenotanda* de l'OLM conduit à une autre observation encore. Non seulement ils demandent d'intégrer ce que l'organisation d'une liturgie de la parole doit permettre aux fidèles, mais ils demandent de noter que ce point ne concerne pas seulement la relation entre l'Ancien Testament et l'Évangile. C'est en effet l'ensemble des lectures qui ont pour déterminant le verbe « préparer ». On peut évidemment prêter à ce chemin destiné à l'assemblée une fonction qui reste instrumentale. Il suffit d'imaginer que c'est un itinéraire en escalier, l'Ancien Testament constituant la première marche vers le sommet. On aurait donc toujours encore l'idée selon laquelle le cheminement proposé aux fidèles est organisée selon une dynamique ascendante à l'intérieur de laquelle la 1^{ère} lecture a peu de valeur.

Si on prête à une liturgie de la parole la fonction d'aider les fidèles à « gravir » un chemin jusqu'à son point le plus haut, on parle d'un dispositif où le commencement du chemin « sert » à mettre le pied à l'étrier. Mais on nourrit aussi et surtout une idée que le chapitre précédent a déjà patiemment déconstruite : une liturgie de la parole ne déploie pas un itinéraire qui va progressivement vers un texte-sommet, pour la simple et bonne raison que la PGLR affecte le terme de « sommet » ou « point culminant » à l'action de proclamer l'Évangile, et non à l'Évangile lui-même. On ne peut donc pas imaginer un principe d'harmonisation qui servirait une dynamique ascendante dont les

¹⁷¹ PGLR n. 13.

paliers signifierait le besoin d'avancer selon un ordre hiérarchique de valeur.

Les *Praenotanda* de l'OLM n'apportent malheureusement pas d'éléments qui permettraient de préciser davantage le sens exact qu'ils donnent au verbe « préparer ». L'argumentaire reste fonctionnel. « Les lectures d'Ancien Testament, lit-on, ont été choisies chacune en fonction de l'Évangile du jour, pour éviter un trop grand manque d'unité dans chaque messe. » *Ad vitandam nimiam diversitatem inter lectiones singularum Missarum*¹⁷². On a voulu une succession de lectures qui ne soit pas seulement un empilement de textes sans liens entre eux. « Dans un Lectionnaire, écrit Adrien Nocent, les passages ne sont pas présentés pêle-mêle. Ils sont choisis et, selon des principes spécifiques, ils sont organisés en schémas précis. »¹⁷³ Mais quelle valeur ajoutée la 1^{ère} lecture apporte-t-elle à ces schémas ?

D'autres éléments réunis par la PGLR plaident en faveur des lectures vétérotestamentaires avec des reprises plus ou moins explicites d'affirmations générales. « Tous ceux qui participent à la messe dominicale connaîtront les pages principales de l'Ancien Testament », dit la traduction française. Le texte originel en latin dit *omnes praecipue paginae*¹⁷⁴, c'est-à-dire les pages vétérotestamentaires qui sont importantes. On reconnaît le principe de valeur et son critère discriminant. Mais à quel titre les pages d'Ancien Testament sont-elles déclarées importantes ? Là-dessus les *Praenotanda* de l'OLM sont relativement muets. Ils se contentent d'affirmer à propos de l'Ancien Testament ce qu'ils disent déjà du *praecipuum testimonium* qu'on trouve dans les Évangiles¹⁷⁵.

La PGLR argumente enfin avec la déclaration qu'on « a fait en sorte de lire au long des dimanches tous les textes [d'Ancien Testament] vraiment importants ». Le texte en latin dit qu'on a fait en sorte de choisir des lectures vétérotestamentaires qui ont la capacité d'exercer une très grande influence sur la liturgie. *Legantur ex textibus Veteris Testamenti qui sunt maximi momenti*¹⁷⁶. Là aussi, c'est une affirmation générale qui renvoie à la norme conciliaire selon laquelle

¹⁷² PGLR n. 106.

¹⁷³ A. NOCENT, *La Parole de Dieu et Vatican II*, p. 14.

¹⁷⁴ PGLR n. 106.

¹⁷⁵ DV n. 18.

¹⁷⁶ PGLR n. 106.

« la Sainte Écriture a une importance [d'influence] extrême dans la célébration de la liturgie ». *Maximum est sacrae Scripturae momentum in Liturgia celebranda*¹⁷⁷. La PGLR reporte d'ailleurs sur les 1^{ères} lectures le langage avec lequel elle demande aussi qu'on se montre attentif à la vénération due aux textes d'Évangile¹⁷⁸.

La délicate argumentation conciliaire

Des ressources plus consistantes sont fournies par l'enseignement conciliaire. Parmi elles on peut en particulier retenir l'affirmation selon laquelle la lecture de l'Ancien Testament offre une contribution spécifique. « Les livres de l'Ancien Testament permettent à tous de connaître qui est Dieu et qui est l'homme, non moins que la manière dont Dieu dans sa justice et sa miséricorde agit envers les hommes. (...) En eux s'exprime un vif sens de Dieu ; en eux se trouvent de sublimes enseignements sur Dieu, une sagesse salutaire au sujet de la vie humaine, d'admirables trésors de prières. »¹⁷⁹ On est loin de la position qui prête à l'Église la tentation de rabaisser la dignité des textes vétérotestamentaires en raison de leur peu de valeur intrinsèque ! Le Concile dit au contraire que « les fidèles du Christ doivent les accepter avec vénération ». *A Christifidelibus devote accipiendi sunt*¹⁸⁰.

Angelus Haüssling a même défendu l'argument que l'Ancien Testament avait une valeur ajoutée que n'a pas le Nouveau. Mais il le fait une insistance qui révèle bien la difficulté avec laquelle cette position peine à s'imposer dans le champ liturgique. « Les études liturgiques doivent se confronter sérieusement à la théologie de l'Ancien Testament. Ce qui y est dit de la rencontre entre Yahweh et son peuple continue en effet de valoir. Oui, on peut dire qu'on y apprend objectivement plus à propos de Dieu, de son Nom, de son action, de sa parole, mais aussi à propos de l'expérience que font des hommes de son être, de l'appel qu'on peut lui adresser et des conditions de notre

¹⁷⁷ SC n. 24.

¹⁷⁸ PGLR n. 17.

¹⁷⁹ DV n. 15.

¹⁸⁰ *Id.*

réponse à sa parole, de tout cela on en apprend plus dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament. »¹⁸¹

Le plaidoyer encourage à créditer d'un certain poids d'autres affirmations conciliaires plus générales, comme celle par exemple qui dit les livres de l'Ancien Testament qu'ils « sont la vraie Parole de Dieu [et que c'est la raison pour laquelle] ces livres divinement inspirés conservent une valeur impérissable ». *Perennem valorem servant*¹⁸². On a bien la confirmation que le principe de valeur ne peut pas seulement s'appliquer aux lectures évangéliques. Mais on doit aussi avouer que ces affirmations valorisantes pour l'Ancien Testament détonnent à côté des affirmations de la PGLR. Comment concilier le fait que l'Ancien Testament offre une richesse d'apports qui lui sont propres, et le fait incontournable que son statut dans la liturgie dépende de sa correspondance avec les Évangiles ?

Quand on revient à l'argumentaire conciliaire, et qu'on le questionne plus spécifiquement à propos du rapport qu'entretiennent entre eux les deux parties de la Bible, se produit même un embarras analogue à celui que génèrent les *Praenotanda* de l'OLM quand ils parlent de l'ordre dans lequel les lectures préparent le sommet que la proclamation de l'Évangile constitue dans l'action liturgique. On retrouve en effet dans l'enseignement du Concile le fameux verbe « préparer » auquel on prête dans l'OLM une volonté de subordination. « L'économie de l'Ancien Testament, dit la Constitution *Dei Verbum*, avait pour raison d'être majeure de préparer l'avènement du Christ Sauveur de tous, et de son Royaume messianique, d'annoncer prophétiquement cet avènement et de le signifier par diverses figures. »¹⁸³

Emilien Jacques Sidibe a raison de souligner que « ces verbes suggèrent une fonction subordonnée et provisoire » entre l'Ancien Testament et les Évangiles. Mais il ajoute un correctif qu'il n'argumente pas : « Réduire l'Ancien Testament à cette fonction exclusivement reviendrait à ne l'utiliser qu'à moitié ou à en faire un mauvais

¹⁸¹ A. HAÜSSLING, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft in Hans Bernhard Meyer (Ed.), Wort und Musik im Gottedienst, in Gestalt des Gotesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen, Gottesdienst der Kirche III. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1970, p. 128.

¹⁸² DV n. 14.

¹⁸³ *Id.*

usage.»¹⁸⁴ La justification d'un telle dénégation se trouve dans l'enseignement conciliaire lui-même. Il empêche en effet de concevoir le chemin entre l'Ancien Testament et l'Évangile dans un sens seulement. « Inspirateur et auteur des livres de l'un et l'autre Testament, Dieu les a sagement disposés de telle sorte que le Nouveau soit caché dans l'Ancien et que, dans le Nouveau, l'Ancien soit clair. » *Novum in Vetere lateret et in Novo Vetus pateret*¹⁸⁵.

La formule augustinienne est élégante. Son rythme et son balancement l'imposent facilement à l'esprit comme moyen mnémotechnique. Elle dit surtout que si les schémas bibliques d'une liturgie de la parole sont organisés selon « l'ordre traditionnel qui va de l'Ancien Testament au Nouveau »¹⁸⁶, il faut aussi intégrer à ce dispositif formel le principe que les deux parties de la Bible doivent être lues l'une avec l'autre. Si le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien, il est vrai qu'on va au nouveau par le chemin de l'ancien. Mais si le Nouveau Testament éclaire l'Ancien, se justifie qu'on trouve une correspondance qui permet de lire le nouveau à partir de l'ancien. Il faut donc à la fois considérer le chemin qui organise formellement l'action liturgique, et le principe en vertu duquel on doit l'habiter.

Sans le principe d'harmonisation qui invite au va et vient entre l'Évangile et la lecture vétérotestamentaire on peut se laisser aller à la tentation de penser que l'Ancien Testament est dans la liturgie restaurée une sorte de patrimoine lointain avec lequel on aurait seulement voulu que les fidèles apprennent à entretenir de nouveau un rapport de piété déférente, et donc une composante sans réelle valeur ni contribution. Mais sans le choix d'harmonisation fait dans l'OLM se renforcerait aussi paradoxalement ce qu'on reproche justement à ses artisans d'avoir voulu faire : conduire les fidèles par un chemin biblique dont seule importerait la finale. Non seulement la critique faite à l'OLM est donc discutable, mais elle repose sur des arguments insuffisants, en tout cas insuffisamment informés.

¹⁸⁴ E. J. SIDIBE, Jésus Christ dans l'un et l'autre Testament, p. 157.

¹⁸⁵ DV n. 16. Nous avons préféré ne pas reprendre le verbe « dévoiler » avec lequel on a pris l'habitude de traduire le verbe latin *pateo*.

¹⁸⁶ PGLR n. 13.

Un chemin et son économie

La discussion est relancée dès lors qu'on s'intéresse à un autre argument avec lequel le Concile parle du rapport qu'entretiennent entre elles les deux parties de la Bible. Il en parle en effet à cause du point commun auquel il dit qu'elles sont subordonnées toutes les deux : le Christ Sauveur de tous. L'Ancien Testament en prépare, anticipe et signifie lui-même l'avènement, et le Nouveau Testament le raconte pour en annoncer la portée pour tous les hommes. Le sommet auquel toutes les lectures conduisent les fidèles ne se trouve donc pas dans la lecture évangélique préparée par une 1^{ère} lecture vétérotestamentaire qui lui serait inférieure en vertu de sa fonction apéritive, mais dans la personne du Christ que la lecture conjointe des deux textes dans une même liturgie invite à célébrer.

Quand on réalise cela, on est prêt pour la confirmation que le pape Benoît XVI apporte aux *Praenotanda* de l'OLM avec son Exhortation apostolique *Verbum Domini*. « La corrélation entre les lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament [a pour] centre le Christ célébré dans son mystère pascal », déclare-t-il¹⁸⁷. On ne doit donc pas chercher le principe d'harmonisation dans des parentés littéraires qu'on aurait établies entre deux textes bibliques différents. Il a pour but d'organiser un chemin qui permet aux fidèles d'aller à la personne du Christ. C'est un exercice de « corrélation », dit le pape. Il ne réunit pas deux textes pour que le premier conduise à un second texte qui lui est supérieur. Il les relie l'un à l'autre en fonction d'une cause commune qui est le Christ en personne.

Les *Praenotanda* de l'OLM font de cette logique une norme générale qui doit précéder toute considération relative aux procédures avec lesquelles on peut l'observer dans une liturgie de la parole. « C'est l'unique et même mystère du Christ que l'Église annonce quand elle proclame aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament dans la célébration liturgique. En effet le Christ est le centre et l'accomplissement de toute l'Écriture, comme il l'est de toute la célébration liturgique »¹⁸⁸. C'est à lui que conduit l'économie du salut qui unit l'Ancien et le Nouveau Testament, et c'est à lui que conduit le chemin qui va de l'Ancien Testament à l'Évangile dans une liturgie de

¹⁸⁷ BENOÎT XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini* sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église (30 septembre 2010), n. 57. Ce document sera désormais cité sous le sigle VD.

¹⁸⁸ PGLR n. 5.

la parole. Il s'agit toujours « et de l'Ancien et du Nouveau Testament », volontairement conjoints ou conjoints de fait dans la liturgie.

La logique qui sous-tend le principe d'harmonisation étant éclaircie, on peut revisiter le fameux verbe « préparer » qui cristallise l'essentiel des débats, en s'aidant cette fois du choix que fait le Concile de lui donner pour sujet Dieu lui-même. « Dieu, qui crée et conserve toutes choses par le Verbe, dit la Constitution conciliaire *Dei Verbum*, prépara au cours des siècles la voie à l'évangile ». *Per saecula viam evangelio praeparavit*¹⁸⁹. Il ne prépara pas la voie aux textes d'Évangile, à l'instar de ce que les opposants à l'OLM suggèrent en évaluant le rapport qu'ils voient la liturgie établir entre la 1^{ère} lecture et la lecture évangélique. Il prépara la voie à l'évangile du salut qui se tient dans la personne du Christ avec l'actualité de sa présence active auprès de Dieu.

Quand on s'astreint à comprendre ainsi le verbe « préparer », le regard sur l'organisation interne d'une liturgie de la parole change également. Le Concile lui attache en effet la portée formatrice du verbe *erudio* : « Il forma [son] peuple (...) pour qu'il le reconnaisse comme le seul Dieu vivant et vrai, Père prévoyant et juste juge, et qu'il attende le Sauveur promis. »¹⁹⁰ Quand les *Praenotanda* de l'OLM disent que la lecture vétérotestamentaire « prépare l'assemblée » au point culminant de l'action liturgique que constituera la proclamation de la lecture évangélique, on peut donc supposer qu'existe aussi la possibilité que l'ordre traditionnel des lectures qui va de l'Ancien au Nouveau Testament dans la liturgie soit un itinéraire avec lequel les fidèles apprennent à s'approcher de l'évangile de Jésus que la proclamation de l'Évangile projetera dans leur espace.

Pour qualifier la volonté formatrice de Dieu que cache le verbe « préparer », le Concile emploie un terme qui émerge aux sciences de l'éducation : « Les livres de l'Ancien Testament sont les témoins d'une véritable pédagogie divine ». *Veram paedagogiam divinam demonstrant*¹⁹¹. Paradoxalement, cette argumentation s'avère fragile en raison même du vocabulaire employé. À force de confondre la pédagogie avec les moyens de la pédagogie, on a en effet pris l'habitude d'appeler « pédagogique » les activités avec lesquels on dit qu'un

¹⁸⁹ DV n. 3.

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ DV n. 15.

pédagogue s'attache à d'abord rendre aimables les contenus à enseigner. Il n'est pas impossible que bien des attaques menées contre l'usage des lectures vétérotestamentaires dans OLM aient leur origine dans une telle conception de la pédagogie.

L'exemple emblématique d'OLM 10

Il y a dans le répertoire des liturgies dominicales un cas de figure emblématique pour s'approcher concrètement du principe d'harmonisation sous l'angle qui vient d'être identifié à partir de l'enseignement conciliaire. On le trouve au 4^e dimanche de l'Avent en année A. Son exploration nécessite de rappeler d'abord quelque chose dont il a déjà été question au chapitre précédent : l'OLM affecte aux différents dimanches de l'Avent, du Carême et du temps pascal une *nota propria*, pour donner à chacun d'eux une coloration particulière, quelle que soit sa place dans le cycle triennal. Or ce choix se traduit aussi dans un type de rapport particulier que ces dimanches-là installent entre l'Évangile et l'Ancien Testament. La PGLR évoque à ce sujet « une composition d'un autre genre ». *Alius generis compositio*¹⁹².

La *nota propria* avec laquelle l'OLM colore toujours la célébration du 4^e dimanche de l'Avent est ainsi définie : on proclamera « les événements qui ont préparé la naissance du Christ »¹⁹³. Ce point focal est assuré en année A par le récit du songe de Joseph au chapitre premier de l'Évangile de Matthieu (Mt1, 18-24). A cette annonce angélique de la naissance de Jésus, on a décidé de faire correspondre une lecture vétérotestamentaire qui raconte l'annonce prophétique d'une autre naissance dans le livre du prophète Isaïe (Is7, 10-14). Mais le rapport entre les deux textes est surtout solidifié par le fait que l'évangéliste cite lui-même ce que les fidèles entendent d'abord en 1^{ère} lecture dans la liturgie. On a donc volontairement rapproché deux textes qui le sont *de facto*.

Toute la question est de savoir ce qui les rapproche. La perspective avec laquelle on répond à cette interrogation est souvent instrumentale : l'annonce tirée du livre d'Isaïe aurait la fonction de « préparer » le récit de la naissance du Sauveur qu'on entend l'ange annoncer à Joseph dans l'Évangile. La traduction française des

¹⁹² PGLR n. 67. C'est nous qui traduisons du latin.

¹⁹³ PGLR n. 93.

Praenotanda a même introduit dans la discussion un élément problématique dont il sera plus amplement question dans un chapitre ultérieur. Ses artisans ont pris l'initiative d'appeler « thématique » la composition dont la PGLR dit plus vaguement qu'elle est « d'un autre genre ». Cette option de traduction renforce malheureusement l'idée que le texte biblique tiré de l'Ancien Testament a été choisi pour ce qu'on a voulu en retenir pour pouvoir le rapprocher de l'Évangile.

L'exégète Manuel Miguens illustre parfaitement le caractère problématique d'une telle approche. Il explique que la péricope évangélique racontant le songe de Joseph a été élaborée avec l'intention d'exposer une vérité dogmatique qu'on voit énoncée dans l'annonce prophétique à laquelle l'évangéliste lui-même se réfère. Il note par exemple que la liste des engendremens précédant le récit de l'origine de Jésus choisi pour le 4^e dimanche de l'Avent en année A valorise toujours une fécondité qui part d'un homme. Or, dit-il, le récit de l'annonce faite à Joseph parle principalement de Marie sans jamais désigner Joseph par le mot de « père ». On est devant l'intention doctrinale de prêcher la conception virginale de Jésus¹⁹⁴ selon une thématique « préparée » dans l'annonce prophétique.

En pensant ainsi le rapport entre les lectures vétérotestamentaire et évangélique dans la liturgie dominicale du 4^e dimanche de l'Avent en année A, on en arrive exactement au point sur lequel Erich Zenger a concentré ses critiques : on serait devant une opération qui néglige la dignité et l'apport précieux du texte vétérotestamentaire, pour simplement le mettre au service de ce que l'Église veut souligner dans l'Évangile. Cette fois la charge peut même se réclamer des *Praenotanda* de l'OLM. Ils disent en effet que « la meilleure composition harmonique entre les lectures d'Ancien et de Nouveau Testament est celle qui vient de l'Écriture elle-même, lorsque la doctrine et les faits présentés dans les textes du Nouveau Testament ont un rapport plus ou moins explicite avec la doctrine et les faits de l'Ancien »¹⁹⁵.

¹⁹⁴ M. MIGUENS, *The Virgin Birth. An Evaluation of Scriptural Evidence*, Westminster, Christian Classics Inc., 1975, p. 90.

¹⁹⁵ PGLR n. 67.

La procédure de péricopage

Si dans la liturgie, l'importance reconnue à un texte biblique se mesure, comme le prétend Erich Zenger, à la façon dont on le découpe, il faut commencer là. L'examen conduit effectivement à des observations diversifiées selon qu'il s'agit de la 1^{ère} lecture vétérotestamentaire ou de l'Évangile. Au 4^e dimanche de l'Avent en année A on note, comme presque toujours, un découpage de la lecture évangélique qui ne laisse rien apparaître de particulier. Celui de la lecture vétérotestamentaire occasionne en revanche des interventions lourdes, dont la plus importante par ses effets tient dans le fait qu'on a extrait la matière textuelle de son contexte littéraire et historique. Est-ce une manière de dévaloriser ou d'instrumentaliser l'Ancien Testament au service d'autre chose ?

Le texte de la lecture évangélique correspond à celui qu'on trouve dans l'Évangile de Matthieu, et aucun autre *incipit* ne lui a été ajouté que celui déjà fourni par l'évangéliste lui-même. On le trouve sous cette forme dans le texte grec : « De Jésus Christ l'origine fut ainsi. » *Tou de Ièsou Christou hè genesis houtôs èn* (Mt1, 18a). Parce que le mot grec *genesis*, lui-même dérivé du substantif *genea*, désigne une origine de nature généalogique, les versions à usage liturgique ont seulement aménagé le texte grec pour rendre plus perceptible cet angle de vue : « Voici comment fut engendré Jésus Christ. » *Jesu Christi generatio sic erat*, dit la version latine de la Néo vulgate. De cette manière le regard des fidèles est bien centré sur les événements qui précèdent la naissance de Jésus.

Pour la lecture vétérotestamentaire, on a chirurgicalement extrait d'un ensemble narratif plus vaste l'exacte péricope qu'on souhaitait rapprocher de la lecture évangélique : un dialogue que le Seigneur mène avec le roi Achaz (Is7, 10-14). A cet effet on a écarté le précédent dialogue que Dieu avait déjà invité le prophète Isaïe à mener avec le roi (Is7, 3-9). On a aussi écarté les indications relatives au contexte politique dans lequel le texte biblique dit que ces événements se sont déroulés. Si on les avait gardées, on aurait été transporté dans le climat de guerre et de panique générale qui marqua les premières années du jeune roi Achaz, lorsque « Recine, roi d'Aram, et Pékah, fils de Remalyahou, roi d'Israël montèrent contre Jérusalem pour l'attaquer » (Is7, 1a).

On a donc aussi écarté la parole apaisante que Dieu avait d'abord demandé au prophète de transmettre au roi : « Garde ton

calme, ne crains pas, ne va pas perdre cœur devant ces deux bouts de tisons fumants. (...) Cela ne durera pas, ne sera pas. » (Is7, 4a.7). Mais du fait qu'on avait décidé de garder sous silence cette première parole divine, on a également dû supprimer l'adverbe « encore » qui signalait cet acte antérieur au début du passage sélectionné pour la liturgie. De ce fait, les fidèles écoutent Dieu parler au roi comme s'il lui parlait pour la première fois. Ils entendent surtout sa parole dans l'actualité de sa proclamation, car seule une formule très générale introduit la lecture : « En ces jours-là le Seigneur parla ainsi au roi Achaz. » (Is7, 10) On est loin du VIIIe s. qui héberge les paroles divines dans le livre d'Isaïe !

Le péricope ne sépare pas seulement la lecture liturgique du passé dans lequel elle aurait pu rester enfermée. Il met surtout en valeur le futur que la parole de Dieu contient par avance : « Le Seigneur lui-même vous donnera un signe. » (Is7, 14a) Dans le contexte large du livre biblique, ce pronom personnel à la 2^e personne du pluriel désigne bien sûr le roi et les membres de la maison royale « secoués comme les arbres de la forêt sont secoués par le vent » (Is7, 2b). Dans la liturgie, le « vous » de l'oracle a aussi la capacité de désigner les auditeurs engagés dans la liturgie où il est proclamé. Non seulement l'annonce prophétique résonne dans l'actualité de sa proclamation, mais elle projette en avant des fidèles un futur dont on peut penser qu'il sera déterminant pour le rapport avec l'Évangile.

La valeur signifiante de l'annonce

Lorsque le futur de l'annonce est dégagé du contexte historique, il révèle immédiatement la fonction structurante que le terme « signe » a dans la péricope liturgique. Tout commence avec un souhait que Dieu exprime devant le roi Achaz : « Demande pour toi un signe de la part du Seigneur ton Dieu, au fond du séjour des morts ou sur les sommets, là-haut. » (Is7, 11a) Cette fois le pronom personnel est à la 2^e personne du singulier. Il renvoie au roi qui se trouve ainsi personnellement et directement concerné. Mais comme Achaz refuse de répondre à la sollicitation, une annonce intervient dont il est seulement le témoin muet : le signe qu'il aurait pu demander pour lui devient un signe de ce que Dieu fera, tournant ainsi les fidèles réunis pour la liturgie vers le caractère signifiant de l'annonce qu'ils entendent.

L'assemblée entend très exactement ceci : « Le Seigneur lui-même vous donnera un signe [dont la figure signifiante vous est offerte dans l'événement que] voici : la vierge est enceinte et elle enfantera un

filis. » (Is7, 14ab). Dieu annonce certes qu'une naissance se produira, mais avec la précision qu'elle sera opératrice de reconnaissance pour son agir dont elle est le signe. On doit donc quitter l'idée que dans cette liturgie de la parole du 4^e dimanche de l'Avent en année A, la lecture vétérotestamentaire est en attente d'un événement à venir que valorisera ensuite le Nouveau Testament, au point de dévaluer dans son importance propre l'annonce prophétique qui l'aurait « préparé ». Il faut donc aussi renoncer à l'idée que la 1^{ère} lecture aurait été choisie en fonction d'un résultat prédéterminé auquel elle devait contribuer.

Les deux lectures sont mises en rapport l'une avec l'autre sur la base d'un agir divin qu'elles doivent aider les fidèles à reconnaître. Cet agir est d'abord proclamé devant eux sans qu'on le voie, puisqu'il a pour signe une naissance à venir. Il est ensuite proclamé de nouveau, cette fois dans un événement repérable qui est la naissance de Jésus. L'ange le dit en effet explicitement : « L'enfant qui est engendré vient de l'Esprit Saint » (Mt1, 20c). La naissance annoncée à Joseph dans le texte évangélique ne doit donc pas être regardée en fonction de la naissance annoncée à Achaz dans la lecture vétérotestamentaire, mais en fonction du signe que Dieu a donné à Achaz de son agir. Il faut aller d'une lecture à l'autre en regardant cet agir, et l'évangéliste le confirme en citant lui-même l'oracle prophétique dans son récit.

Quand on la resitue dans son contexte, la même péricope vétérotestamentaire sollicite autrement le regard. Elle dépend en effet d'une perspective messianique que le livre biblique décline tout au long des chapitres 6-11. Le futur que Dieu annonce à Achaz est déjà évoqué à la fin du chapitre 6, lorsqu'on lit que le royaume de Juda « sera détruit, comme le chêne et le térébinthe abattus dont il ne reste que la souche ». L'image saisissante de la fin est en effet corrigée avec la précision que « cette souche est une semence sainte » d'où pourra jaillir un avenir (Is6, 13). Ce futur mystérieux est de nouveau précisé en aval de la péricope avec la figure d'un enfant « qui se nourrira de crème et de miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien » (Is7, 15).

La suite du livret dont on a extrait la 1^{ère} lecture continue de décliner cette ligne messianique en disant que l'enfant dont la naissance est annoncée sera « lumière pour le peuple qui marchait dans les ténèbres » (Is9,1), qu'il brisera « le joug qui pesait sur lui, la barre qui meurtrissait son épaule et le bâton du tyran » (Is9, 3), que sur lui « reposera l'Esprit du Seigneur » et qu'il régnera sur le trône de David à jamais (Is9,6). On peut donc effectivement se dire que si on

avait voulu respecter l'oracle divin choisi comme 1^{ère} lecture dans la liturgie, il aurait mieux valu ne pas le séparer des clés internes qui en commandent normalement l'interprétation. Mais en séparant l'oracle de la lecture liturgique de sa clé messianique, en a-t-on pour autant dévalué le texte ?

On peut limiter ce questionnement au seul élément qui suit la péricope liturgique. En 1969, la 1^{ère} édition typique de l'OLM avait d'ailleurs maintenu le verset 15 dans le périmètre de la lecture. Au nom de quel avantage avait-on fait ce choix ? Était-ce pour rendre justice à la ligne messianique que nourrit ce complément ? Cette question reste d'actualité puisque le lectionnaire actuel en français maintient l'ajout, alors même que la seconde édition typique de l'OLM demande désormais de l'omettre. Il est fort probable que la raison de cette « délinquance » soit analogue à celle qui a conduit à la précision chronologique ajoutée à la lecture évangélique du 12^e dimanche en année B. Sans doute voulait-on restituer quelque chose du contexte qu'on estimait mis à mal par le péricopage¹⁹⁶.

Si au contraire on considère que l'opération de péricopage ne blesse pas le texte biblique, mais concentre la valeur signifiante de la naissance annoncée à Achaz, on gagne à se tourner du côté de l'interprétation qu'André Feuillet appliqua à la figure de l'enfant dont le verset 15 dit qu'il se nourrira de crème et de miel. Il s'attarde sur le fait que l'espérance messianique du royaume de Juda se tient en quelqu'un qui ne saura pas seulement opter pour le bien, mais rejeter le mal. Pour lui, la crème et le miel rappelle la félicité paradisiaque qu'Adam et Eve ont justement perdue en consommant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn3, 6), c'est-à-dire en ne sachant pas se positionner devant le bien et le mal. Or l'enfant annoncé préfigure un personnage qui saura le faire en rejetant le mal.

« La prophétie d'Is7 est bien plus profonde qu'on ne le pense d'ordinaire, écrit donc André Feuillet. Elle ne voit pas seulement dans le Messie un nouveau David, antithèse d'Achaz incrédule, mais comme un nouveau premier homme. (...) un nouveau point de départ de

¹⁹⁶ Les artisans du lectionnaire en français ont aussi pris la liberté d'ajouter encore le verset suivant : « Avant que cet enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, la terre dont les deux rois te font trembler sera laissée à l'abandon. » (Is7, 16) Cet ajout est moins heureux, car il suppose connu le contexte de guerre qu'on a justement choisi d'écarter en amont.

l'humanité, antithèse d'Adam pécheur. »¹⁹⁷ Il est peu probable que les artisans de l'actuel lectionnaire en français aient maintenu le verset 15 dans la lecture liturgique parce qu'ils reconnaissaient en Jésus ce nouvel Adam qui suivra « une voie diamétralement opposée à celle du premier humain »¹⁹⁸. Mais il est probable que la seconde édition typique de l'OLM l'ait au contraire écarté, parce que la correspondance de l'oracle avec l'Évangile devait ouvrir un espace de reconnaissance pour autre chose.

Un appariage littéraire

La nouvelle traduction francophone de la Bible liturgique établie en 2013 le confirme, parce qu'elle a encore renforcé le caractère signifiant de l'événement annoncé à Achaz, et donc aussi l'importance de celui-ci pour le rapport avec la lecture évangélique du même dimanche. Jusque-là, on entendait un texte en langue vernaculaire établi à partir de son original hébraïque. Désormais on écoute une traduction française qui a pris comme référence la traduction latine de sa version grecque réalisée en Égypte vers l'an 40 avant JC. Et c'est cette même version grecque du signe projeté en avant d'Achaz et des fidèles qui revient en conclusion du récit que Matthieu consacre au songe de Joseph. Il y a donc non seulement une correspondance de fait entre les deux lectures, mais aussi une parenté littéraire.

La version grecque du texte prophétique valorise davantage que l'hébraïque l'agir divin dont la naissance de l'enfant est le signe. Jusqu'en novembre 2014, le futur était attaché à une figure qui posait plus de questions qu'elle n'en résolvait : « Voici que la jeune femme est enceinte et elle enfantera un fils. » (Is7, 14b) Qui est la jeune femme dont Dieu a un jour parlé au roi Achaz après que celui-ci a refusé de demander un signe pour lui ? Est-ce une jeune femme mariée ? Est-elle liée au roi ? Fait-elle partie de son entourage ? Est-elle l'épouse du roi, ou est-ce tout simplement une jeune fille célibataire en âge d'enfanter ? Si l'enfant à naître doit être regardé comme le signe de ce que Dieu fait, il faut que les conditions de sa naissance puissent aussi le signifier.

¹⁹⁷ A. FEUILLET, Le messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël, Recherches de Sciences religieuses (avril 1949), p.195.

¹⁹⁸ C. RICO, La mère de l'Enfant-Roi. Is 7, 14. « Almâ » et « Parthenos » dans l'univers biblique : un point de vue linguistique. Étude « la Bible en ses traditions », Coll. Lectio divina, Paris, Cerf, 2013, p. 157.

L'actuelle version française de la 1^{ère} lecture proclamée avec le songe de Joseph précise désormais que le signe ne tient pas au fait qu'une jeune femme nubile soit enceinte et accouche, mais de ce qu'une femme soit enceinte et accouche d'un enfant alors qu'elle n'a pas connu d'homme. Dans la traduction grecque du livre d'Isaïe, le mot hébreu *almah* qui désigne habituellement « la maturité sexuelle d'un jeune homme ou d'une jeune fille »¹⁹⁹ a en effet été remplacé par le mot *parthenos*, lui-même traduit ensuite en latin par le terme sans équivoque de *virgo*. C'est ainsi que les fidèles sont aujourd'hui insérés dans le futur projeté en avant du texte : « Voici que la vierge est enceinte, elle enfantera un fils. » *Ecce, virgo concipiet et pariet filium* (Is7, 14b).

Dans cette version issue du grec, il est clair que la naissance annoncée ne fait pas nombre avec les autres naissances qui émaillent l'histoire des hommes. Elle fait signe vers un acte proprement divin, puisque l'enfant porté par une femme vierge n'a pas été engendré par un homme. Sa conception et sa naissance sont signifiantes du fait que le futur dont elles sont le signe vient de Dieu, et que c'est son agir qu'on y reconnaît. Saint Jérôme déjà faisait cette remarque dans son Commentaire du livre d'Isaïe : « Quand il est dit "le Seigneur lui-même vous donnera un signe", celui-ci doit être inouï et stupéfiant. Si celle qui enfante est, comme le veulent les juifs, une jouvencelle ou une jeune fille (*juvencula vel puella*) et non une vierge (*virgo*), cela peut-il être appelé un signe ? »²⁰⁰

Les questions sémantiques sous-jacentes au raisonnement de saint Jérôme sont âprement discutées, et il ne peut être question de refaire ici un dossier exhaustif qui en présenterait tous les éléments. Beaucoup disent qu'on n'était pas obligé d'adopter le mot « vierge » pour traduire le mot grec *parthenos*, et qu'on a donc forcé le texte grec²⁰¹. D'autres font valoir qu'à l'époque où on a traduit l'hébreu en grec, *parthenos* était déjà un emblème de pureté, indépendamment d'une situation d'âge ou même de sexe. Les exégètes avancent toutefois l'argument que si l'auteur du livre d'Isaïe avait voulu parler d'une jeune

¹⁹⁹ C. RICO, *La mère de l'Enfant-Roi*, p. 18.

²⁰⁰ JEROME, *Commentaires sur le prophète Isaïe, Livres I-IV* (Texte établi par R. Gryson et P-A. Deproost), Coll. *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 23, Freiburg, Verlag Herder, 1993, p. 346.

²⁰¹ La traduction française non liturgique du texte grec de la Septante a privilégié cette option (*La Bible d'Alexandrie. Vision que vit Isaïe, Traduction du texte du prophète Isaïe selon la Septante de A. Le Boulluec et Ph. Le Moigne*, Paris, Cerf, 2014, p. 23).

femme vierge, l'hébreu lui aurait fourni les ressources de vocabulaire pour le faire, si bien qu'en adoptant le mot *almah* il montrait une autre intention que celle dont témoigne la version grecque du texte.

Ce débat n'est pas d'aujourd'hui. On le trouve déjà chez Justin de Naplouse, dans un écrit de controverse où il imagine une conversation entre un chrétien et un juif. Le contradicteur juif reproche au chrétien de faire usage d'un texte biblique qui diverge de la version hébraïque : « L'Écriture ne dit pas "Voici la vierge concevra en son sein et enfantera un fils" mais "voici la jeune fille concevra en son sein et enfantera un fils" et la suite comme tu l'as dite. Et toute la prophétie se rapporte à Ézéchiàs à qui cela arriva, c'est démontré. »²⁰² À ces observations sémantiques, Justin oppose la qualité signifiante dont l'annonce est revêtue dans l'oracle prophétique, car « même si l'identité de la mère reste voilée, la naissance de l'enfant acquiert aussitôt le statut de signe »²⁰³.

À la même époque où André Feuillet proposait sa lecture interprétative du verset 15, Pierre Benoît reprenait à propos du verset 14 la conclusion à laquelle était déjà parvenu avant lui Raymond-Jacques Tournay. Dans des *Mélanges* offerts à Henri De Lubac, il écrivait ceci : « Si Isaïe avait voulu caractériser cette naissance comme virginale, il aurait choisi le terme *betulah*. Il ne l'a pas fait, et il semble en effet que la pointe de sa prophétie doive être cherchée ailleurs. Mais les Septante l'ont fait, eux qui ont choisi le terme *parthenos*, au lieu de *neanis* dont ils se servent d'ordinaire pour traduire *almah*. Il y a là une traduction qui ajoute donc quelque chose à l'original, et cet apport s'est vu consacrer par l'usage qu'en fait l'Évangile et la tradition de l'Église. »²⁰⁴

Pour évaluer la mise en œuvre du principe de rapprochement entre Ancien Testament et Évangile dans la liturgie du 4^e dimanche de l'Avent en année A, il faut donc tenir compte de deux faits concomitants. Il y a d'un côté l'opération volontaire à laquelle on s'est livrée en découpant la lecture liturgique dans le texte biblique du livre d'Isaïe, et il y a de l'autre côté le fait qu'on a adopté pour la liturgie le

²⁰² JUSTIN, Dialogue avec le juif Tryphon n. 61, in *Premiers écrits chrétiens*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2016, p. 483.

²⁰³ C. RICO, *La mère de l'Enfant-Roi*, p. 167.

²⁰⁴ P. BENOIT, *La Septante est-elle inspirée ?* (1951), in *Exégèse et théologie I*, Paris, Cerf, 1961, p. 8. Cf. R.-J. TOURNAY, *L'Emmanuel et sa Vierge-Mère*, *Revue Thomiste* 55/2 (1955), p. 253.

choix délibéré des traducteurs grecs qui ont voulu préciser la valeur de signe dont le texte d'Isaïe revêt la naissance d'un enfant promis. La conjonction des deux phénomènes encourage les fidèles à écouter les deux lectures l'une avec l'autre, puisque le passage de l'une à l'autre n'occasionne plus ni pas supplémentaire ni le sentiment qu'on gravit un chemin dégradé par dégradé jusqu'au sommet de l'action liturgique.

La perspective pédagogique

La continuité littéraire qu'on peut observer entre les deux lectures vétérotestamentaire et évangélique du 4^e dimanche de l'Avent en année A met surtout en abîme la continuité de l'agir avec lequel le Concile dit que Dieu s'est montré vrai pédagogue tout au long de l'histoire du salut. Pierre Benoît a défendu cette position au plan strictement biblique, dans un concert presque unanime d'exégètes vétérotestamentaires qui peinent à concevoir d'autres étapes de la révélation que l'hébraïque. Mais sa position encourage aussi à regarder autrement l'ordre traditionnel des lectures dont les *Praenotanda* de l'OLM disent qu'il conduit de l'ancien au nouveau. Elle invite en tout cas à ne pas raisonner en termes de début et de fin, mais à regarder l'arc tendu entre le début et la fin comme un parcours formateur qui a en Dieu son origine.

Laissons d'abord la parole à l'éminent membre de l'École biblique et archéologique de Jérusalem. « Il y a quelque convenance à ce que l'Esprit de Dieu ait continué à prendre soin de ses Écritures dans cette étape capitale de leur histoire qui fut leur transmission au monde grec et à l'Église par le canal de la version alexandrine. Et cela, non pas seulement par une assistance négative et extérieure qui les préservait de corruptions graves en matière de foi et de mœurs, mais par une influence positive qui introduisait dans le donné révélé des additions ou des transformations pleines de sens, souvent importantes, parfois substantielles, et préparait ainsi l'état dernier de la Révélation ancienne que devait recevoir et prolonger la Révélation nouvelle. »²⁰⁵

L'évangéliste Matthieu adopte lui-même quelque chose de cette perspective pédagogique. Il le fait avec un verbe dont la traduction française à usage liturgique amoindrit quelque peu la signification. Après les paroles que l'ange adresse à Joseph, on entend que « tout cela est arrivé pour que soit accomplie la parole du Seigneur prononcée par

²⁰⁵ P. BENOIT, *La Septante est-elle inspirée*, p. 12.

le prophète. » (Mt1, 22). « L'emploi [de ce] verbe n'est pas dénué d'ambiguïtés, écrit Yves-Marie Blanchard. Du fait de la présence du préverbe "ad", le verbe accomplir suggère la tension vers une finalité, la projection sur un axe diachronique menant à un terme, et dès lors, l'acquisition d'un résultat en parfaite conformité avec un modèle préalable. D'où en français courant la *quasi*-synonymie des verbes accomplir et achever, exécuter, réaliser jusqu'au bout. »²⁰⁶

Dans le verbe « accomplir » les fidèles peuvent en effet comprendre que Matthieu annonce la réalisation en Jésus du futur promis à Achaz. Cela les conduit donc à estimer que le chemin ouvert par l'oracle prophétique se referme sur la lecture évangélique qui en est en quelque sorte le terme. Or l'évangéliste oriente le regard autrement, car il aurait pu employer le verbe *telein* qui signifie « exécuter » ou « achever ». Mais avec cette perspective, on n'aurait pas bien compris pourquoi il a inséré dans la longue généalogie qui relie Jésus à Abraham la mention que l'enfant promis à Achaz fut Ézéchias (Mt1, 9). Il l'a d'ailleurs fait en écho à ce que dit le 2^e livre des Rois à propos du successeur royal, sage et pieux, grand et bon, que la jeune reine Abi donna effectivement à Achaz (2R18, 2).

Matthieu a choisi le verbe grec *plerôô*. C'est un verbe de la complétude. Il dit que « tout est arrivé pour que soit remplie la parole du Seigneur prononcée par le prophète ». L'annonce faite à Joseph complète donc, ou si l'on veut, enrichit ce que Dieu a déjà révélé de son agir dans la figure signifiante que constitue une femme vierge enceinte qui accouche d'un enfant. Or si l'annonce faite à Joseph remplit de sens l'événement de parole entendu en 1^{ère} lecture, c'est bien que cette lecture évangélique proclamée ensuite est elle-même une composante de la trajectoire avec laquelle Dieu a préparé la voie à l'évangile. Dans la liturgie, elle n'en est donc pas l'aboutissement, comme pourrait le laisser penser l'ordre traditionnel en fonction duquel les lectures s'enchaînent depuis un début jusqu'à une fin.

²⁰⁶ Y.-M. BLANCHARD, Ancien et Nouveau Testament dans le cycle liturgique in La liturgie interprète de l'Écriture, tome 1 : Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes, Conférences Saint Serge XLVIII Semaine d'études liturgiques, Paris, 2001, Bibliotheca Ephemerides liturgicae Subsidia 119, Rome, Edizioni liturgiche, 2002, p. 225.

Réunis in Christo

Si la lecture évangélique fait partie du chemin avec lequel Dieu ajuste son peuple en vue de le tourner vers le Christ, on peut admettre que la liturgie propose aux fidèles ce chemin avec la même intention formatrice : l'annonce vétérotestamentaire est littérairement appariée et structurellement rapprochée d'un Évangile, pour que Dieu lui-même conduise l'assemblée à ce qui est le véritable terme du chemin : la personne du Christ vivant auprès de Dieu. C'est en vue de lui que Dieu a « fécondé sa Révélation par des préparations d'histoire ou de langage qu'il couronne lui-même en des réalisations supérieures », écrit Pierre Benoît. Car, ajoute-t-il, « le seul moyen, élémentaire et indispensable, que nous avons de connaître ses intentions, c'est qu'il nous les fasse lui-même connaître »²⁰⁷.

Yves-Marie Blanchard rend parfaitement compte de ce but ultime avec lequel on a volontairement rapproché les lectures vétérotestamentaire et évangélique. « L'assemblée [est] réunie *in Christo* », écrit-il. On ne lui offre donc pas des lectures « pour étudier le passé, mis à distance selon les exigences de la science historique, mais pour confesser et célébrer l'actualité du don de Dieu manifesté à travers la présence vivante du Ressuscité »²⁰⁸. C'est ainsi que se révèle à nouveau l'importance des choix de péricopage. Ils peuvent sembler problématiques si on discute seulement du maintien ou non de l'enracinement historique des lectures. Ils montrent au contraire leur caractère décisif quand on comprend qu'ils doivent contribuer à enraceriner l'action liturgique dans le Christ.

L'exemple du 4^e dimanche de l'Avent en année A est particulièrement emblématique pour cela aussi. Sa lecture évangélique fait en effet de la jonction entre le songe de Joseph et l'oracle prophétique une occasion de confesser l'actualité du don de Dieu manifesté à travers la présence vivante du Ressuscité. Cette orientation du regard vient d'une légère modification que l'évangéliste a apportée à sa citation vétérotestamentaire. On peut y reconnaître une manière habile de résoudre un problème qu'engendrait le rapprochement entre l'annonce angélique et l'annonce prophétique. Mais on peut aussi y discerner le besoin que Matthieu avait de dépasser la seule matérialité

²⁰⁷ P. BENOIT, *La plénitude de sens des Livres Saints* (1960), in *Exégèse et théologie III*, Paris, Cerf, 1968, pp. 61 et 63.

²⁰⁸ Y-M. BLANCHARD, *Ancien et Nouveau Testament dans le cycle liturgique*, p. 223.

de ce que l'ange dit à Joseph en vue de conclure sur une invitation à célébrer le Christ.

Dans la version prémassorétique du livre d'Isaïe, Dieu dit à Achaz que la jeune femme donnera elle-même son nom à l'enfant : « Elle l'appellera Emmanuel ». Or dans son commentaire du livre d'Isaïe, « Jérôme témoigne que la leçon du texte hébreu prémassorétique [sur laquelle a été établie la version grecque] donnait lieu, selon la vocalisation adoptée, à deux lectures différentes, soit le féminin de la 2^e personne du singulier, d'où *vocabit*, "elle l'appellera", soit le masculin de la 2^e personne du singulier, d'où *vocabis*, "tu l'appelleras". »²⁰⁹ A l'origine de la tradition hébraïque, la consigne de nommer l'enfant pouvait donc s'adresser indifféremment à la mère de l'enfant ou au roi qui recevra l'enfant pour le relèvement de la maison de Juda.

Dans la 1^{ère} lecture attachée au 4^e dimanche de l'Avent en année A, c'est la première hypothèse qui est privilégiée : « Voici que la vierge est enceinte, elle enfantera un fils, qu'elle appellera Emmanuel. » La version latine dit de même : [*Virgo*] *vocabit nomen eius Emmanuel*. Or ce n'est pas ce que dit la version grecque de la Septante qu'on aurait normalement dû suivre. Celle-ci adopte en effet la seconde hypothèse : « Voici, la vierge aura dans son ventre et enfantera un fils, et tu l'appelleras (*kaleseis*) Emmanuel. » Cette tradition grecque de l'annonce vétérotestamentaire posait un problème à Matthieu, dès lors qu'elle devait arriver en conclusion de ce que l'ange demande à Joseph : « tu appelleras l'enfant (*kaleseis*) du nom de Jésus » (Mt1, 21). Pour insérer la citation, il fallait lever la tension.

Matthieu a donc choisi de reporter la consigne du livre d'Isaïe sur d'autres interlocuteurs. Dans le lectionnaire en français, la lecture évangélique désigne ces destinataires de l'invitation de manière assez vague : « Voici que la Vierge concevra, et elle enfantera un fils ; on lui donnera le nom d'Emmanuel. » L'exhortation est lancée comme à l'aveuglette. Dans la liturgie en latin, on a au contraire un pronom à la troisième personne du pluriel, comme dans le texte grec de l'Évangile de Matthieu. « Voici, la vierge aura dans son ventre et enfantera un fils, et ils l'appelleront (*vocabunt/kalesousin*) Emmanuel. » Ainsi formulée, la consigne s'adresse à un groupe précis que peuvent constituer les

²⁰⁹ C. RICO, *La mère de l'Enfant-Roi*, p. 132.

lecteurs de l'Évangile, mais aussi les fidèles qui l'entendent ainsi proclamée dans la liturgie.

En célébrant la liturgie de la parole selon le schéma biblique organisé par l'OLM, l'assemblée peut se voir sollicitée dans sa disponibilité à honorer la personne du Christ avec deux noms rapprochés l'un de l'autre : vous le confesserez au milieu d'elle comme le « Sauveur de tous »²¹⁰, puisque l'ange a demandé à Joseph de l'appeler « Jésus, c'est-à-dire Dieu-sauve » (Mt1, 21b), mais aussi en l'appelant Emmanuel, à l'instar de ce qu'on entend dans l'oracle prophétique si on suit la vocalisation du texte hébraïque retenue par la version grecque. Même au seul plan biblique, « la combinaison des deux noms, chacun avec sa signification propre, autorise l'affirmation que Jésus sauve, non pas parce que Dieu est actif en lui, mais parce qu'il est en personne Dieu-avec-nous », écrit Rikki Watts²¹¹.

L'idée d'une composition typologique

Dans des travaux universitaires dont il a seulement publié les principaux éléments, Joris Polfliet avance l'idée que les artisans de l'OLM ont eu le projet d'établir une continuité de nature typologique entre l'Ancien et le Nouveau Testament²¹². Les lectures vétérotestamentaires du dimanche auraient été choisies en vertu de leur capacité à « préfigurer » des événements dont on voulait valoriser la nouveauté dans l'autre Testament. Cette hypothèse peut effectivement se réclamer de ce qu'on voit le Concile enseigner à propos du rapport entre les deux parties constitutives de la Bible : « L'économie de l'Ancien Testament avait pour raison majeure de signifier l'avènement du Christ Sauveur de tous et de son Royaume messianique par diverses figures ». *Variis typis significare*²¹³.

²¹⁰ DV n. 15.

²¹¹ R. WATTS, Immanuel : Virgin Birth Proof Text or Programmatic Warning of Things to Come (Is7, 14 in Mt1, 23), in Craig A. Evans (Ed.), From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New, Peabody, Hendrickson Publishers, 2004, p. 104.

²¹² J. POLFLIET, Les lectures bibliques liturgiques pour les dimanches et le fêtes dans l'usage romain actuel, in La liturgie interprète de l'Écriture I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes (Conférences Saint-Serge, XLVIII Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 2001), Bibliotheca Ephemeridæ liturgicæ Subsidia 119, Rome, Edizioni liturgiche, 2002, pp. 57-73.

²¹³ DV n. 15.

Avec son interprétation de la figure signifiante de l'enfant qui se nourrit de lait et de miel André Feuillet a généré une telle hypothèse pour la liturgie du 4^e dimanche de l'Avent en année A. Il a ouvert l'hypothèse d'une composition typologique telle que Michael Fishbane la définit : c'est « un phénomène historico-littéraire qui isole des corrélations entre des événements, personnages ou emplacements spécifiques appartenant à une époque ancienne, avec leurs correspondants plus récents »²¹⁴. Si la seconde édition typique de l'OLM n'avait pas écarté le verset 15 de la 1^{ère} lecture, on aurait une élaboration théologique analogue à celle qu'on trouve chez l'apôtre Paul, quand il dit que « Adam est le type de ce qui devait arriver » (Rm5, 14)²¹⁵. On serait tourné vers le Christ préfiguré dans l'enfant qui saura rejeter le mal²¹⁶.

À la lumière de cette possibilité que maintient l'actuel lectionnaire en français, on voit assez facilement ce que pourrait être la « composition d'un autre genre » dont parle l'OLM quand il distingue les dimanches des temps particuliers et les dimanches du temps ordinaire : une opération qui consiste à mettre en correspondance des faits de l'Ancien Testament pour aider les fidèles à interpréter la nouveauté qui se tient aujourd'hui dans le Christ. C'est aussi une explication possible du va et vient que l'OLM invite à faire en demandant la lecture conjointe des deux lectures vétérotestamentaire et évangélique. Dans la perspective typologique, le nouveau a en effet besoin de l'ancien pour révéler sa nouveauté, et l'ancien appelle le nouveau parce qu'il contient par avance un futur qui l'anticipe ou la préfigure.

Faut-il pour autant aborder ainsi le principe de correspondance globalement mis en œuvre dans l'OLM ? Ses *Praenotanda* s'y refusent en distinguant justement dans le dispositif global deux types de compositions qu'on ne doit pas confondre. Paul Beauchamp soulève

²¹⁴ Cité par P. BEAUCHAMP, *Le Pentateuque et la lecture typologique*, in ACFEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches (XVII^e Congrès, Angers, 1991)*, Coll. *Lectio divina* 151, Paris, Cerf, 1992, p. 243.

²¹⁵ C'est nous qui traduisons du grec.

²¹⁶ Dans la lettre aux Romains, l'apôtre construit son propos théologique en disant plus exactement que la nouveauté venue en Christ tient à son caractère universel, au même titre que l'universalité caractérise les effets générés par Adam qui ne sut pas rejeter le mal. « Si la mort a frappé la multitude par la faute d'un seul, combien plus la grâce de Dieu donnée en un seul homme, Jésus Christ, s'est-elle répandue en abondance sur la multitude. » (Rm5, 15).

une autre objection qui interdit de généraliser les observations spécifiquement liées à l'organisation scripturaire du 4^e dimanche de l'Avent en année A. « Toute communauté qui se dit concernée par le Premier Testament doit admettre, dans la mesure même où elle se dit concernée, que ce Testament est tourné vers son propre avenir, écrit-il. Mais les modalités sont distinctes selon qu'il s'agit de "figures" de l'avenir ou de "prophéties" de l'avenir. Il en résulte que la lecture typologique n'est pas autorisée à recouvrir la totalité de l'Ancien Testament. »²¹⁷

Il y a une autre distinction, plus fondamentale, qui invite à la circonspection. La mise en correspondance typologique de l'Ancien et du Nouveau Testament est une manière de faire de la théologie à partir des Écritures. Elle est commandée par un ressort « utilitaire ». C'est « une sorte d'emboîtement entre ce qui avait été écrit et ce qui est réalisé, une sorte d'ajustement entre des ressemblances (...) où l'on cherche pour chaque pièce de l'Ancien Testament une pièce du Nouveau à sa convenance et *vice versa* »²¹⁸. Le raisonnement est clos sur lui-même, selon une logique diachronique où le nouveau achève l'ancien (même si cette nouveauté anticipe elle-même un futur eschatologique). Une liturgie de la parole est en revanche un système ouvert où les deux lectures ont pour fonction de conduire au-delà des Écritures, dans un acte de célébration que cristallise la proclamation de l'Évangile.

Dans ses critiques adressées à l'OLM, Erich Zenger pense au contraire qu'on a choisi un texte d'Ancien Testament pour former avec l'Évangile un système fermé. L'Église aurait cherché pour chaque lecture évangélique une pièce de l'Ancien Testament « à sa convenance ». C'est sans doute ce reproche de fond qu'exprime l'exégète allemand quand il dit que « la plupart du temps les textes vétérotestamentaires sont choisis à partir de l'Évangile, selon le principe *typos-antitypos* »²¹⁹ ou que « la lecture vétérotestamentaire est souvent choisie de manière à apparaître comme une préfiguration (*Vorausdarstellung*) ou une annonce de l'évangile qui est ensuite proclamé. »²²⁰ Ces critiques mettent en cause le choix de construire un

²¹⁷ P. BEAUCHAMP, Le Pentateuque et la lecture typologique, p. 242.

²¹⁸ P. BEAUCHAMP, La figure dans l'un et l'autre Testament, Recherches de science religieuse 59 (1971), p. 216.

²¹⁹ E. ZENGER, Das erste Testament zwischen Erfüllung und Verheissung, p. 36.

²²⁰ E. ZENGER, Die jüdische Bibel, p. 123.

emboîtement entre ce qui a été écrit dans les temps anciens et ce qui est réalisé en Jésus.

Erich Zenger a lui-même choisi l'exemple du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B pour argumenter les limites d'une telle composition typologique. Il estime que ce dimanche-là, le récit de la tempête apaisée prélevé sur l'Évangile de Marc permet à l'Église d'enseigner aux fidèles que le Christ est la réponse à la question que Dieu pose à Job dans le discours de la 1^{ère} lecture, quand il demande « qui a retenu la mer avec des portes, quand elle jaillit du sein primordial » (Jb38, 8). Le passage d'Ancien Testament est vu comme une « anticipation d'une réalité ultérieure, écrit Yves-Marie Blanchard, selon un modèle de développement linéaire affectant aux réalités vétérotestamentaires un fort potentiel d'inachèvement, d'insatisfaction, de caducité, au regard du Nouveau Testament considéré comme seul digne de foi »²²¹.

Le Catéchisme de l'Église catholique adopte cette compréhension du principe typologique pour argumenter l'unité de la Bible. « L'harmonie des deux Testaments (...) est appelée " typologique " parce qu'elle révèle la nouveauté du Christ à partir des " figures " (types) qui l'annonçaient dans les faits, les paroles, et les symboles de la première Alliance. »²²² La manière dont l'OLM organise une liturgie de la parole rappelle davantage que l'harmonie des deux Testaments se tient dans la personne du Christ. La liturgie n'a pas vocation à « prêcher » quelque chose à son propos, mais à servir sa venue en présence dans l'espace des fidèles. Elle repose sur le principe que la continuité des deux versants de la Bible vient de son centre, et que ce centre est la personne du Christ dans l'actualité de sa présence verbale.

²²¹ Y-M. BLANCHARD, Ancien et Nouveau Testament dans le cycle liturgique, p. 229.

²²² CEC n. 1094.

Chapitre 3

Le principe responsif

L'examen des lectures évangéliques a permis d'interroger le principe de valeur avec lequel on a déterminé quels textes bibliques seraient davantage précieux pour la liturgie que d'autres. L'analyse consacrée au principe d'harmonisation entre l'Ancien Testament et les Évangiles a ensuite mis en lumière des procédures avec lesquelles on est intervenu pour mettre en forme les textes retenus comme incomparables pour l'usage liturgique. Mais de la même manière que l'élargissement et la diversification de la matière biblique décidés par le Concile s'observe mieux avec les lectures vétérotestamentaires qu'avec les lectures évangéliques, la liberté d'intervention qu'on a opposée au strict respect de la matérialité biblique se révèle mieux avec le bout de psaume inséré entre les lectures.

Les discussions relatives à ces opérations ont occupé toute une journée de la 6^e session que le *Coetus XI* tint à Klosterneuburg près de Vienne, les 20-22 Juin 1966. Il en reste l'argument de base selon lequel « la tradition de nombreuses liturgies, y compris la liturgie romaine, comporte l'habitude d'omettre des versets dans les lectures bibliques »²²³. Les trois premiers cas de figure concrets prélevés sur le répertoire de l'OLM ont montré que ces omissions pouvaient concerner des versets de contexte, parce que ceux-ci auraient pu enfermer le texte dans le passé, mais aussi des versets « importuns » au regard d'une unité textuelle qu'on souhaitait obtenir. Ce sont évidemment les justifications apportées à ces procédures qui sont plus particulièrement intéressantes.

La première argumentation relève du bon sens. Les *Praenotanda* de l'OLM déclarent la nécessité qu'il y avait d'omettre de la matière textuelle parce que cela permettait d'avoir des lectures adaptées au niveau d'attention dont les fidèles sont capables aujourd'hui : « Pour la longueur des textes, on a essayé de s'en tenir à

²²³ PGLR n. 77.

une juste moyenne »²²⁴ ; on a aussi distingué « les récits, qui supposent souvent une certaine étendue, mais retiennent bien l'attention, et les textes de grande densité doctrinale, qui réclament la brièveté »²²⁵. C'est une formulation assez claire de ce qu'on peut appeler un critère de convenance pastorale, mais aussi une transcription particulière de ce que demandait le Concile en réclamant la restauration d'une « lecture de la Sainte Écriture mieux adaptée (*aptior*) »²²⁶.

La deuxième justification est déjà plus délicate. Elle invoque les capacités cognitives des fidèles. « On a évité, pour les dimanches et solennités, de donner des textes bibliques vraiment trop difficiles, soit parce qu'ils posent de gros problèmes littéraires, critiques ou exégétiques, soit parce qu'ils sont difficiles à saisir pour les fidèles. »²²⁷ Le critère opérationnel est maintenant plus fragile. Où convient-il de placer le curseur en fonction duquel on estimera un texte biblique trop difficile ? La PGLR encadre donc la pratique : « On ne pouvait se permettre de cacher aux fidèles des trésors spirituels sous prétexte qu'ils étaient difficiles à saisir, lorsque cette difficulté venait, soit d'une insuffisance de formation religieuse élémentaire chez les chrétiens, soit d'une insuffisance de formation biblique de base chez les pasteurs, manques dont on ne saurait prendre son parti. »²²⁸

Les *Praenotanda* de l'OLM convoquent encore une troisième justification. On a pratiqué des omissions, disent-ils, parce que « tel ou tel verset est peu utile du point de vue pastoral »²²⁹. Le terrain devient problématique. Comment arrive-t-on à évaluer soi-même l'utilité pour d'autres de ce qu'on fait ? Seuls les destinataires d'une proposition peuvent dire le bénéfice que leur apportera la proclamation d'une lecture. On risque donc la manipulation. La PGLR a de ce fait introduit une sorte de clause de sauvegarde : « Les omissions ne doivent pas être faites à la légère, au risque de mutiler le sens ou le style de l'Écriture »²³⁰. Comme l'interventionnisme se révèle particulièrement

²²⁴ PGLR n. 75.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ SC n. 35.

²²⁷ PGLR n. 76.

²²⁸ *Id.*

²²⁹ *Id.*

²³⁰ PGLR n.77.

lourd à l'endroit du psaume, c'est cette préoccupation qu'il importe de prendre pour critère.

Comme pour les lectures, les artisans de l'OLM ont déterminé une péricope psalmique en extrayant de leur contexte immédiat le groupe de versets qu'ils destinaient spécifiquement à l'usage liturgique. Or dans cette péricope ils ont encore gardé et laissé, omettant même des parties seulement de verset. Constatant les faits, Lucien Deiss a déclaré qu'il avait fallu tenir compte de la capacité de l'assemblée à comprendre les psaumes qui leur sont proposés. « Ont été retenus [les versets] dont l'accès était facile et immédiat à la communauté chrétienne. Ont été omis les psaumes et certains versets de psaumes qui auraient posé trop de problèmes à la communauté. »²³¹ Mais cette justification par les capacités cognitives suffit-elle à plaider une justification des omissions pratiquées ?

Le statut de la péricope psalmique

Quand on s'interroge sur l'importance que les *Praenotanda* de l'OLM accordent au psaume dans une liturgie de la parole, il faut commencer par se souvenir que cet élément biblique était absent du Missel Romain de 1570. Deux lectures néotestamentaires étaient prévues le dimanche, séparées par un chant intercalaire appelé « graduel ». Le texte de ce graduel était certes inspiré des psaumes, ou constitué d'éléments isolés empruntés à des psaumes, mais en aucun cas on ne peut dire que le graduel était le chant d'un psaume, ni le chant d'une péricope psalmique. Après le Concile, on a décidé qu'un véritable « morceau de psaume » interviendrait après la 1^{ère} lecture, même si la PGLR maintient une curieuse équivalence avec la situation antérieure en disant que le « psaume responsorial [est] aussi appelé graduel »²³².

Le terme « graduel » est une survivance du IV^e-V^e s. Le psaume était alors dit ou chanté sur un degré inférieur de l'embranchement qui conduit à l'ambon. Cette pratique s'est ensuite corrompue. « À la fin du VI^e s., écrit Jean Batteux, [un] psaume responsorial est encore exécuté par un soliste : diacre, sous-diacre ou clerc. Puis il est confié à un chantre. Enfin, c'est tout un groupe de chantres qui est chargé de son exécution. Il est ainsi devenu "la proie de l'art", selon l'expression de

²³¹ L. DEISS, *Le psaume responsorial*, LMD 166 (1986), p. 74.

²³² PGLR n. 19.

J.-A. Jungmann. Au lieu de chanter tout le psaume, on ne chante plus qu'un ou deux versets très ornés. L'intérêt ne se porte plus tant sur le texte que sur la mélodie. (...) La musique a tué le psaume. »²³³ Et pourtant, « à la place du psaume marqué dans le lectionnaire, on peut chanter aussi le répons graduel du *Graduale romanum* », disent aujourd'hui les *Praenotanda* de l'OLM²³⁴.

Que l'on ait accepté de maintenir la possibilité d'en rester à l'usage antérieur invite à une certaine modestie dans l'évaluation qu'on fait du statut accordé à la péricope psalmique dans une liturgie de la parole. D'autres flottements encore y invitent, par exemple celui de subordonner la valeur de la péricope psalmique à sa place dans l'ordre des lectures. On dit par exemple qu'elle a été choisie pour correspondre à la lecture qui la précède. Christian Salenson semble adopter ce point de vue dans une mystagogie qu'il consacre au psaume responsorial : « Comme son nom l'indique, c'est un psaume en réponse. En réponse à quoi ? En réponse à la lecture que l'on vient d'entendre. Les chrétiens rassemblés entendent, je devrais dire écoutent la Parole et, en réponse à la Parole entendue, ils chantent le psaume. En réponse à quoi ? A la lecture. »²³⁵

C'est une position qui ne manque pas d'appuis dans l'OLM, par exemple au moment de la Fête-Dieu ou solennité du Saint-Sacrement du Corps et du Sang du Christ. Pour l'année C, on a prescrit le récit biblique de la rencontre entre Abraham et un mystérieux « prêtre du Dieu Très-Haut » qui fait apporter devant le patriarche du pain et du vin en le bénissant et en bénissant Dieu de l'avoir rendu vainqueur de ses ennemis (Gn14, 18-20). Puis l'OM fait intervenir le chant du Ps109, en raison du fait qu'il donne au roi-Messie solennellement intronisé le nom de ce prêtre furtivement nommé dans le livre de la Genèse. « Le Seigneur l'a juré dans un serment irrévocable : Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech »²³⁶ (Ps109, 4), et donc aussi selon ce que la lecture précédente a dit de lui.

On peut également dire que le psaume répond à la lecture précédente quand on se place au 18^e dimanche du temps ordinaire en

²³³ J. BATTEUX, *Le psaume graduel*, LMD 99 (1969), pp. 70-71.

²³⁴ PGLR n. 61.

²³⁵ C. SALENSON, *Mystagogies pour aujourd'hui. Habiter l'eucharistie*, Paris, Bayard, 2008, pp. 21-22.

²³⁶ Nous avons rétabli la version exacte de l'oracle qui ne donne pas à Melchisédech le titre de roi, contrairement à ce qu'on entend dans la traduction française à usage liturgique.

année B. Ce jour-là, l'OLM demande qu'on proclame un récit tiré du livre de l'Exode dans lequel se trouve évoqué le don de la manne. On entend que le peuple hébreu avait récriminé contre Dieu et Moïse, en raison de la faim qu'il éprouvait dans le désert de Sine, si bien que Dieu lui « donna à manger du pain à satiété » (Ex16, 2-4.12-15). Après cette lecture vétérotestamentaire on a prescrit une péricope tirée du Ps77, en découpant un groupe de versets dans lequel on entend un écho direct à la lecture proclamée précédemment : « Pour les nourrir il fait pleuvoir la manne, il leur donne le froment du ciel ; chacun se nourrit du pain des Forts, il les pourvoit de vivres à satiété. » (Ps77, 24-25).

Ces parentés littéraires délibérément établies sont tellement évidentes qu'on est tenté d'en déduire une règle générale quant aux raisons qui justifient le choix du psaume. Or il arrive aussi très souvent que la péricope psalmique soit choisie en fonction de la lecture évangélique. Son importance ne peut donc pas venir de ce qu'elle répond à une lecture : elle est en usage avant le texte auquel elle correspond. Les cas de figure concrets qui seront examinés dans ce chapitre ont d'ailleurs été choisis parce qu'ils correspondent à cette configuration-là. Ils militent en tout cas pour une attitude de prudence si on souhaite formuler une hypothèse crédible, car, à ce stade, celle-ci ne peut être que négative : dans l'OLM, le psaume n'apporte pas une réponse aux lectures, et il n'est donc pas non plus péricopé pour cela.

Les *Praenotanda* de l'OLM ne semblent pas apporter d'autre aide si on leur demande de préciser le statut liturgique de la péricope psalmique. Ils se contentent de lui appliquer aussi une affirmation conciliaire générale qu'on les a déjà vu appliquer à la lecture évangélique et à la lecture vétérotestamentaire : « Le psaume qui suit la première lecture a une grande importance d'influence ». *Magni momenti est*²³⁷. Or une autre affirmation ajoute à cette déclaration générale une précision qui justifie qu'on l'explore. L'influence du psaume, lit-on, s'exerce à la fois sur l'action liturgique et sur les fidèles qui y sont engagés. « Le psaume a une grande importance d'influence dans l'ordre liturgique et pastoral ». *Magnum sane momentum liturgicum et pastorale*²³⁸.

²³⁷ PGLR n. 89.

²³⁸ PGLR n. 19.

La valeur rituelle d'un texte biblique

Si on veut explorer cette perspective, il faut chercher ailleurs que dans les *Praenotanda* de l'OLM. C'est en effet dans les propos préliminaires du Missel romain que se trouvent les compléments nécessaires. Cela conduit d'emblée à une constatation : si on veut connaître la valeur de la péricope psalmique pour l'usage liturgique il vaut mieux ne pas la chercher dans son importance comme texte, car elle fait partie des rites pour lesquels le Missel est compétent. Le répertoire de l'OLM définit les textes bibliques choisis et détermine leur périmètre par toutes sortes d'intervention pratiquées sur eux. Le Missel romain se préoccupe de la ritualité qui sous-tend ce chemin scripturaire offert aux fidèles. Il faut donc admettre d'emblée que la valeur du psaume doit être évaluée au regard de cette importance rituelle.

La PGMR le déclare explicitement en disant que le psaume responsorial « constitue un rite ou un acte ayant valeur en lui-même, comme l'hymne *Gloria*, l'*Alléluia* et le verset avant l'Évangile, le *Sanctus*, l'acclamation d'anamnèse, le chant après la communion »²³⁹. L'indication est surprenante et prend à rebours bien des idées toutes faites, y compris dans la discussion relative à l'interchangeabilité du psaume responsorial et du graduel. La péricope psalmique fait partie des rites que les fidèles accomplissent dans la célébration d'une liturgie. Il n'est pas affaire de chant seulement, en encore moins affaire de solistes. On doit le regarder à partir de la demande conciliaire que « toute l'assemblée des fidèles puisse assurer la participation active qui lui revient en propre »²⁴⁰.

Le Missel romain parle ainsi du psaume dans un contexte où on le voit énumérer les « degrés de participation active qui doivent être réalisés par les fidèles rassemblés (...) pour exprimer clairement et pour favoriser l'action de toute la communauté »²⁴¹. Mais ce qui est surtout intéressant, c'est que la PGMR hiérarchise ces degrés de participation dans leur importance respective. Elle cite d'abord les acclamations et les dialogues entre le prêtre et l'assemblée. Puis viennent les prières formulées collectivement en réponse à une invitation du prêtre qui préside. Et enfin arrivent les chants parmi

²³⁹ PGMR n. 37.

²⁴⁰ SC n. 114.

²⁴¹ PGMR n. 35.

lesquels est explicitement cité le psaume responsorial. Celui-ci constitue donc un haut degré de ce que le Concile veut promouvoir comme participation active du côté des fidèles.

Ce point est loin d'être acquis aujourd'hui. Beaucoup se réjouissent de ce qu'on ait introduit un psaume dans chaque liturgie de la parole. Mais ils seraient surpris si on leur disait qu'on l'a fait avec l'intention de renforcer l'investissement qu'une liturgie de la parole sollicite de la part des fidèles. Personne n'imagine que le Concile parle du psaume responsorial lorsqu'il dit que « la Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien »²⁴². Et pourtant c'est dans cette direction qu'il faut regarder si on veut comprendre les interventions dont les psaumes ont fait l'objet dans une liturgie de la parole.

L'exemple d'OLM 95

Avant de penser cette valeur rituelle du psaume dans une célébration de la messe, il vaut mieux se confronter à un cas de figure concret prélevé sur le répertoire de l'OLM. Les *Praenotanda* du Missel romain ont en effet beau dire que le psaume constitue un rite ou un acte ayant valeur en lui-même, il l'est nécessairement avec sa matérialité de texte biblique. On doit donc pouvoir reconnaître quelque chose de son importance pour les fidèles à travers les interventions dont il a fait l'objet. On le fera ici en revisitant le formulaire biblique du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B. Cet exemple a déjà été convoqué à propos de la composition harmonique entre lecture vétérotestamentaire et lecture évangélique. Il offre maintenant à l'analyse sa péricope psalmique tirée du Ps106.

Les artisans de l'OLM ont gardé huit seulement des quarante-trois versets que compte au total ce psaume dans la Bible. Le découpage de ce groupe de versets respecte assez bien l'architecture globale du texte biblique dans son ensemble, car tout le Ps106 est structuré par de semblables groupes de versets séparés par une invitation à rendre grâce au Seigneur pour sa bonté et son amour

²⁴² SC n. 14.

éternel. La péricope psalmique affectée au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B correspond à une de ces unités littéraires. On n'a donc pas malmené ni ruiné le texte biblique, et aucune justification appuyée sur les capacités cognitives des fidèles n'est nécessaire pour argumenter le découpage. En revanche, on a peut-être raisonné en fonction de son utilité pastorale qui est de constituer une action rituelle.

L'influence pastorale du psaume

Quand on cherche à identifier l'influence pastorale du psaume sur les fidèles, on peut commencer par de simples constatations littéraires. On s'aperçoit en particulier que dans la liturgie francophone le fameux mot « tempête » qui est déjà commun aux deux lectures vétérotestamentaire et évangélique apparaît aussi dans le groupe de versets prélevés sur le Ps106. En circulant dans ces trois éléments bibliques il les unifie, conformément à ce que disent les *Praenotanda* de l'OLM lorsqu'ils parlent du secours que peuvent apporter « des monitions brèves indiquant le choix du psaume (...) et [son] rapport avec les lectures ». La version latine parle plus précisément de « l'accord harmonieux » entre le psaume et les lectures. *Congruentia psalmi et responsi cum lectionibus*²⁴³.

Il s'agit maintenant d'identifier en quoi cette congruence peut encourager les fidèles à s'en saisir pour participer à l'action liturgique. Une réponse se trouve à nouveau dans l'appareil littéraire de la péricope, en l'occurrence dans la double occurrence du mot « tempête ». On observe qu'il est toujours rapporté à une action dont Dieu est le sujet : « Il parle et provoque la tempête, un vent qui soulève les vagues » (Ps106, 25) ; « Il a réduit la tempête au silence, faisant taire les vagues » (Ps106, 29) Le premier des deux versets est difficile à comprendre, tant il suggère l'idée que Dieu est la cause première du malheur que porte en elle la survenue d'une tempête. Le second verset renvoie plus directement à l'Évangile qui montre Jésus en train d'exercer son autorité souveraine sur le vent et la mer.

L'attention pastorale que les *Praenotanda* de l'OLM disent qu'on a prêtée aux capacités cognitives des fidèles aurait pu conduire à omettre la première occurrence du mot « tempête » en raison de la difficulté qu'elle occasionne. Or on l'a maintenu, reconnaissant aux

²⁴³ PGLR n. 19.

fidèles la possibilité de réaliser le paradoxe porté par la jonction des deux occurrences : si Dieu peut « provoquer » la tempête, c'est justement parce qu'il exerce sur les eaux une maîtrise souveraine, car s'il ne le faisait pas, il ne pourrait pas non plus laisser le phénomène se former. C'est bien ce que Dieu enseigne à Job dans la 1^{ère} lecture, lorsqu'il lui parle des eaux impétueuses qu'il a fait jaillir du sein primordial (Job38, 8) puis des limites d'un verrou et de portes qu'il a disposés pour contenir l'orgueil des flots (Jb38, 10s).

Les artisans du lectionnaire dominical en français sont allés plus loin que le simple appariage littéraire entre le psaume et les deux lectures avec lesquelles on a voulu qu'il consonne. Ils ont proprement « reconfiguré » la péricope psalmique en lui appliquant toutes sortes d'omissions supplémentaires. Or quand on examine ces interventions, on voit davantage l'influence qu'on a souhaité voir la péricope exercer sur les fidèles qui participent à cette liturgie de la parole. Les omissions se concentrent en effet aux endroits où le texte du psaume n'évoque pas la tempête ou l'action divine qui s'y révèle, mais ceux qui en sont les témoins. Or les fidèles le sont, en particulier quand ils regardent ce que l'Évangile de Marc dit des disciples qui traversent la mer démontée avec Jésus.

On a d'abord écarté l'indication du Ps106 selon laquelle « certains » seulement sont témoins de ce qui se passe sur les flots impétueux. Ce pronom indéfini désigne dans le psaume biblique un groupe générique et indéterminé de marins professionnels, « embarqués sur des navires, occupés à leur travail en haute mer » (Ps106, 23). Si on avait gardé ce verset, la péricope psalmique parlerait seulement à ceux qui ont des raisons particulières d'avoir « vu les œuvres du Seigneur et ses merveilles parmi les océans » (Ps106, 24). Mais en désignant seulement les gens qui font un métier de la mer, le psaume ne peut pas devenir un rite dont les fidèles de l'assemblée liturgique pourront se saisir pour participer à l'action liturgique de façon consciente et active. Peu d'entre eux sont des pêcheurs de métier...

Pour que les fidèles ne restent pas extérieurs à ce que dit la péricope psalmique, il fallait encore écarter le trouble dont le texte biblique que les marins de métier sont saisis dans une tempête : « Ils tournoyaient, titubaient comme des ivrognes » (Ps106, 27). Il n'y a là rien qui soit de nature à encourager les fidèles à se projeter dans le texte qu'on leur propose. Or quand on écarte ce deuxième point d'achoppement, la péricope psalmique offre un saisissant miroir de la

détresse qu'on voit les disciples de Jésus éprouver quand « ils le réveillent et lui disent : Maître, nous sommes perdus ; cela ne te fait rien ? » (Mc4, 38b). On a devant les yeux ceux dont le psaume parle de la même façon en parlant de ceux qui « sont portés jusqu'au ciel, retombant aux abîmes », « malades à rendre l'âme » (Ps106, 26) ; « Dans leur angoisse, ils ont crié vers le Seigneur. » (Ps106, 28a)

Une importante conclusion s'impose dès à présent : la péricope psalmique tirée du Ps106 ne devient pas un rite du fait que les fidèles y reconnaîtraient leur propre expérience. Le psaume n'a pas été reconfiguré pour devenir le simple reflet de ce que les membres de l'assemblée liturgique connaissent déjà par eux-mêmes. On a fait en sorte qu'avec les huit versets de la péricope psalmique, les fidèles puissent se mêler à la scène dont ils entendent le récit dans la lecture évangélique, à l'instar de la participation active et consciente à la liturgie que le Concile souhaitait développer de manière générale, quand il a dit que l'Église « se soucie d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets »²⁴⁴.

Une divergence opérationnelle

Cette influence du psaume sur les fidèles est renforcée par un répons. Dans le lectionnaire en français, c'est une invitation à l'action de grâce : « Rendez grâce au Seigneur : Il est bon ! Éternel est son amour ! » Dans le lectionnaire en latin, c'est une invitation à la confession de foi. « Confessez le Seigneur, parce que son amour est éternel. » *Confitemini Domino, quoniam in saeculum misericordia eius*. Dans les deux livres liturgiques, l'acte rituel attaché à la péricope psalmique n'est pas de même nature, et le texte même du répons qui y exhorte n'est pas identique non plus, puisqu'un élément du répons en langue française manque à sa forme latine. D'un côté on est invité à faire usage du psaume en rendant grâce au Seigneur pour sa bonté. De l'autre côté, la bonté du Seigneur ne fait pas partie de la confession de foi.

Derrière cette divergence littéraire se cache une autre divergence, plus fondamentale pour la valeur rituelle du psaume. Dans la liturgie francophone on a choisi pour répons le texte exact du premier verset qui ouvre le Ps106 dans la Bible. Comme ce verset initial revient aussi à intervalles réguliers pour découper le psaume en

²⁴⁴ SC n. 48.

cellules littéraires distinctes, on a décidé de l'adopter également comme début de la péricope liturgique, outrepassant ainsi les indications de péricopage fixées dans l'OLM. Les fidèles commencent donc par laisser le répons les encourager à l'action de grâce pour la bonté et l'amour du Seigneur, puis ils entrent dans la péricope psalmique qui les invite elle aussi à cet acte rituel : « Qu'ils rendent grâce au Seigneur de son amour, qu'ils offrent des sacrifices d'action de grâce. » (Ps106, 21a.22a)

C'est parce qu'ils ont voulu réussir cette jonction entre le répons liturgique et le premier verset biblique du psaume que les artisans du lectionnaire en français ont décidé d'omettre la mention des marins « embarqués sur des navires, occupés à leur travail en haute mer » (Ps106, 23). Cela a aussi pour effet immédiat de renforcer la valeur rituelle de la péricope ajoutée au répons. Quand les fidèles écoutent le début de la péricope dire ce qu'ils ont eux-mêmes dit avec le répons, ils entendent en effet cette péricope les désigner eux-mêmes comme sujets de l'action de grâce. « Qu'ils rendent grâce au Seigneur de son amour, qu'ils offrent des sacrifices d'action de grâce, *ceux* qui ont vu les œuvres du Seigneur et ses merveilles parmi les océans » (Ps106, 21a.22a.24), c'est-à-dire eux-mêmes en écoutant l'Évangile.

Dans la liturgie en latin, le répons exhorte les fidèles à dire leur foi au Seigneur en confessant son amour qui est éternel. Pour les aider à le faire, la péricope leur fait écouter ce qu'elle dit de cet amour quand il se manifeste pour les marins engagés dans leur métier de la mer. Le lectionnaire en latin suit en effet scrupuleusement le péricopage de l'OLM²⁴⁵. Il ne fait pas commencer la péricope aux versets 21-22 comme dans la liturgie francophone, et il n'omet pas le verset que les artisans du lectionnaire en français ont trouvé problématique. D'ailleurs toute la péricope peut nourrir la confession de foi demandée par le répons, sans qu'il soit besoin de regarder les disciples de Jésus. Le dernier verset le confirme : « Confessez le Seigneur à cause de sa miséricorde et de ses merveilles en faveur des fils d'homme » (Ps106, 31).

Dans la liturgie en latin, la valeur rituelle donnée à la péricope psalmique est réelle, mais elle ne s'appuie pas sur une consonance possible avec l'Évangile. Il semble d'ailleurs qu'on ait voulu empêcher

²⁴⁵ Le péricopage du lectionnaire en latin est le seul qui est conforme au découpage prescrit par l'OLM (Ps106, 23-24.25-26.28-29.30-31).

cela. En gardant seulement pour répons l'invitation à confesser le Seigneur pour son amour éternel, on a en effet omis une incise qui dans le psautier grec autorisait un transfert christologique. Dans le verset initial du Ps106 dont est tiré le répons, le nouveau *Liber psalorum* achevé en 1969 mentionne une exhortation à également confesser le Seigneur « parce qu'il est bon ». *Quoniam bonus*. Cette traduction ignore le texte grec qu'on a pourtant pris pour base de traduction. Or à cet endroit la version grecque invite à confesser le Seigneur « à cause de Christ, parce que sa miséricorde est éternelle » (Ps106, 1a^{LXX}).

Si on avait adopté comme répons le verset initial du Ps106 dans sa totalité, et dans sa perspective christologique héritée du grec, on aurait eu une invitation à célébrer en Christ l'agir aimant de Dieu qui se révèle dans la péricope psalmique quand elle fait regarder l'expérience des marins dans la tempête. La correspondance de fait entre le discours du livre de Job et le récit de la tempête apaisée en serait sortie renforcée. Mais à partir du moment où la péricope psalmique invite davantage à regarder l'autorité divine qui se manifeste en Jésus que l'expérience des disciples qui en sont les témoins, elle complique pour les fidèles la possibilité d'en faire un rite, et d'accomplir avec lui ce que le lectionnaire en français les invite beaucoup mieux à faire, par l'effet de ses interventions sur le texte.

Participants d'une offre d'amitié

Il faut maintenant tenter de mettre à jour le principe sous-jacent aux observations qui viennent d'être récoltées. Pour ce faire, on n'évitera pas de revenir à la manière différenciée dont les deux derniers Conciles ont conçu la relation entre Dieu et les hommes. Mais avant d'examiner les divergences, posons le socle commun. L'un et l'autre Concile placent en effet l'initiative du côté de Dieu qui, le premier, se fait connaître. « Il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même », disent-ils ensemble. *Placuit Deo seipsum revelare*²⁴⁶. Ce qui doit déterminer les relations avec Dieu ne vient pas de ce que les hommes se représentent de Dieu à partir d'eux-mêmes, ou pensent lui devoir à partir de ces représentations. Tout repose sur l'acte premier de Dieu qui se fait connaître

²⁴⁶ CONCILE VATICAN I, Constitution *Dei filius* chapitre II, §1 et CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum* n. 2.

La divergence vient de la façon dont l'un et l'autre Concile rendent compte de cet acte avec l'analogie d'un acte de parole. Le Concile Vatican I se réfère au début de la lettre aux Hébreux : « Dieu ayant parlé jadis à nos pères à plusieurs reprises et de plusieurs manières dans les prophètes, en ces jours qui sont les derniers nous a parlé dans son Fils » (He1, 1-2)²⁴⁷. L'acte de parole dans lequel Dieu se communique est abordé dans sa profondeur historique. Le Concile Vatican II dit en revanche que l'histoire entre Dieu et les hommes a sa racine dans l'actualité permanente de l'acte de parole avec lequel Dieu est constamment tourné vers les hommes. « Le Dieu invisible parle aux hommes. »²⁴⁸ La relation avec Dieu est enracinée dans le présent du verbe.

Cette divergence relative n'étonne guère quand on se souvient que le Concile Vatican I adopte la perspective d'instruction pour dire de Dieu qu'il a voulu « révéler les décrets (*decreta*) de sa volonté »²⁴⁹. Le Concile Vatican II majore en revanche dans la révélation que Dieu fait de lui-même « le mystère (*sacramentum*) de sa volonté »²⁵⁰, c'est-à-dire la volonté avec laquelle il fait un, toujours et à chaque instant. « Dieu qui est invisible est sorti de son silence et s'est adressé à l'humanité en lui dévoilant les secrets de sa vie intime en Jésus Christ. La substance de la révélation est essentiellement la manifestation d'une présence. (...) Le texte de *Dei Verbum* a une perspective qui souligne que "la fin de la révélation n'est pas la communication d'une connaissance supérieure mais le déploiement du mystère fondamental". »²⁵¹

Cet ajustement théologique éclaire la nature du rite que la PGMR désigne dans la péricope psalmique d'une liturgie de la parole. La relation d'instruction n'appelle pas de la part des hommes le même engagement que la relation épiphanique. Quand on est dans une perspective où Dieu se fait connaître par le contenu de ce qu'il a dit, un espace relationnel s'ouvre certes, mais il est régi par un acte d'obéissance. Le Concile Vatican II le rappelle quand il parle du « complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle, un

²⁴⁷ *Dei filius* chapitre II §1.

²⁴⁸ DV n. 2.

²⁴⁹ *Dei filius* chapitre II, §1.

²⁵⁰ DV n. 2.

²⁵¹ E.J. SIDIBE, Jésus Christ dans l'un et l'autre Testament, p. 133.

assentiment volontaire à la révélation qu'il fait »²⁵². Si on considère en revanche que Dieu se fait connaître en ne cessant jamais de s'avancer lui-même au-devant des hommes, avec le mystère personnel de son être lui-même relationnel, il faut aller au-delà d'un acte d'assentiment.

Engagement dans un dialogue

L'habituelle traduction française du Concile Vatican II dit que Dieu adresse la parole aux hommes pour « s'entretenir avec eux ». On envisage donc spontanément l'engagement dans un dialogue. Le pape Paul VI emploie ce vocabulaire dans sa lettre encyclique *Ecclesiam suam* : « La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue. » *Quasi quoddam colloquium haberi potest*²⁵³. Mais comme on peut imaginer que ce dialogue commence à exister du côté des hommes, le pape rétablit la primauté de l'acte avec lequel Dieu s'est révélé dans l'Histoire. « L'histoire du salut, dit-il, raconte le dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante. »²⁵⁴

La Constitution *Sacrosanctum Concilium* adopte le présent du verbe pour reporter la réalité de ce *colloquium* sur l'action sacrée d'une liturgie de la parole. « Dans la liturgie Dieu parle à son peuple. » *Deus ad populum suum loquitur*. Puis vient le verbe qui nomme l'engagement dans le dialogue : « Le peuple répond à Dieu par les chants et la prière. » *Populus vero Deo respondet*²⁵⁵. Dans la liturgie, dit le Concile, ceux qui écoutent Dieu leur adresser la parole doivent pouvoir exister devant lui avec un acte de parole apporté en retour, car Dieu se révèle toujours lui-même en vue de faire d'eux ses interlocuteurs. La Constitution conciliaire ne précise pas les modalités concrètes qui permettent cette interlocution, mais elle l'attache à des actes rituels que sont les chants, car elle classe les chants dans les actes de la prière.

Le pape Jean-Paul II a lui aussi parlé de cette réponse de dialogue dans son Exhortation apostolique *Dies Domini* sur le dimanche. Il rappelle que « la proclamation liturgique de la Parole de Dieu, surtout dans le cadre de l'assemblée eucharistique, est moins un

²⁵² DV n. 5.

²⁵³ PAUL VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, n. 72, Lyon, Librairie Saint-Paul-Éditions la Bonté, 1966, p. 64.

²⁵⁴ *Id.*

²⁵⁵ SC n. 33.

moment de méditation et de catéchèse que le dialogue de Dieu avec son peuple. » *Dei dialogum cum ejus populo*²⁵⁶. À l'acte de parole avec lequel Dieu vient au-devant des hommes doit correspondre un autre acte de parole venu des fidèles pour que s'établisse le dialogue en vue duquel les lectures sont proclamées. Mais le pape Jean-Paul n'attache pas cela à des éléments rituels. Il parle seulement d'une « constante conversion » que les chrétiens doivent apporter par toute leur vie à Dieu qui leur adresse la parole.

Christian Salenson attache le vocabulaire du dialogue à la ritualité du psaume. Il parle d'un « psaume en réponse », car, précise-t-il, ce n'est pas en rigueur de termes à une lecture que le psaume répond, mais à celui qui est l'auteur et l'inspirateur du texte qui est lu. « Les chrétiens rassemblés entendent, je devrais dire écoutent la Parole, écrit-il. Et en réponse à la Parole entendue, ils chantent le psaume. En réponse à quoi ? A la lecture. En réponse à qui ? À Celui qui est l'auteur de la Parole. »²⁵⁷ Il faut donc intégrer quelque chose que les *Praenotanda* de l'OLM obscurcissent avec leur équivalence entre le psaume responsorial et le graduel : le psaume n'est pas un rite parce qu'il permet aux fidèles de réagir aux lectures avec un chant intermédiaire, mais parce qu'il ouvre l'espace relationnel du dialogue avec Dieu.

On peut aussi s'autoriser à compléter ainsi l'affirmation générale de la PGLR : le psaume a une grande importance liturgique et pastorale parce que c'est un acte rituel de l'assemblée qui est de l'ordre de la réponse. Avec lui se cristallise liturgiquement une dynamique relationnelle qui relève du dialogue interne à l'événement de la révélation. Les fidèles laissent venir à eux la parole que Dieu leur adresse. Ils le font en l'écoutant adresser la parole aux hommes dans la proclamation des lectures. Et ils lui répondent avec un texte biblique reconfiguré de telle sorte qu'il les aide à entrer dans le colloque en vue duquel Dieu parle aux hommes. Il ne peut donc être question d'écouter les lectures pour y chercher seulement une instruction et des connaissances relatives aux décrets de la volonté divine.

La Constitution *Dei Verbum* valide même ce principe dialogal pour toute lecture des Écritures. « [Que les fidèles] se rappellent que la

²⁵⁶ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Dies Domini* sur la sanctification du dimanche, Paris, Bayard-Centurion-Cerf, 1998, n. 41.

²⁵⁷ C. SALENSON, *Mystagogies pour aujourd'hui*, pp. 21-22.

prière doit aller de pair avec la lecture de la Sainte Écriture, pour que s'établisse un dialogue entre Dieu et l'homme (*ut fiat colloquium inter Deum et hominem*), car nous lui parlons quand nous prions, mais nous l'écoutons quand nous lisons les oracles divins. »²⁵⁸ Il y a une exigence de « répartie » qui est interne à la Bible-même, parce qu'il en va de Dieu en acte de parole. Cet événement étant l'offre d'un dialogue, il sollicite nécessairement l'engagement d'une parole en retour qui ne peut être une réponse d'acquiescement seulement. Or le psaume est dans une liturgie de la parole cette fameuse « contre parole » dont Martin Heidegger parle dans ses *Feldweg-Gespräche*²⁵⁹.

Réponse de communion

Mais est-on bien sûr qu'une liturgie de la parole est fondée sur ce principe d'interlocution seulement ? Cette question doit être posée, car le Concile Vatican II va beaucoup plus loin dans ce qu'il dit. Il parle en effet du *sacramentum* de lui-même que Dieu a voulu faire connaître aux hommes. C'est un débordement de son amour, dit-il, et une manifestation de son amitié : « Le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis. » *Ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur*²⁶⁰. L'espace relationnel n'est donc pas ouvert du seul fait que Dieu parle en premier. Il est ouvert parce qu'en parlant, Dieu aime d'une manière qui n'est jamais comptée, ni limitée, ni momentanée, et qu'en aimant ainsi de manière surabondante il fait de ses interlocuteurs des amis.

Il faut donc s'intéresser à nouveau au verbe « s'entretenir » qu'on trouve dans la traduction française de *Dei Verbum*. On mesure en effet beaucoup mieux à présent que le verbe latin *conversor* qu'on a ainsi traduit ne connote pas une idée d'interlocution seulement, même s'il est oralement proche du terme français « conversation ». C'est un verbe de la convivialité. Il dit très exactement que Dieu veut vivre avec les hommes auxquels il adresse la parole. Il leur parle pour chercher, non pas leur contre-parole seulement, mais la communion de vie avec eux, car, dit le Concile, il y a une vie qu'on reçoit de partager avec Dieu du seul fait qu'il fait lui-même fait connaître le débordement de son

²⁵⁸ DV n. 25.

²⁵⁹ *Die Antwort als das Gegenwort zum Wort*. Cité par J-L. CHRETIEN, Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité, Paris, PUF, 2007, p. 7.

²⁶⁰ DV n. 2.

être jusqu'à nous. Il faut donc progresser dans la lecture du texte conciliaire et intégrer ce qu'il y apporte de plus explicite encore.

À la catégorie d'amitié, la Constitution *Dei Verbum* ajoute l'affirmation que Dieu « invite et admet les hommes à partager sa propre vie ». *Ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat*. Au même endroit on lit encore que Dieu les rend « participants indivis de la nature divine ». *Divinae naturae consortes*²⁶¹. Dans la Révélation, il ne s'agit donc pas seulement d'un échange dialogal ou d'un *colloquium* constitué par deux actes de parole extérieurs l'un à l'autre : un acte de parole dans lequel Dieu est engagé par tout son être, et un acte de parole avec lequel les hommes lui répondraient avec l'engagement de tout leur être, réagissant à la parole écoutée en interlocuteurs actifs. Le dialogue que Dieu instaure en se révélant aux hommes est inséparable d'une intimité de vie dans laquelle lui-même veut les introduire.

Cette communion avec Dieu n'est pas produite par l'acte de parole qu'on lui apporte en retour, même si un dialogue suppose toujours un échange de personnes qui se parlent. C'est de Dieu lui-même que vient la possibilité d'être en communion avec lui. Lui répondre, ou lui adresser la parole en retour, suppose une possibilité relationnelle qui vient d'abord de lui. Maurizio Flick et Zoltan Alszeghy ont très bien déplié cet *Évangile de la grâce* : « L'amitié tend à une union progressive de deux amis qui se considèrent comme une seule réalité (...) [mais] on ne peut pas dire que deux personnes se considèrent comme une seule réalité s'il n'y a pas entre les deux une certaine communion, une certaine relation ontologique, qui précède et rend possible l'amour mutuel. »²⁶²

En regardant les choses depuis cette hauteur, il devient clair que dans la liturgie les fidèles ne peuvent pas exister devant Dieu comme ses interlocuteurs en-dehors de la grâce d'amitié qu'il leur fait en leur adressant la parole. C'est de cette grâce d'amitié reçue et accueillie que dépend leur capacité à lui répondre. Ce ne sera en effet une véritable réponse que si elle procède de l'union en vue de laquelle la parole leur est adressée. « L'amitié demande de soi, entre les amis, une union qui ne soit pas seulement une conformité de sentiment, mais une inséparable présence et société autant que faire se pourra »

²⁶¹ *Id.*

²⁶² M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Coll. Nuovo corso di teologia cattolica 6, Libreria editrice fiorentina, 1963, p. 450 et 453.

écrivait Francisco de Suarez au XVI^e s²⁶³. Il est donc quelque peu réducteur de considérer le psaume d'une liturgie de la parole comme le simple moyen donné à l'assemblée pour l'aider à répondre à la parole de Dieu communiquée dans les lectures.

Mais si la péricope psalmique n'est pas une parole avec laquelle les fidèles réagissent à la parole de Dieu, pourquoi constitue-t-elle « un rite ou un acte ayant valeur en lui-même »²⁶⁴ ? Parce que ce rite offert aux fidèles pour leur permettre d'agir dans la célébration est lui-même parole de Dieu. Dans une liturgie de la parole, les fidèles reçoivent en effet de Dieu lui-même les mots de leur réponse. C'est de son débordement d'amour révélé dans sa parole qu'ils reçoivent la possibilité même de lui répondre, et pas de lui répondre seulement, car il n'en va pas seulement d'un échange de paroles, mais d'une communion de vie. Le pape Benoît XVI l'a rappelé en écrivant que c'est « la Parole divine [qui] introduit chacun de nous dans un dialogue avec le Seigneur. »²⁶⁵

L'exemple emblématique d'OLM 24

Il est temps maintenant de convoquer un nouveau cas de figure concret prélevé sur le programme des célébrations dominicales. On le trouve au 1^{er} dimanche de Carême en année C. Pour cette liturgie, l'OLM prescrit huit versets découpés dans les seize au total que compte le Ps90. Cette fois, la péricope psalmique n'est pas elle-même affectée par des omissions ou des modifications avec lesquelles on l'aurait reconfigurée en unité autonome *quasi* nouvelle. Les huit versets ne forment pas pour autant un ensemble homogène, car on a choisi de « brutalement » juxtaposer les deux premiers versets du texte biblique et l'essentiel de sa deuxième partie. Ce péricopage est propre au 1^{er} dimanche du Carême en année C. On ne le retrouve pas dans les autres configurations liturgiques où le Ps90 est en usage²⁶⁶.

²⁶³ Francisco de SUAREZ, *De Trinitate* XII, cité par Jean-Baptiste LECUIT, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, coll. *Cogitatio fidei*, Paris, Cerf, 2010, p. 59.

²⁶⁴ PGMR n. 37.

²⁶⁵ VD n. 24.

²⁶⁶ Dans les autres formulaires du Propre de l'année où ce même psaume est en usage, la péricope n'intègre jamais les versets 10-13. Les versets 1-2 et 14-15 sont toujours

Les raisons d'un tel découpage n'ont rien à voir avec des difficultés particulières de compréhension qu'auraient pu occasionner les sections du texte biblique que l'OLM n'a pas retenues. Il n'y a donc aucune raison de s'en remettre à la préoccupation pastorale de l'intelligibilité pour expliquer l'opération de péricopage. En revanche on est en présence d'un exemple assez emblématique pour l'avertissement lancé par les *Praenotanda* de l'OLM : « Il faut constamment enseigner aux fidèles la manière de recevoir la parole de Dieu dans les psaumes, et d'en faire la prière de l'Église. »²⁶⁷ L'exemple du 1^{er} dimanche de carême en année C réclame cet exercice, car il donne aux fidèles une péricope psalmique qui sans lui ne peut pas, ou difficilement en tout cas, devenir un rite.

Quand on la resitue dans l'ensemble du formulaire, il devient vite clair que le bout de psaume extrait du Ps90 a été choisi parce que ce jour-là l'Église fait proclamer le récit des tentations de Jésus tel qu'il est proposé dans l'Évangile de Luc (Lc4, 1-13). Ce texte d'Évangile incorpore en effet lui-même deux citations explicites du texte que l'OLM a déjà offert aux fidèles après la 1^{ère} lecture. On est donc encouragé à penser que l'importance liturgique et pastorale de la péricope psalmique tirée du Ps90 a quelque rapport avec le fait qu'elle invite à regarder Jésus dans son combat avec le diable au désert. Cette congruence n'a besoin d'aucune monition particulière pour être perçue. Elle s'impose d'elle-même.

Mais une caractéristique littéraire du Ps90 demande elle un vrai travail. Le psaume choisi pour la liturgie du 1^{er} dimanche de Carême en année C cache en effet constamment ce qu'il dit dans des énoncés métaphoriques avec lesquels il le dit. Seul l'oracle divin conclusif, dont on a conservé le début, emploie un langage direct et explicite (Ps90, 14-15). En-dehors de cette conclusion, on doit à tout moment se demander à l'énonciation de quelle vérité conduisent les données objectives du texte biblique, car elle y est dissimulée. Mais une autre question nous intéressera surtout ici : que reçoit-on comme invitation à la communion de vie, comme débordement d'amour ou comme offre d'amitié dans un texte biblique ainsi conçu au plan littéraire ?

retenus, mais pour le reste, les choix diffèrent (Lundi de la 9^e semaine du temps ordinaire (OLM 353) : Ps90, 1-2 ; 14-15ab ; 15c-16. Lundi de la 14^e semaine du temps ordinaire (OLM 383) : Ps90, 1-2 ; 3-4 ; 14-15).

²⁶⁷ PGLR n. 17.

« Le psaume 91TM est remarquable pour la beauté de ses images et pour les ressources de langage qui y sont mises en œuvre de façon unique dans le Psautier, écrit Jocelyne Michel, deux caractéristiques que la critique exégétique scientifique lui reconnaît, mais dont elle oublie la valeur propre au moment d'en faire l'étude : ou bien on décide d'ignorer les images ou bien on les considère comme un embellissement agréable ; ou bien enfin, en leur conférant le statut d'informations rationnelles dont il s'agit de découvrir le sens concret, on les nie en tant qu'images, pour tenter à tout prix de faire dire au texte ce que, justement, il a décidé de taire. »²⁶⁸ Tentons l'exploration, forts des acquis de la réflexion au terme de laquelle elle intervient.

Double poésie de la communion

Dans le lectionnaire en français, la péricope psalmique commence d'une façon qui lui donne une incroyable force rituelle. Chacun dans l'assemblée liturgique peut en effet prendre à son compte le premier verset, et le prononcer pour lui-même, et donc en faire « sa » parole. Chacun peut dire pour lui le « je » du locuteur qu'on entend parler : « Je me tiens sous l'abri du Très-Haut et repose à l'ombre du Puissant. » (Ps90, 1) Mais les choses ne sont pas aussi simples que cela. En s'exprimant ainsi, le locuteur du psaume n'expose rien. Il dit seulement une expérience dans laquelle il se tient, et il la dit avec les deux mots-image « abri » et « ombre » qu'il faut obligatoirement chercher à habiter si on veut pouvoir prendre pour soi le verset dans lequel ils interviennent.

Ces deux termes sont respectivement référés à Dieu le Très Haut et à Dieu le Puissant. Mais on ne peut pas dire qu'ils illustrent des qualités qu'on pourrait déclarativement confesser en Dieu. Le texte du psaume ne propose pas aux fidèles de comparer Dieu à un « abri » et à une « ombre ». La première hypothèse pourrait à la rigueur se concevoir, mais la seconde est tout simplement impossible à imaginer. Dans les Écritures, seul l'homme est comparé à une ombre. « L'homme est semblable à un souffle, ses jours sont une ombre qui passe » (Ps143, 4). « L'homme se promène comme une ombre, Il s'agite vainement ; il amasse et il ne sait qui recueillera. » (Ps38, 6)²⁶⁹ On ne

²⁶⁸ J. MICHEL, La poésie à l'œuvre. Une lecture du Psaume 91TM, Cerf, 2014, p. 13.

²⁶⁹ Traduction de Louis Segond.

peut pas dire cela de Dieu, et le psaume ne le dit pas. Il ferme la porte à tout idée d'une densité d'être qui en Dieu serait précaire.

Il fait ce que font aussi d'autres psaumes. Il associe Dieu à la métaphore de l'ombre portée. « A l'ombre de tes ailes, cache-moi » (Ps16, 8) ; « A l'ombre de tes ailes, tu abrites les hommes » (Ps35, 8) ; « Je crie de joie à l'ombre de tes ailes » (Ps62, 8). C'est ainsi que le Ps90 donne la parole à son locuteur. Il montre quelqu'un en train de reposer à l'ombre portée par le Puissant. Quand les fidèles prennent ces mots dans leur propre bouche, ces mots leur font dire qu'ils reçoivent de Dieu une offre qu'on peut comparer à l'expérience qu'on fait de pouvoir respirer et se reposer quand il fait chaud et qu'on suffoque. La même offre est aussi comparée à ce qu'on expérimente sous un abri dans les intempéries. Chaque fidèle peut donc dire « je », mais à partir de possibilités qu'il entend venir de Dieu.

Au 2^e verset de la péricope, ce jeu métaphorique migre dans une confession de foi. Quand je suis « à l'abri » et « à l'ombre », dit le locuteur du psaume, « je dis au Seigneur : Mon refuge, mon rempart, mon Dieu, dont je suis sûr ! » (Ps90, 2) Les fidèles peuvent beaucoup plus facilement prendre à leur compte ces mots avec leur propre « je », car la phrase est déclarative. Mais il y a toujours un adjectif possessif qui sert d'avertissement. Le texte du psaume n'invite pas à comparer Dieu à un refuge ou à un rempart. Il dit ce qu'on reçoit de Dieu quand on accepte de se laisser introduire dans une communion de vie avec lui, et il le dit avec l'expérience qu'on peut faire dans un refuge et derrière un rempart. Le Ps30 parle de même avec l'image de l'abri : « C'est toi *mon* abri » (Ps30, 5). De ce qui déborde de toi je reçois la possibilité de te parler.

Après ce début qui a une incroyable force rituelle pour les fidèles, l'OLM fait l'impasse sur la partie intermédiaire constituée par les versets 3-9. De ce fait, on passe brutalement du registre enveloppant de la protection à celui de l'affrontement. C'est en effet le climat qu'installent immédiatement les mots « malheur » et « danger » (Ps90, 10) La même force évocatrice est ensuite attachée à la mention des « pierres » qui sont un danger parce qu'elles font chuter (Ps90, 12b). Et que dire des quatre figures animales suscitant la peur, voire la terreur ? Le psaume convoque en effet la vipère et son poison, le scorpion et sa pique mortelle, le lion et ses dents qui déchirent, le dragon qui se jette sur sa victime avec sa masse écrasante (Ps90, 13).

Si l'OLM avait conservé la partie manquante du psaume, la brutalité avec laquelle les deux registres métaphoriques se succèdent aurait été amoindrie. Les mots-images du danger et du malheur auraient bénéficié d'une clé de lecture qu'introduit la mention du « méchant » au verset 8. En arrivant aux versets 10-13 on aurait alors retrouvé ce que dit aussi le Ps57 lorsqu'il associe l'action du méchant aux effets nocifs d'un venin : « Les méchants sont dévoyés dès le sein maternel, menteurs, égarée depuis leur naissance ; ils ont un venin, un venin de vipère. » (Ps57, 4-5a) On serait aussi proche du Ps16 qui compare les méchants à un lion : « Ils sont sur mes pas : maintenant ils me cernent, l'œil sur moi, pour me jeter à terre, comme des lions prêts au carnage, de jeunes fauves tapis en embuscade. » (Ps16, 11-12)

Comme cette clé d'interprétation est manquante dans la péricope liturgique, on peut reprocher aux artisans de l'OLM d'avoir violenté le texte. Mais il n'en est rien. Ils ont créé un choc entre les deux poétiques de la protection et du danger, c'est vrai, mais cela met paradoxalement mieux en lumière le fait que les deux registres se croisent constamment dans le psaume. Dès le verset 1, les mots-image « abri » et ombre » supposent en effet les situations d'adversité valorisées aux versets 10-13. L'abri d'un toit ou d'une bâche n'a pas d'utilité si les écluses du ciel ne se déversent pas avec intensité. L'ombre n'a pas d'intérêt si le temps est printanier, léger et doux. Entendre l'offre de Dieu comparée à l'expérience qu'on fait sous un abri ou à l'ombre suppose de connaître le malheur et le danger dont parle la 2^e partie de la péricope.

Le même croisement des poétiques est sous-jacent au verset 2. Tu es Seigneur « mon » refuge, dit le locuteur. Pour habiter l'expérience en question, il faut compléter l'image avec son corollaire : il en va pour moi comme il en va pour quelqu'un qui a des malveillants ou des assassins à ses trousses et trouve une porte ouverte, un endroit accueillant où il pourra passer la nuit et dormir en sécurité. Il en va de même pour l'autre mot-image : tu es Seigneur « mon » rempart, à l'instar de ce que vivent des populations assiégées qui se félicitent d'avoir un mur suffisamment solide et fortifié pour tenir un temps éloignée la barbarie d'un assaut ennemi qui pourrait s'avérer fatal. On le voit bien : les mots-image du début de la péricope ne signalent pas seulement à notre intelligence que Dieu est protecteur. Ils font valoir en lui une grâce de protection pour les situations de danger et de malheur.

Il en va de même dans la 2^e partie du texte. Au verset 10, le malheur et le danger sont contrebalancés par l'affirmation que ces réalités craintes ne pourront ni toucher ni approcher de celui qu'elles menacent car, peut-on ajouter, il y a en Dieu une offre bienfaisante comparable à ce qu'on reçoit de vivre à l'abri et à l'ombre. Les versets 11 et 12 parlent du pied qui peut heurter les pierres, mais également des anges à qui Dieu donne la mission de garder et de porter celui qui risque de chuter du fait des pierres placées sur son chemin. Le sentiment de terreur que suscitent les quatre figures animales est également inséparable de l'affirmation que ces forces seront piétinées et écrasées. Les situations d'affrontement sont rapportées à l'offre d'une proximité, et la poétique de sécurité à des situation de danger.

L'acte rituel du répons

L'OLM ajoute à la péricope psalmique ainsi organisée un répons dont le matériau vient des derniers versets du groupe retenu pour la liturgie (Ps90, 14-15ab). À cet endroit, le locuteur qui avait la parole, ou qui prêtait ses mots-image aux fidèles rassemblés dans la liturgie, cède la place à Dieu-qui-parle en personne. Or dans le Ps90 tout est visiblement construit jusqu'au verset 13 en vue de la signature attestatrice que lui apporterait finalement la parole divine des versets 14-16. On a en effet une déclaration qui garantit l'offre de communion cachée dans les différents énoncés métaphoriques croisés les uns avec les autres. Pour saisir la valeur rituelle que le répons souligne dans la péricope liturgique, il faut donc le faire en examinant la continuité que la finale de la péricope entretient avec le reste de son texte.

A la toute fin de la péricope on retrouve d'abord le fameux croisement des poétiques de la protection et du danger qui la structure de part en part : « Je suis avec lui dans son épreuve » (Ps90, 15b). Dieu déclare sa proximité en la rapportant à une situation d'affrontement. Les réserves de sens cachées dans le tissu métaphorique sont aussi reprises par un empilement de verbes actifs : « Je le délivre ; je le défends (...) il m'appelle, et moi, je lui répons. » (Ps90, 14b.15a) La proximité de Dieu est non seulement déclarée, mais elle est attachée à un agir avec lequel Dieu s'approche de son interlocuteur. Cet agir doit très probablement être rapporté à celui qui est caché dans l'expérience qu'on peut faire sous un abri, derrière un rempart, dans un refuge ou à l'ombre quand le danger et le malheur s'approchent.

L'oracle qui conclut la péricope psalmique installe surtout une importante liaison de causalité avec les cachettes métaphoriques des

deux premiers versets du psaume. Elle souligne combien ce que dit le locuteur est intérieur à l'agir divin et procède de lui. « Puisqu'il s'attache à moi », en se tenant sous l'abri et à l'ombre de ce que lui offre le Très Haut et le Tout Puissant (Ps90, 1), je suis pour lui celui dont il fait l'expérience enveloppante : « je le délivre, je le défends, il m'appelle et je lui réponds. » On entend de la même manière que l'agir divin est intérieur à la confession de foi avec laquelle le locuteur se tourne vers le Seigneur. Lorsqu'il dit « mon refuge, mon rempart, mon Dieu, dont je suis sûr ! » (Ps90, 2), c'est déjà dans ma propre vie qu'il est admis, « car il connaît mon nom ».

Pour faire un répons avec ces éléments, les artisans de l'OLM se sont tournés vers les tout derniers mots. Ils n'en ont pas fait un refrain, ni une antienne que les fidèles auraient pu s'approprier. Ils les ont transformés en prière. Le « je suis avec lui dans son épreuve » est devenu « sois avec moi, Seigneur, dans mon épreuve. » Cette opération éclaire bien le principe responsif que doit mettre en œuvre une liturgie de la parole, puisqu'il unit intimement ce qu'on reçoit par l'écoute et ce qu'on dit en réaction. Les fidèles demandent en effet que soit vraie pour eux l'offre de communion qui leur vient de la parole de Dieu. Ils ne sollicitent pas quelque chose d'hypothétique. Ils réagissent au débordement d'amour et à l'offre d'amitié avec lesquels Dieu vient à eux, et ils le font avec la possibilité qu'elle leur donne de le faire.

L'obstacle de la lecture évangélique

Il faut maintenant examiner ce principe responsif au regard de la consonance que les artisans de l'OLM ont voulu établir entre la péripécie psalmique et la lecture évangélique. Est-ce que l'agir des fidèles que doit permettre le psaume est renforcé ou coloré par le choix de mettre celui-ci en correspondance avec le récit lucanien des tentations de Jésus ? Certes, deux versets de la péripécie psalmique sont cités dans l'Évangile, mais cette correspondance de fait provoque d'abord une impression plus que défavorable. C'est en effet le diable qui prend dans sa bouche le psaume que l'OLM donne aux fidèles. Et le diable le fait pour « tenter » (Lc4, 2a), alors que c'est en vue de renforcer dans l'épreuve que le psaume déroule ses énoncés métaphoriques. On est donc manifestement devant un abus d'usage.

Le diable se sert d'une première citation pour mettre Jésus au défi de faire quelque chose qui vérifiera sa puissance d'agir autonome, et donc le sortira de son être filial. « Le diable le conduisit à Jérusalem, il le plaça au sommet du Temple et lui dit : « Si tu es Fils de Dieu, d'ici

jette-toi en bas ; car il est écrit : "Il donnera pour toi, à ses anges, l'ordre de te garder." (Ps90, 11) » (Lc4, 9-10) Le travestissement est patent. Quand ce verset 11 du psaume est donné aux fidèles avant la lecture évangélique, il leur parle de la grâce de protection à partir de laquelle ils peuvent se tourner vers Dieu, et donc de la possibilité même de pouvoir lui parler en retour. Dans la bouche du diable, il flatte les rêves de toute-puissance narcissique, ce qui est l'exact inverse de tout ce que le psaume s'emploie à construire d'une vie avec Dieu.

La liturgie francophone renforce même la perception de cet usage pervers du psaume. Dans le récit des tentations de Jésus, on entend en effet le diable mettre le verbe de l'envoi en mission au futur, alors que dans la péricope psalmique, les fidèles ont entendu cet acte divin au présent. La péricope psalmique dit une offre actuelle qui dure et se maintient, c'est-à-dire un débordement de l'être-même de Dieu : « Il donne mission à ses anges de te garder. » Dans l'Évangile, le diable parle d'un agir de Dieu suscité par une circonstance qui en sera la cause : si tu te jettes en-bas, et tu peux le faire puisque tu es Fils de Dieu, alors il se résoudra à faire ce que tu l'obliges à faire : « il donnera pour toi mission à ses anges de te garder » (Lc4, 10)²⁷⁰. Rien ne reste de l'assurance qui précède et rend possible la communion.

Le diable se saisit encore d'une seconde citation prélevée sur le Ps90 pour suggérer à Jésus de mettre Dieu au défi. « [Il est écrit : [les anges] te porteront sur leurs mains, de peur que ton pied ne heurte une pierre (Ps90, 12). » (Lc4, 11) Cette fois, le verbe est au futur, dans la péricope psalmique comme dans le récit des tentations de Jésus. Mais la poétique de la sécurité que le verset cité cache dans son énoncé métaphorique est gravement malmenée. Avant la lecture évangélique, la pierre est un des mots-image qui parle aux fidèles du danger et du malheur qui peut faire irruption, et la mission des anges est une métaphore de la grâce de protection qui est en Dieu pour risquer cet affrontement. Dans la lecture évangélique, c'est le psaume lui-même qui devient une pierre d'achoppement et un vecteur de danger.

Le transfert christologique du répons

Il faut clairement abandonner l'idée que l'accord harmonieux entre la péricope psalmique et la lecture évangélique vient de la

²⁷⁰ Dans la liturgie en latin, ce jeu avec le temps des verbes n'apparaît pas, car la version latine du Ps90 met déjà le verbe au futur : *Angelis suis mandabit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis* (Ps90, 11).

correspondance qu'installent les deux citations du Ps90. On peut en revanche envisager l'idée que le psaume est donné aux fidèles pour les rapprocher de Jésus en situation d'affrontement. Il faut pour cela renoncer à se focaliser sur le passif du verbe « tenter ». Certes Luc affirme d'emblée que Jésus fut mis à l'épreuve par le diable (Lc4, 2a), et il donne de la consistance à cette situation de tentation en énumérant les suggestions toxiques avec lesquelles le diable cherche à s'insinuer dans l'être filial de Jésus pour le réduire à néant. Mais d'autres indices suggèrent la réalité d'un affrontement parole contre parole qui a plutôt la tonalité des controverses.

L'endroit où interviennent les deux citations toxiques du Ps90 en offre un témoignage intéressant. On y entend bien la suggestion tentatrice faite à Jésus d'instrumentaliser son être de Fils à son propre profit, mais la scène visualise surtout l'opposition entre deux arguments scripturaires. Jésus oppose en effet au diable un commandement venu du livre du Deutéronome : « Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu. » (Dt6, 16^{LXX}). Les exégètes disent que Jésus assume ainsi l'expérience relationnelle difficile que le peuple hébreu entretenait avec Dieu dans le désert, quand il eut faim et soif et se rebella contre Moïse. Il oppose au diable qui lui suggère de mettre Dieu au défi le commandement en fonction duquel le peuple hébreu n'avait justement pas réussi à vivre avec Dieu.

Mais Luc fait regarder Jésus avec un verbe qui oriente autrement le regard. On le voit d'abord citer le commandement ancien dans la version grecque où il est à la 2^e personne du singulier. Plus qu'à une règle de vie énoncée de manière générale et collective, Jésus renvoie à l'espace relationnel entre Dieu qui dit « tu » et un interlocuteur qui y puise son « je ». D'ailleurs Jésus ne répond pas au diable en se référant comme lui à ce qui est écrit. Il oppose au tentateur ce qui « est dit ». *Eirètai* (Lc4, 12). Et c'est de cette parole adressée qu'il fait sa réponse. Sa réponse n'est pas une réponse de dialogue avec le diable, mais une réponse de communion en Dieu. Il ne répond pas en s'appropriant quelque chose de la parole de Dieu. Il répond en Fils qu'il est, à partir de l'intimité de vie qu'il partage avec Dieu.

La correspondance avec la péricope psalmique s'impose alors d'elle-même sans difficulté. On voit en effet Jésus qui affronte le danger dans la grâce de la communion qu'avant la lecture évangélique le Ps90 dit que Dieu offre pour cela. Or dans la liturgie, la péricope psalmique est placée à cet endroit pour permettre aux fidèles d'entrer dans cette vie en relation avec Dieu. La lecture évangélique peut donc leur

apprendre à reporter sur Jésus ce que le premier verset du Ps90 les invite à dire devant le Très Haut et le Tout Puissant. Avec la confession de foi que le verset 2 du psaume les aide à prononcer, ils peuvent même reconnaître en Jésus celui qui peut fonder la vie avec Dieu, parce qu'il donne corps à la communion de vie que la péricope psalmique ne cesse d'évoquer.

Ce transfert du psaume sur la personne de Jésus est évident dans la liturgie en langue latine car elle fait usage d'une version établie à partir du psautier grec où le psaume ne donne pas la parole à un locuteur. Il désigne quelqu'un qu'on peut regarder devant soi, à la manière des fidèles que l'Évangile du 1^{er} dimanche de Carême en année C convoque devant la figure lucanienne de Jésus combattant au désert. Ils voient « celui qui habite dans la protection du Très-Haut et demeure sous l'ombre du Tout-Puissant ». Et ils peuvent se tourner vers Dieu avec lui et à partir de lui qui le premier dit : « Mon refuge et ma force, mon Dieu, j'espérerai en lui. » *Qui habitat in protectione altissimi, sub umbra Omnipotentis commorabitur dicet Domino : Refugium meum et fortitudo mea, Deus meus, sperabo in eum* (Ps90, 1-2).

Si le schéma biblique organisé par l'OLM pour le 1^{er} dimanche de Carême en année C encourage les fidèles à regarder en Jésus la communion de vie cachée dans les mots-image du psaume, alors ils peuvent aussi s'autoriser à adresser à Jésus le répons ajouté au psaume. Certes il a été élaboré pour être adressé à Dieu. Mais on peut aussi le dire tourné vers Celui que le portail de la cathédrale d'Amiens montre en train d'écraser le lion et le dragon et de bénir l'humanité dans l'éternelle actualité de sa condition de ressuscité. Les *Praenotanda* de l'OLM n'invitent pas à autre chose. « Les fidèles participent d'autant mieux à l'action liturgique qu'ils s'efforcent plus intérieurement (...) d'être renforcés par l'attachement à la parole de Dieu lui-même qui a pris chair dans le Christ. »²⁷¹

Mise en œuvre responsoriale

Les *Praenotanda* de l'OLM ne parlent pas explicitement d'un principe responsif attaché à la péricope psalmique, ni dans le registre d'un engagement dans le dialogue, ni dans celui d'une réponse de communion. Ils se contentent de poser la règle très générale que le

²⁷¹ PGLR n. 6. C'est nous qui traduisons.

psaume « fait partie intégrante de la liturgie de la Parole »²⁷². En revanche ils utilisent couramment l'adjectif « responsorial » pour qualifier la mise en œuvre concrète du dispositif, c'est-à-dire son mode d'exécution. Dans la PGLR, le psaume est dit « responsorial » à cause de la régulière alternance que la célébration installe entre le texte de la péricope et son répons. « Le psalmiste, ou chantre du psaume, proclame les versets, et l'assemblée tout entière participe par un répons. »²⁷³

Les *Praenotanda* de l'OLM encouragent la mise en œuvre de cette alternance par le mode spécifique du chant. « Le psaume qui suit la première lecture a une grande importance parmi les chants » y lit-on²⁷⁴, à l'instar de ce que disent aussi les *Praenotanda* du Missel romain lorsqu'ils disent que c'est comme chant que le psaume représente un haut degré de participation active et consciente à l'action liturgique. Mais dans la PGLR, c'est à nouveau l'adjectif « responsorial » qui est décisif, car il définit justement la manière de s'engager dans ce haut degré de participation. On lit que « la forme responsoriale [du chant] est préférable dans la mesure du possible »²⁷⁵ et qu'on doit préférer ce *modus responsoralis*²⁷⁶ où le chant du répons dans la nef alterne avec le chant de la péricope à l'ambon.

Dans les discussions qui devaient aboutir à l'OLM, on avait fait valoir un autre point de vue. On pensait que le psaume pouvait constituer une lecture, sa particularité étant de « faire charnière » entre l'Ancien et le Nouveau Testament²⁷⁷. Cette position pouvait facilement se réclamer de l'usage antique. « Nous avons écouté l'apôtre, nous avons écouté le psaume, nous avons écouté l'Évangile, dit saint Augustin. Toutes ces divines lectures consonnaient pour nous exhorter à placer notre espérance non pas en nous-mêmes, mais en notre Seigneur. »²⁷⁸ Augustin fait du psaume une étape dans l'ordre traditionnel des lectures qui va de l'Ancien Testament au Nouveau, en

²⁷² PGLR n. 19.

²⁷³ Dans la version française de la PGLR le terme *responsum* a malheureusement été traduit par le mot « refrain » (PGLR n. 20).

²⁷⁴ PGLR n. 89.

²⁷⁵ PGLR n. 20.

²⁷⁶ PGLR n. 56.

²⁷⁷ E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung*, p. 323.

²⁷⁸ AUGUSTIN, Sermon 165, n. 1, in *Sermones ad populum*, Patrologie latine tome 38, col. 902.

rappelant que ce chemin scripturaire a son centre dans la personne du Christ.

La pratique actuelle de l'Église est différente. Non seulement la position défendue dans le *Coetus* n'a pas prévalu, mais la PGLR demande qu'on distingue soigneusement les lectures qu'on écoute et le psaume qu'on chante. « Le psaume responsorial est normalement chanté », lit-on. *De more cantu proferatur*²⁷⁹, c'est-à-dire selon la coutume de chaque culture. Mais où donc se trouve la continuité entre le principe responsif qui commande l'usage du psaume dans une liturgie de la parole et sa qualité de texte biblique chanté ? La question se pose d'autant plus que les *Praenotanda* de l'OLM signalent aussi la possibilité de ne pas chanter le psaume, ou s'il est chanté, de ne pas mettre en œuvre le dispositif de manière responsoriale. Le paradoxe est tel qu'on ne peut pas l'ignorer.

La ministérialité du chant

La PGLR envisage en fait deux cas de figure : soit le psaume est chanté « par tous ensemble », soit il est chanté « par le psalmiste seul, tandis que l'assemblée se contente d'écouter »²⁸⁰. Dans le premier cas de figure, les fidèles n'écoutent pas parce qu'eux-mêmes chantent la péricope dans la nef. Dans le second cas de figure, les fidèles écoutent en raison de l'alternance qui doit exister entre la nef et l'ambon : ceux qui chantent le répons ne chantent pas aussi la péricope, et celui qui chante la péricope ne chante pas aussi le répons, conformément à une règle conciliaire qu'il est toujours utile de rappeler : « Dans les célébrations liturgiques, chacun, ministre ou fidèle, en s'acquittant de sa fonction, fera seulement et totalement ce qui lui revient en vertu de la nature de la chose et des normes liturgiques. »²⁸¹

La surprise de premier abord étant résolue, il reste le fond de l'affaire. Pendant que quelqu'un chante la péricope à l'ambon, les fidèles dans la nef écoutent. Mais ils n'écoutent pas comme on écoute la proclamation d'un texte, puisqu'ils écoutent le chant d'un texte. Mais cette distinction aussi ne suffit pas à clarifier ce qui est en jeu. Dans une célébration liturgique, les lectures peuvent en effet être chantées elles aussi, « selon le génie des diverses langues, à condition que le chant

²⁷⁹ *Id.*

²⁸⁰ PGLR n. 20.

²⁸¹ SC n. 28.

n'étouffe pas le texte, mais plutôt le mette en valeur »²⁸². Où se trouve alors la ligne de partage ? Les *Praenotanda* de l'OLM la signalent en insistant sur la ministérialité dont se réclame le Concile pour demander qu'on distingue la place et la fonction des uns et des autres dans la célébration d'une liturgie.

On lit dans la PGLR que le psaume et les lectures sont confiés à deux ministres distincts. Les lectures bibliques sont confiées à des « lecteurs », parmi lesquels le diacre quand il s'agit de l'Évangile. Le psaume est l'affaire des psalmistes (*psalmista* ou *cantor psalmi*). De la même façon qu'il faut « veiller à avoir des laïcs, spécialement capables, prêts à remplir le ministère de lecteur, même s'ils ne sont pas institués pour ce ministère »²⁸³, il « est très souhaitable d'avoir, dans chaque communauté d'Église, des laïcs doués dans l'art de la psalmodie »²⁸⁴. Le paysage commence à s'éclaircir. Mais il peut rester encore une idée assez simple : le ministre est différent parce qu'il n'est pas chargé de la même action ; l'un doit lire et l'autre doit chanter, et chacun doit avoir les compétences nécessaires pour faire ce qu'il doit faire.

Pour avancer dans la clarification, il faut revenir à une règle plus générale : un ministère n'est jamais requis pour une raison fonctionnelle seulement. Le lecteur n'est pas seulement utile à faire les lectures et le psalmiste n'est pas seulement utile à chanter le psaume. On parle de « ministère » à leur sujet parce que ce qu'ils font, si possible bien ou le mieux possible, ne leur appartient pas. Ils font quelque chose pour le bien de tous, en vertu du fait qu'on leur a confié d'en prendre soin. Par conséquent on ne peut pas dire que l'assemblée écoute passivement le chant du psalmiste à l'ambon. Elle écoute le psalmiste faire ce qui lui a été confié d'accomplir en son nom ou au moins à son bénéfice, car il s'agit de se laisser introduire dans l'espace relationnel pour l'ouverture duquel se chant est en usage.

La récitation du psaume

Qu'en est-il alors du cas de figure où le psaume n'est pas chanté du tout ? Pour traiter cette nouvelle difficulté, les *Praenotanda* de l'OLM font une distinction qui ne semble d'abord guère utile. « Si le psaume n'est pas chanté, disent-ils, il sera récité. » *Si non cantatu,*

²⁸² PGLR n. 14.

²⁸³ PGLR n. 52.

²⁸⁴ PGLR n. 56.

*recitetur*²⁸⁵. La difficulté est immédiate. Comme le verbe *recitare* signifie « lire à haute voix », ou « lire en public », on ne voit pas bien la différence qui permettrait de distinguer la mise en œuvre du psaume et la mise en œuvre des lectures. Il faut donc continuer à chercher. La PGLR ne poserait pas côte à côte l'acte de « lire » et l'acte de « réciter » s'il n'y avait pas lieu de les distinguer. Et s'il convient de les distinguer, c'est probablement en vertu d'un enjeu qui n'est pas le même dans les deux cas.

Au même endroit, la PGLR précise que la récitation du psaume doit être faite sur un mode approprié (*modo aptior*), et que celui-ci est constitué dès lors qu'il facilite l'intériorisation de la parole de Dieu. « Si le psaume n'est pas chanté, il sera récité de la manière la plus propice à la méditation de la parole de Dieu. » *Ad ipsam meditationem verbi Dei*²⁸⁶. A nouveau, la perspective semble clarifier la situation, mais elle ne le fait pas vraiment, car ce que la PGLR dit de la récitation, elle le dit aussi du chant : « Le chant du psaume, ou seulement du répons, aide beaucoup à saisir le sens spirituel du psaume et en favorise la méditation. ». *Ut meditatio foveatur*²⁸⁷. Il y a aussi l'affirmation générale selon laquelle le psaume « a une grande importance liturgique et pastorale, car il favorise la méditation de la parole de Dieu »²⁸⁸.

On peut d'abord objecter que les lectures aussi ne sont pas proclamées pour rester extérieures à ceux qui les écoutent. Mais pour les lectures, c'est l'homélie qui doit aider à l'intériorisation. C'est là, dit le Concile, que les textes qu'on écoute sont « déployés » dans leur retentissement pour les fidèles. *Lectiones in homilia explicantur*²⁸⁹. Avec la péricope psalmique, l'enjeu est différent. Si elle n'est pas chantée, elle doit être récitée de telle manière que l'assemblée puisse suffisamment l'intérioriser pour pouvoir rituellement agir avec ce qu'elle reçoit dans le texte qu'elle récite. Les *Praenotanda* de l'OLM s'en expliquent en demandant que « les fidèles [soient] constamment instruits quant à la manière de recueillir en soi la parole que Dieu

²⁸⁵ PGLR n. 22.

²⁸⁶ *Id.*

²⁸⁷ PGLR n. 21.

²⁸⁸ PGMR n. 61

²⁸⁹ SC n. 24.

prononce dans les psaumes en vue de retourner ces mêmes psaumes en prière ecclésiale »²⁹⁰.

Le texte latin des *Praenotanda* emploie ici le verbe *percipio*. Le sens qu'on lui attribue généralement correspond au mot français « appropriation » que les traducteurs du Concile ont également privilégié pour traduire le verbe latin *obsequor* au début de la Constitution *Dei Verbum*. Mais de la même manière qu'il aurait été préférable de rendre à cet endroit la nuance d'obéissance, il est préférable de rendre ici la nuance d'intériorisation. Il ne s'agit pas seulement de réciter le psaume de manière à le « faire sien ». Il s'agit de « recevoir en soi » ou de se laisser saisir par ce qu'on écoute en récitant, afin de se mettre dans les conditions de s'y laisser inviter et admettre, de la même manière que le Concile dit de l'obéissance aux Écritures qu'elle vérifie l'écoute religieuse de la parole de Dieu²⁹¹.

L'énigme reste entière quant à la manière de réaliser cela par une mise en œuvre adéquate. La PGLR énonce seulement la norme générale selon laquelle « les attitudes corporelles, les gestes et les paroles par lesquels s'exprime l'action liturgique et se manifeste la participation des fidèles reçoivent signification (...) de la parole de Dieu et de l'économie du salut à laquelle ils se réfèrent »²⁹². On a là sans doute le fondement du principe responsif que les artisans de l'OLM ont voulu inscrire dans toute liturgie de la parole avec la restauration du psaume responsorial : il ne peut pas rester un acte de parole extérieur aux fidèles car il est lui-même la parole de Dieu, mais c'est aussi un rite avec lequel ils peuvent agir dans la mesure où ils reçoivent de cette parole de Dieu la possibilité de le faire.

²⁹⁰ PGLR n. 19.

²⁹¹ Cf. DV n. 1.

²⁹² PGLR n. 6.

Chapitre 4

Le principe d'unité kérygmaticque

La lecture évangélique, la lecture vétérotestamentaire et le psaume responsorial constituent, à l'intérieur d'une même liturgie de la parole dominicale, une sorte d'enclos à l'intérieur duquel les textes se répondent. Parfois c'est parce qu'on les a fait se correspondre. Parfois ils se répondent du seul fait qu'on a choisi de les faire lire l'un avec l'autre. Quel que soit le versant à partir duquel on étudie ces dispositions, on les voit toujours accompagnées de procédures plus ou moins lourdes, destinées à en réussir la mise en œuvre. Ces interventions ne sont pas de même ampleur pour chacun des trois éléments bibliques concernés. Elles sont presque inexistantes pour l'Évangile alors qu'elles modifient l'approche des textes vétérotestamentaires. Mais tout concourt à créer une unité organique.

Quand on a pris la mesure de cela, on est d'autant plus surpris de constater le choix que firent les artisans de l'OLM avec l'autre lecture néotestamentaire appelée « lecture de l'apôtre » ou « épître ». Ils ont en effet décidé qu'elle n'aurait aucun lien volontaire avec les autres textes bibliques en usage au même moment. Cette option est formalisée dans les *Praenotanda* de l'OLM avec une affirmation qui révèle le renoncement à une option désirable : « La conception authentique de l'action liturgique répugne à une composition thématique qui a pour but de rendre plus facile l'instruction homilétique, car la liturgie est toujours célébration du mystère du Christ, et quand et elle emploie la parole de Dieu selon sa propre tradition, elle le fait sans être guidée seulement par des motifs rationnels et des considérations extérieures. »²⁹³

Alors qu'on aurait pu choisir d'unifier, on a renoncé aux fruits homilétiques qu'on aurait été en droit d'en attendre, et on a adopté pour l'épître le même mécanisme de lecture semi-continue qui permet déjà de déterminer la lecture évangélique pour le même dimanche. « Pour les dimanches du Temps ordinaire qui n'ont pas de caractère

²⁹³ PGLR n. 68. C'est nous qui traduisons.

particulier, les textes de l'Apôtre et de l'Évangile se présentent sous forme de lecture semi-continue.» Au même endroit, la version française des *Praenotanda* ajoute une glose qui est absente dans le texte latin qu'elle traduit : « On peut ainsi suivre dans son enchaînement la pensée de l'Apôtre dans son message à une Église donnée, ou les étapes de la vie du Seigneur telles que les présente un Évangile donné : Matthieu pendant l'année A, Mc pendant l'année B, Lc pendant l'année C. »²⁹⁴

Trente ans après cette décision, Adrien Nocent a écrit qu'elle a été la conséquence d'une sorte d'emballage à l'intérieur du *Coetus*. « Frappé par l'importance de donner aux fidèles une lecture suivie des textes de l'Écriture, - cela venait d'être décidé pour les synoptiques-, on suggéra de faire la même chose pour les lettres. »²⁹⁵ Dix ans plus tôt, il avait déjà proposé la même analyse de la situation : « Puisque les évangiles étaient lus en lecture quasi-continue, donnant ainsi aux fidèles la possibilité de mieux connaître leur texte caractéristique, n'était-il pas indiqué de faire la même chose pour les lettres apostoliques ? Cette solution fut adoptée pour les dimanches ordinaires. »²⁹⁶ L'auteur qui fait état de cette décision en a en fait été déçu, car l'autre hypothèse était pour lui beaucoup plus désirable.

Aujourd'hui encore, les esprits continuent d'être partagés. Que la lecture de l'apôtre n'ait pas été choisie en fonction des autres textes bibliques est un problème pour ceux qui rêvent d'avoir une liturgie de la parole totalement enclose dans les correspondances provoquées par la réunion de textes bibliques soigneusement choisis à cet effet. Ceux qui sont gênés de voir l'Église constamment intervenir dans les textes pour les ajuster à un but liturgique estiment au contraire qu'on a pris une heureuse décision en choisissant de ne pas le faire. Cette discussion n'est pas un « petit » débat, car il en va du modèle dont dépend la pratique conciliaire elle-même : une écoute religieuse de la parole de Dieu doit être vérifiée par la soumission aux textes bibliques dans laquelle elle est communiquée²⁹⁷.

Personne ne peut dire que l'enclos herméneutique ne procède pas d'une lecture sérieuse des textes bibliques. Mais on ne peut pas

²⁹⁴ PGLR n. 67.

²⁹⁵ A. NOCENT, *Le renouveau liturgique*, pp. 21-22.

²⁹⁶ A. NOCENT, *La Parole de Dieu et Vatican II*, p. 142.

²⁹⁷ Cf. DV n. 1.

vraiment dire qu'elle montre de la part de l'Église l'exercice d'une écoute religieuse, car la pratique d'harmonisation ou de congruence a toutes les caractéristiques d'une intervention volontaire. Elle laisse le sentiment que l'Église tire les Écritures à elle, sans s'y soumettre vraiment, puisqu'elle met au premier rang un certain esprit de système avec lequel elle propose les textes bibliques. Mais le débat peut aussi être posé dans le sens inverse : si le choix dont procède l'insertion d'une épître amoindrit la volonté d'intégration, que reste-t-il de la capacité pour un *quasi* corps étranger de peser sur l'action liturgique dans laquelle il est inséré ?

Dans ses normes, la Constitution conciliaire sur la sainte liturgie dit que l'importance liturgique des Écritures est une importance d'influence²⁹⁸. Or elles ne peuvent pas exercer cette influence si elles restent en marge de l'action à l'intérieur de laquelle on en fait usage. En renonçant à boucler sur lui-même le programme de mises en correspondance, ne s'est-on donc pas interdit de voir la lecture de l'apôtre peser sur le dispositif avec sa contribution propre ? C'est à cette question que répond le principe d'unité kérygmaticque. Comme le principe responsif, il n'est pas mentionné tel quel dans les *Praenotanda* de l'OLM. Mais ce silence est cette fois justifié. Étant donné qu'on avait renoncé à la décision volontaire de créer une unité entre épître et Évangile, on n'avait pas à s'en expliquer.

L'exemple d'OLM 95

Pour commencer à élucider le principe d'unité kérygmaticque, il est prudent de passer par un cas de figure concret prélevé sur le répertoire de l'OLM. Il vaut en effet mieux construire une position théorique de cette manière-là, plutôt que de l'imaginer hors de toute référence concrète pour ensuite la vérifier dans des exemples. Ce sera le cas en convoquant à nouveau l'exemple du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B. Il a déjà servi à identifier la manière dont l'Église organise en enclos herméneutique le récit évangélique de la tempête apaisée dans l'Évangile de Marc, un extrait du discours que Dieu adresse à Job au chapitre 38 du livre éponyme, et une péricope psalmique découpée dans le Ps106. Il est assez logique de questionner

²⁹⁸ Cf. SC n. 24.

maintenant l'influence que l'autre lecture néotestamentaire y exerce ou non.

Le texte de l'épître affectée au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B est extrait de la 2^e lettre aux Corinthiens (2Co5, 14-17). Le passage n'a pas été choisi parce qu'on l'estimait intéressant pour cette célébration. Il a été déterminé par le programme de lecture semi-continue que l'OLM fait déjà débiter au 7^e dimanche de la même année du cycle dominical des lectures. Le passage sélectionné est donc affecté au 12^e dimanche de manière mécanique. D'ailleurs il n'y est pas question de tempête, ni d'un fort tourbillon de vent, ni de trouble intérieur, ni d'appel au secours comme dans les autres lectures, et on n'y retrouve pas non plus le motif de la maîtrise souveraine de la mer et du vent. La disparité littéraire avec le reste du formulaire biblique est donc évidente. Elle confirme bien qu'on a renoncé à la volonté de rapprochement dont ont fait preuve les artisans de l'OLM pour le reste des éléments bibliques.

Le lien avec Jésus mort

Quand on s'intéresse à la contribution propre que l'épître apporte à la célébration, en examinant son contenu spécifique et son langage propre, on voit l'essentiel se cristalliser dans une affirmation d'emblée répétée deux fois : « Christ est mort pour tous » (2Co5, 14-15). L'apôtre prêche la répercussion pour tous les hommes d'un événement qui a marqué le chemin personnel de Jésus dans l'humanité. Il dit qu'il y a un lien entre Jésus mort à Jérusalem et tous les autres vivants affrontés à la mort, et que ce lien transcende la distance entre l'aujourd'hui de ses lecteurs et le moment du temps historique où Jésus est effectivement mort : avec Jésus mort « tous ont passé par la mort. » (2Co5, 14b). C'est l'affirmation principale et essentielle que les fidèles entendent.

En vérité, l'apôtre ne se contente pas d'affirmer cela. Il souligne le poids d'importance que recèle cette annonce. « L'amour du Christ nous saisit », dit-il avant même de formuler le contenu de son annonce. *Hè agapè tou Christou sunechei hèmas* (2Co5, 14). L'apôtre ne rappelle pas ici l'amour que le Christ porte à tous les hommes, à la manière dont saint Jean le fait en disant que « Jésus, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'au bout » (Jn13, 1b). Il parle de l'amour que nous portons au Christ « quand nous pensons » à la conséquence pour nous de sa propre mort. On ne doit donc pas seulement prendre

note qu'un seul est mort pour tous, ni recevoir cela comme une simple information. Il s'agit de laisser l'amour nous saisir en l'écoutant.

Cette exhortation de l'apôtre a été mise en forme liturgique sans interventions notables sur le texte. La lecture a été proprement découpée dans le contexte dont on l'a extraite. Elle n'a pas été arrachée à des indications connexes qui auraient été nécessaires pour la comprendre. On a simplement ajouté une des formules introductives habituellement prévues par la PGLR. « Frères », commence à dire le lecteur à l'ambon, alors qu'on ne trouve pas cette adresse à l'endroit où le texte biblique a été découpé. Cet ajout a l'avantage de signaler aux fidèles la nature épistolaire du texte qu'ils écoutent. Il révèle surtout le but liturgique poursuivi par les artisans de l'OLM : ce que l'apôtre a écrit aux destinataires de sa lettre un jour, doit devenir une exhortation adressée aux fidèles dans l'actualité de la liturgie où on l'écoute.

Ce transfert est d'ailleurs grandement facilité par le fait que l'apôtre lui-même ne dit pas « vous » aux personnes auxquelles il s'adresse, mais « nous ». Il se compte lui-même parmi ceux à qui son exhortation est adressée. De ce fait, le « nous » de l'apôtre peut aussi devenir le « nous » que l'assemblée forme en célébrant la liturgie de ce 12^e dimanche. L'exhortation écrite à d'autres dans des circonstances lointaines dont sont éloignés les fidèles peut résonner dans l'aujourd'hui de sa proclamation. Mais, et là se trouve maintenant la question déterminante, si le texte de l'épître résonne dans l'aujourd'hui des fidèles rassemblés pour la liturgie dominicale, comment résonne-t-il dans les correspondances générées par l'enclos auquel il a été simplement juxtaposé ?

Un expérience symbolique de la mort

La proclamation de la lettre provoque un premier effet de sens qui modifie le rapport au récit dit de la tempête apaisée. Après l'exhortation de l'apôtre, on devient en effet sensible à un détail narratif qui n'impacterait pas autrement l'attention des auditeurs. Mais il faut commencer par dire que l'effet produit n'est pas perceptible du tout dans la traduction française à usage liturgique. On y entend que les disciples disent à Jésus : « Maître, nous sommes perdus ! » (Mc4, 38b) Or dans le texte grec de l'Évangile résonne autre chose : « Maître, nous périssons ! » *Apollumetha*. La traduction de la Néo vulgate en usage dans le lectionnaire en latin restitue bien cette expérience symbolique de la mort : « Maître, cela n'est-il pas important pour toi que nous périssons ? » *Magister, non ad te pertinet quia perimus ?*

Dans la liturgie en français, on entend les disciples crier un appel à l'aide qui est typique pour un récit de miracle. Dans ce schéma littéraire, tout commence en effet avec l'installation d'une situation précaire d'où jaillit un cri d'incapacité ; puis vient l'irruption d'un événement qui a la forme d'un acte de puissance ; et enfin une situation finale dit le dépassement de la situation initiale. En optant pour une traduction qui fait dire aux disciples « nous sommes perdus », la traduction française à usage liturgique est dans une logique où ce cri prépare l'évocation de l'acte de puissance avec lequel on verra Jésus annuler les effets menaçants de la tempête sur la barque. C'est logique aussi du fait que la lecture évangélique partage cela avec le discours de Job et la péricope psalmique tirée du Ps106.

Quand on vient d'écouter l'épître, on devient en revanche sensible au verbe que l'évangéliste a choisi pour mettre en mots le cri des disciples. Certes il peut avoir choisi le verbe *apollumi* pour faire dire aux disciples qu'ils étaient « perdus », tout comme le verbe *pereo* de la traduction latine actuelle peut désigner la position désespérée dans laquelle se trouve quelqu'un en péril. Les traducteurs de la Bible francophone à usage liturgique n'ont donc pas eu tort de traduire comme ils l'ont fait. Mais l'épître lue immédiatement avant insiste sur l'effet intégrateur de la mort de Jésus pour tout homme. On entend alors brusquement que les disciples se découvrent comme lui « mis à morts », en train de perdre la vie, à l'instar de ce que prêche l'apôtre quand il dit qu'avec Jésus mort « tous ont passé par la mort » (2Co5, 14).

On pourrait en conclure que l'ordre de succession qui fait aller de l'épître à l'Évangile permet de donner au cri de détresse des disciples un sens théologique, ou qu'il contribue en tout cas à la possibilité de l'interpréter avec une portée théologique. C'est l'inverse qui se produit en fait. Le langage théologique de l'apôtre est brusquement concrétisé par ce que l'évangéliste a valorisé dans sa narration. La lecture de l'apôtre n'ajoute rien à la lecture évangélique, mais le récit de la tempête apaisée confirme un lien secret avec la prédication de l'apôtre. Personne n'a voulu cela. Personne n'a décidé que l'organisation du formulaire devait en faire réussir la perception chez les fidèles. D'où vient alors cette unité de fait entre les deux lectures indépendantes l'une de l'autre ?

La correspondance secrète entre la prédication de l'épître et le récit de l'Évangile vient de ce que l'évangéliste raconte Jésus avec une intention kérygmatique. Les évangélistes ne racontent pas Jésus

comme un historien restituant la factualité de ce qui s'est effectivement passé un jour. Mais ils ne prêchent pas non plus comme les apôtres, puisqu'ils racontent. Leur intention narrative est inséparable d'une annonce qu'ils veulent projeter dans l'espace de leur lecteur. « Les premiers chrétiens, écrit Daniel Marguerat, la *Formgeschichte* nous l'a appris, n'avaient pas une mentalité d'archiviste, Ils ne collectionnaient pas simplement des souvenirs en vue d'embellir la mémoire de leur maître disparu. S'ils rappelaient ces gestes et ces paroles, c'est parce qu'ils y discernaient une vérité qui pouvait être vécue dans le présent. »²⁹⁹

La communion au Christ mort

La vérité que le récit dit de la tempête apaisée projette dans le présent des fidèles émerge encore avec un autre élément narratif que le texte de l'épître valorise. Pendant la traversée, Jésus « dormait sur le coussin à l'arrière » dit la traduction française à usage liturgique (Mc4, 38a). Le texte grec utilise une forme participiale du verbe dormir : « Lui était dans le pont arrière sur le coussin, dormant. »³⁰⁰ *Katheudôn*. On peut évidemment traduire que Jésus dormait dans le sens où il « était en train de dormir ». Les traducteurs de la Bible liturgique en français ont choisi cette option parce qu'ils comprenaient de manière chronologique la précision selon laquelle la traversée s'était produite « le soir venu » (Mc4, 35a). Le sommeil de Jésus était pour eux une manifestation de fatigue.

Mais l'état de sommeil est aussi dans le Nouveau Testament une figure métaphorique de la mort. Dans la 1^{ère} lettre aux Corinthiens par exemple, l'apôtre Paul parle de « ceux qui ont été endormis en Christ ». *Koimèthentes* (1Co15, 18). Immédiatement après, le même choix métaphorique se confirme avec l'affirmation que « Christ est relevé d'entre les morts, prémices de tous ceux qui sont dormant ». *Tôn kekoimenôn* (1Co15, 20). On peut de même se souvenir de la citation que la lettre aux Éphésiens prélève sur une très ancienne hymne présente dans la tradition orale : « Relève-toi, le dormant (*kateudôn*), et lève-toi d'entre les morts, et brillera sur toi le Christ. » (Eph5, 14) Le

²⁹⁹ D. MARGUERAT, *Le miracle au feu de la critique historique*, p. 542.

³⁰⁰ Les artisans de la traduction liturgique en français proposent de regarder Jésus qui dormait « à l'arrière ». Mais le texte grec ne dit pas exactement cela pour une raison aisément compréhensible : à l'arrière, c'est-à-dire sur le pont arrière, se tient celui qui manœuvre à la barre, et celui-là ne peut pas le faire « en dormant ». Jésus est « dormant dans l'arrière », dit Marc. Il est dans l'espace sous le pont arrière. *En tè prumnè*.

seul fait de dire qu'on se lève « d'entre les morts » suffit à identifier dans l'état de sommeil une figure de la mort.

Quand on adopte cette façon d'interpréter le sommeil de Jésus, le cri des disciples s'éclaire lui aussi. Marc les évoque certes en train de crier qu'ils « périssent », mais à l'instar de ce que l'épître du même dimanche dit avec un langage plus théologique, ce passage par la mort est inséparable de la mention que Jésus lui-même est dans la barque en état de mort. Le propos de l'apôtre prend de ce fait une densité supplémentaire : « Tous ont passé par la mort du fait que le Christ est mort. » Mais la précision au même endroit que « le Christ est mort pour tous » (2Co5, 14b) trouve aussi une mise en abîme saisissante dans la façon dont m'évangéliste raconte l'expérience des apôtres, car elle souligne l'effet intégrateur pour tous de ce que Jésus a vécu en passant lui-même par la mort.

Avec ce va et vient inattendu et enrichissant entre l'épître et l'Évangile prend alors aussi de l'importance la curieuse inversion de logique que l'évangéliste a imprimée au début de son récit, car on y trouve deux indications qui semblent s'exclurent mutuellement. Tout commence avec la mention que « ce jour-là, le soir venu, [Jésus] dit à ses disciples : Passons sur l'autre rive. » (Mc4, 35b). Or immédiatement après vient la mention contradictoire que « [les disciples] emmenèrent Jésus, comme il était, dans la barque » (Mc4, 36a). Ou bien c'est Jésus qui a l'initiative de la traversée ou ce sont les disciples. Or Marc a laissé ouvertes les deux perspectives enchaînées l'une à l'autre. Que cache cette double vision des choses volontairement inscrite dans le récit ?

Quel que soit l'angle sous lequel on envisage le début du récit, qu'on se place du côté de Jésus nommé en premier ou du côté des disciples nommés ensuite, on constate la volonté de lier l'apparente inaction de l'un à l'action des autres et vice versa. Si Jésus est actif, c'est seulement en vue d'emmener les disciples dans la réalité de sa mort et si les disciples sont actifs, c'est seulement parce qu'ils se laissent emmener dans la communion avec lui qui est mort. En écoutant la lecture évangélique de ce dimanche-là, les fidèles peuvent donc aisément souscrire à l'exhortation de l'apôtre qu'ils ont encore en mémoire puisqu'ils y trouvent une confirmation. Ils écoutent d'ailleurs une proclamation de la lecture évangélique qui les y encourage.

Vers une nouveauté de vie

Un troisième effet de sens se produit encore entre la lecture de l'apôtre et la lecture évangélique. Il vient du fait que l'un et l'autre texte lie la mort de Jésus à sa résurrection. Là encore, l'unité kérygmaticque repose sur un détail narratif qu'on peut lire à la fois de façon anecdotique et de manière symbolique. Du fait que Jésus dormait, dit la traduction française à usage liturgique, « les disciples le réveillent. » (Mc4, 38). On comprend que les disciples ont agi pour faire passer Jésus de l'état de sommeil à l'état de veille. Il le fallait évidemment pour qu'il devienne agissant. La suite est donc logique : « Réveillé, [Jésus] menaça le vent et dit à la mer : Silence, tais-toi ! » (Mc4, 39) Mais avec une telle perspective anecdotique, le récit se referme sur son genre littéraire de récit de miracle.

Si Jésus-dormant est une figure de Jésus mort, le fait qu'il soit réveillé devient une figure de sa résurrection, conformément à l'une des deux formes que le langage chrétien adopta pour dire cet événement. Dans le récit dit de la tempête apaisée on ne trouve pas le verbe *an-histèmi* avec lequel on a dit que Dieu a relevé Jésus d'entre les morts. On trouve en revanche le verbe *egeiro* que la 1^{ère} lettre aux Corinthiens affecte à Jésus en disant que « maintenant réveillé d'entre les morts (*egègertai ek nekrôn*) [il] est prémice de tous ceux dormant » (1Co15, 20)³⁰¹. Si on adopte cette densité symbolique du langage, on comprend que Marc annonce l'actualité avec laquelle Jésus est désormais agissant comme ressuscité, si bien que son agir puissant sur les eaux signifie sa puissance de vie au bénéfice de ceux qu'il a emmenés dans sa mort.

La 1^{ère} lettre aux Corinthiens développe cela dans une explicite affirmation théologique relative à la mort de Jésus : « Comme dans Adam tous meurent, ainsi aussi dans le Christ tous seront rendu vivants. » (1Co15, 22)³⁰² *Zôpoièthèsontai*. Au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B, la même prédication est formulée autrement : « Le Christ est mort pour tous, afin que les vivants n'aient plus leur vie centrée sur eux-mêmes, mais sur lui, qui est mort et ressuscité pour eux », si bien que « celui qui est dans le Christ est une créature nouvelle. Le monde ancien s'en est allé, un monde nouveau est déjà né » (2Co5, 15.17). Non seulement la communion au Christ mort change le

³⁰¹ La même désignation de la résurrection est aussi répétée en 1Co15, 14.17.

³⁰² C'est nous qui traduisons de manière littérale.

regard qu'on porte sur sa vie, mais c'est à partir de la résurrection de Jésus qu'on peut désormais regarder son existence.

Seule la configuration liturgique provoque cette fécondité herméneutique. L'enclos constitué par la lecture vétérotestamentaire, le psaume et la lecture évangélique a pu révéler une certaine volonté « stratégique » de produire un sens que l'Église aurait voulu faire adopter. Mais la juxtaposition des deux lectures néotestamentaires révèle l'Église en état de recevoir le sens qu'a produit « malgré elle » son choix de ne pas faire se correspondre les deux textes qu'elle a seulement voulu juxtaposer. « La célébration liturgique elle-même, qui trouve avant tout dans la parole de Dieu son appui et son soutien, devient un événement nouveau, disent les *Praenotanda* de l'OLM. Elle enrichit cette parole elle-même d'une signification et d'une efficacité nouvelles. »³⁰³

Une question de rapport au texte

Même si le cas de figure du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B est particulier évocateur pour l'idée d'unité kérygmatique, il est présomptueux de vouloir déduire une règle générale d'un exemple particulier. Au moment où paraissait la seconde édition typique de OLM, Michel Trimaille écrivait qu'il pouvait exister des rapprochements entre la lecture de l'apôtre et la lecture évangélique, mais que c'étaient alors des « cas de pur hasard »³⁰⁴. Pour avancer dans l'élucidation des effets de sens produits par la configuration liturgique, il faut donc quitter le terrain de l'observation concrète pour une réflexion de fond plus générale, car il s'agit de comprendre comment une interprétation nouvelle des textes bibliques peut être produite par la célébration de la liturgie.

Pour cela, il faut commencer par écarter l'idée assez répandue que la liturgie est le sujet actif de l'action interprétative. On a pris l'habitude de dire qu'il y aurait une herméneutique liturgique des Écritures. « La liturgie se fait l'interprète de l'Écriture » disait par exemple Paul de Clerck au Congrès que la *Societas liturgica* tint à Toronto en 1991³⁰⁵. Mais il revenait sur ses propos en 2001 en

³⁰³ PGLR n. 3.

³⁰⁴ M. TRIMAILLE, Les livres du Nouveau Testament. Deuxièmes lectures, LMD 166, (1986), p. 94.

³⁰⁵ P. DE CLERCK, Au commencement était le Verbe, p. 37.

examinant à nouveaux frais la question herméneutique dans les lectures de la messe. Il soulignait alors que l'interprétation et l'efficacité de la parole de Dieu dans la liturgie vient d'une confrontation obéissante au schéma scripturaire qui la produit³⁰⁶. C'est bien la célébration liturgique qui produit des effets de sens, mais elle les produit seulement du fait que ce sont les textes bibliques eux-mêmes qui les génèrent.

On peut explorer ce constat en reprenant l'argumentation conciliaire consacrée à la pratique interprétative des textes bibliques. On la trouve à la fin d'un paragraphe surtout consacré à la nature humano-divine des écrits bibliques. C'est par des paroles humaines que Dieu a voulu parler, dit le Concile, et c'est la parole de Dieu lui-même qui est communiquée par ces paroles humaines. Pour interpréter un texte biblique, il faut donc « chercher avec attention ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de montrer par leurs paroles »³⁰⁷. Mais l'enseignement conciliaire ajoute alors l'objection d'un *sed*. Tout ce qui vient d'être dit est important, « *cependant*, la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger » lit-on dans la traduction française.

Le paragraphe précédent a déjà dit que les textes bibliques ont été « rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint et [ont] Dieu pour auteur »³⁰⁸. Il s'agissait alors de garantir leur véracité, avec les boursouflures d'une insistance au moins comparable à celle avec laquelle le Concile rappelle l'historicité des Évangiles. « Puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut. » *Firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt*³⁰⁹. Or, au paragraphe suivant, le raisonnement change. Cette fois, la doctrine de l'inspiration est avancée pour fonder l'interprétation des textes bibliques.

³⁰⁶ P. DE CLERCK, La liturgie interprète des Écritures II. Réaction d'un auditeur catholique, Conférences Saint Serge, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » 119, Rome, Edizione liturgica, 2003, pp. 277-278.

³⁰⁷ DV n. 12.

³⁰⁸ DV n. 11.

³⁰⁹ *Id.*

On a longtemps peu fait cas de cette relation entre doctrine de l'inspiration et tâche herméneutique, tant on était comme ébloui par l'importance que le texte conciliaire donne à l'*intentio auctoris*. Il faut dire aussi que l'objection a été ajoutée à la Constitution *Dei Verbum* à la toute fin des discussions conciliaires seulement, en octobre 1965. Henri de Lubac est probablement un des premiers à s'être saisi de la question. Il le fait en assumant les deux lignes en fonction desquelles doit se concevoir l'interprétation d'un texte biblique : « Il faut d'abord, par une étude menée selon les normes scientifiques, cerner autant que possible l'intention de chacun des auteurs humains, écrit-il, puis, en vue d'en pénétrer plus profondément le sens, la lire et l'interpréter tout entière "à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger". »³¹⁰

Henri de Lubac cite ainsi la traduction francophone du texte conciliaire. Elle suggère l'idée que Dieu apporte à l'interprète de la Bible le secours d'un « éclairage ». C'est l'enseignement magistériel hérité du pape Léon XIII. Dans son encyclique *Providentissimus Deus*, il avait déclaré que « pour comprendre et exposer [les vérités que contiennent les livres saints dictés par l'Esprit saint] nous avons toujours besoin de l'assistance de ce même Esprit, c'est-à-dire de sa lumière et de sa grâce. »³¹¹ La Commission biblique pontificale consacra encore trente ans plus tard cette compréhension : « Le même Esprit Saint qui a poussé les auteurs du Nouveau Testament à mettre par écrit le message du salut apporte également à l'Église une assistance continue pour l'interprétation des écrits inspirés. »³¹²

Mais dans sa version originelle en latin, la Constitution *Dei Verbum* ne s'exprime pas ainsi. Elle dit que la Bible doit être lue et interprétée « dans le même Esprit où elle fut écrite ». *Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda*. Ignace de la Potterie fait de cette affirmation une analyse grammaticale approfondie pour en dégager le sens précis. « Le rôle de l'Esprit est indiqué par un ablatif latin. Quelle sorte d'ablatif avons-nous là ? (...) Une seule réponse nous semble possible. [Ce] n'est pas un ablatif de lieu (...), mais un ablatif de manière, avec une nuance de cause (puisque

³¹⁰ H. DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier, 1966, p. 9.

³¹¹ LEON XIII, Lettre encyclique *Providentissimus Deus*, Paris, Librairie Ch. Poussielgue, 1893, p. 11.

³¹² *L'interprétation de la Bible*, p. 69.

l'Esprit est un être personnel). »³¹³ Il faut donc entendre que l'Église n'est pas seulement assistée par l'Esprit saint dans son effort d'interprétation, mais qu'elle doit se mettre en situation de recevoir des Écritures un sens que Dieu lui-même lui dévoile en agissant par son Esprit saint.

Il serait incomplet de penser que l'interprétation est un processus d'appropriation sous mode assisté. Elle est aussi le lieu d'expérience pour des possibilités de sens que produit l'Esprit Saint en celui qui se confronte au monde du texte. « Ce contact est plus important que tout savoir d'expertise, écrit Norbert Baumert, parce que le fait central est ici l'agir de Dieu. »³¹⁴ C'est cette règle que les *Praenotanda* de l'OLM appliquent aussi à la liturgie. « La parole de Dieu proclamée sans cesse dans la liturgie est toujours vivante et efficace par la puissance de l'Esprit Saint, disent-ils, et elle manifeste l'amour agissant du Père, inépuisable dans son efficacité à l'égard des hommes. »³¹⁵ Si l'Église avait totalement harmonisé une liturgie de la parole, elle cesserait de lire la Bible en se prêtant à la fécondité que l'Esprit génère en elle.

Le pape Benoît XVI est revenu sur ce transfert liturgique d'une règle qui n'est pas liturgique à l'origine. Il a souligné « l'importance du témoignage que nous trouvons, à propos de la relation entre l'Esprit Saint et l'Écriture, dans les textes liturgiques, où la Parole de Dieu est proclamée, écoutée et expliquée aux fidèles »³¹⁶. Pour l'établir, il se saisit d'exemples puisés dans la pratique liturgique, rappelant que la proclamation liturgique des textes bibliques était parfois préparée par une invocation de l'Esprit saint. « D'anciennes prières, sous forme d'épicleses, invoquent l'Esprit avant la proclamation des lectures : "Envoie ton Esprit Saint Paraclet dans nos âmes et fais-nous comprendre les Écritures qu'il a inspirées ; et concède-moi de les interpréter de manière digne, pour que les fidèles ici réunis en tirent avantage". »³¹⁷

³¹³ I. DE LA POTTERIE, L'interprétation de la sainte Écriture dans l'Esprit où elle a été écrite (DV12, 3), in R. Latourelle (Dir.), Vatican II : bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987), Coll. Recherches nouvelle série15, Montreal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1988, p. 259.

³¹⁴ N. BAUMERT, Zu biblischer Hermeneutik, p. 281.

³¹⁵ PGLR n. 4.

³¹⁶ VD n. 16.

³¹⁷ *Id.*

Le choix que firent les artisans de l'OLM avec la lecture de l'apôtre doit être apprécié à cette même profondeur « spirituelle », même si Benoît XVI ne parle pas d'une unité kérygmatique qui relie les lectures néotestamentaires. Il cite seulement la norme de la PGLR en écrivant que « l'Église a toujours été consciente que durant l'action liturgique, la Parole de Dieu est accompagnée par l'action intime de l'Esprit Saint qui la rend efficace dans les cœurs des fidèles »³¹⁸. On n'est pas loin de ce que disent encore ailleurs les *Praenotanda* de l'OLM : « L'œuvre de l'Esprit ne devance, n'accompagne ni ne suit seulement toute l'action liturgique. Elle enrichit (*suggerit*) aussi dans le cœur de chacun ce qui, dans la proclamation de la parole de Dieu, est prononcé pour l'assemblée des fidèles dans son ensemble. »³¹⁹

Un principe exégétique

Pour scruter de plus près encore ce que produit la juxtaposition des deux lectures néotestamentaires dans une même liturgie de la parole dominicale, on peut interroger l'exégète allemand Heinz Schürmann. Comme Adrien Nocent, le professeur spécialiste du Nouveau Testament souhaitait « un accord cohérent, une consonance, une harmonie symphonique entre les lectures, une harmonisation thématique, une correspondance »³²⁰. Mais dans un écrit publié en 1997, il précisait sa pensée : « Une liturgie de la parole eucharistique n'est pas complète avec sa proclamation de l'Évangile, si celle-ci n'a pas une lettre consonante »³²¹. C'est l'unité du Nouveau Testament qui est décisif, plus sans doute que l'harmonie entre les deux Testaments.

L'argumentation de Heinz Schürmann est exégétique. Pour lui, les Évangiles et les écrits des apôtres sont les deux versants d'un même geste d'annonce. Dans une étude consacrée aux dimanches du temps ordinaire, il écrit ceci : « Les quatre écrits évangéliques portent de part en part la marque du kérygme apostolique, si bien qu'il revient à la

³¹⁸ VD n. 52.

³¹⁹ PGLR n. 9. C'est nous qui traduisons à partir du latin.

³²⁰ H. SCHÜRMAN, Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum OLM, in K. Backhaus-G. Untergassmair, Schrift und Tradition, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1996, p. 397.

³²¹ Cité dans G. GAFUS, Das Alte Testament in der Perikopenordnung, Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen, Europäische Hochschulschriften 687, Frankfurt, Peter Lang-Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2000, p. 152.

lecture apostolique de déverrouiller (*aufschliessen*) l'Évangile, car la prédication apostolique a interprété les paroles et les actes du Seigneur, et cette interprétation du fait christique est attestée, présentée et mise en forme kérygmatique dans les quatre Évangiles »³²², si bien que « on ne peut entièrement comprendre les Évangiles qu'à partir du kérygme apostolique, et on ne peut pas comprendre les écrits apostoliques sans l'attestation normative qu'apporte l'Évangile »³²³.

L'intention kérygmatique commune aux Évangiles et aux écrits des apôtres a été revisitée plus récemment par Martin Hengel, dans un ouvrage consacré à la continuité entre la prédication paulinienne et les Évangiles. La prédication de l'apôtre dit-il, « contient, avec une extrême brièveté et dans la forme d'une catéchèse ou d'une confession de foi, un fait qu'on devait raconter si on voulait qu'il soit compréhensible pour les auditeurs. Mais ce fait était en même temps théologiquement interprété dans sa valeur fondatrice pour la foi, si bien que la chose racontée et l'interprétation théologique forment ensemble une indissociable unité »³²⁴. Cinquante ans plus tôt Heinz Schürmann aurait parlé d'un *Christusereignis* (l'événement que le Christ a été dans l'histoire des hommes) indissociable de la *Christuswirklichkeit* (la réalité qui se tient dans le Christ),

C'est en tout cas lui qui a introduit dans la discussion le mot complexe de *Verkündigungseinheit* qu'on traduit en français par « unité kérygmatique ». Il entretient malheureusement à ce sujet une certaine ambiguïté. Parfois il en parle à propos d'une correspondance thématique entre la lecture de l'apôtre et l'Évangile. Parfois il nomme la complémentarité d'intention qu'il y a entre l'écriture narrative des Évangiles et l'écriture discursive des lettres apostoliques. Il dit aussi qu'il y a des configurations où l'épître « converge » avec l'Évangile sans être « consonante » avec lui. Ce qu'il faut techniquement entendre par « unité kérygmatique » est donc assez difficile à établir avec précision et on doit l'examiner plus avant.

³²² H. SCHÜRMAN, *Konsonante Episteln*, p. 396.

³²³ Cité dans Georg GAFUS, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung*, p. 152.

³²⁴ M. HENGEL, *Die vier Evangelien*, pp. 245-246.

L'exemple emblématique d'OLM 41

Un cas de figure concret s'avèrera de nouveau utile pour cela. C'est le troisième qui pour cet ouvrage sera prélevé sur le répertoire des célébrations liées à un temps liturgique particulier. Ce choix est la conséquence de la décision que les artisans de l'OLM ont prise d'installer une « relation d'un autre genre » que la composition harmonique entre les lectures vétérotestamentaire et évangélique en Avent et en Carême tout particulièrement. Cette option offre en effet la chance de pouvoir différencier l'unification volontaire que la version française de la PGLR appelle alors « thématique », et l'unité kérygmatique que Schürmann dit réunir les Évangiles et les écrits apostoliques. Cette chance est même singulièrement augmentée quand on décide de se pencher sur la liturgie de la Veillée pascale.

Cette célébration est hors normes par ses dimensions, car son déroulement est censé recouvrir une nuit entière. « La Vigile pascale doit se célébrer entièrement de nuit, dit le Missel romain. Elle ne peut commencer avant la tombée de la nuit, et elle doit être achevée avant l'aube du dimanche. »³²⁵ La liturgie de la nuit pascale est également exceptionnelle par sa charge rituelle, puisqu'elle intègre à son déroulement la célébration des trois sacrements de l'Initiation chrétienne. Elle l'est enfin par la particulière richesse et diversité des matériaux bibliques avec lesquels on a composé sa liturgie de la parole. « En cette Vigile qui est "la mère de toutes les Vigiles" sont proposées neuf lectures, dit toujours le Missel romain, à savoir sept de l'Ancien Testament et deux du Nouveau (l'épître et l'évangile). »³²⁶

Parce que cette configuration doit être adaptée aux possibilités d'attention qu'on peut attribuer aux fidèles, faculté est laissée aux pasteurs de réduire le nombre des lectures vétérotestamentaires, même si le Missel romain dit qu'il faut « respecter toujours la règle selon laquelle la Parole de Dieu constitue un élément fondamental de la Vigile dans la nuit de Pâques »³²⁷. La PGLR nomme donc une limite à ne pas franchir. « On doit lire au moins trois [lectures d'Ancien Testament], à la rigueur deux, dont obligatoirement le passage de la mer Rouge. »³²⁸ Le Missel romain dit de même, mais en intégrant le

³²⁵ MR³ p. 206, n. 3.

³²⁶ MR³ p. 221 n. 20.

³²⁷ *Id.*

³²⁸ PGLR n. 99.

principe responsif. « On fera au moins trois lectures de l'Ancien Testament, tirées de la Loi et des Prophètes, et l'on chantera leurs psaumes responsoriaux respectifs. »³²⁹

La célébration de la nuit pascale est surtout intéressante ici par la façon dont on a disposé ces riches matériaux scripturaires les uns par rapport aux autres. C'est en effet la seule liturgie pour laquelle on a isolé les éléments néotestamentaires des vétérotestamentaires. Dans la liturgie de la parole d'un dimanche en temps ordinaire, on suit l'ordre traditionnel qui va de l'Ancien Testament au Nouveau : d'abord une 1^{ère} lecture tirée de l'Ancien Testament (sauf en temps pascal), puis une péricope psalmique, et enfin une lecture de l'apôtre. Dans la nuit pascale, les éléments vétérotestamentaires sont séparés des deux lectures du Nouveau Testament par le chant du Gloire à Dieu et l'oraison d'ouverture appelée collecte. On a donc un cas presque clinique pour examiner la juxtaposition de l'épître et de l'Évangile.

Cette mise à part de l'épître et de l'Évangile a aussi l'avantage de dissocier leur relation mutuelle des discussions relatives aux relations entre Ancien et Nouveau Testament. Ce sont en effet les oraisons associées aux différentes péricopes psalmiques qui prennent en charge le rappel de cette unité. Elles répètent, d'une manière ou d'une autre, que l'Ancien Testament doit être lu à partir du Christ et de son œuvre, comme par exemple l'oraison jointe au psaume associé à la 1^{ère} lecture vétérotestamentaire : « Dieu éternel et tout-puissant, toi qui es admirable dans la réalisation de toutes tes œuvres, donne à ceux que tu as rachetés de comprendre que le sacrifice du Christ, notre Pâque, à la plénitude des temps, est une œuvre plus merveilleuse encore que la création au commencement du monde. »³³⁰

À toutes ces observations générales, il faut ajouter un dernier détail qui renforce davantage encore l'intérêt de se focaliser sur la Veillée pascale. L'OLM dispose qu'on proclamera chaque année le même passage prélevé sur le début du chapitre 6 de la lettre aux Romains (Rm6, 3-11). Mais il juxtapose à cet invariant biblique une lecture évangélique qui, elle, change selon les années du cycle triennal. Toute hypothèse d'un choix consonnant volontairement établi entre l'épître et l'Évangile disparaît donc irrémédiablement. Pour les besoins de cet ouvrage il a toutefois fallu trancher entre les trois configurations

³²⁹ MR³ p. 221 n. 20.

³³⁰ MR³ p. 222 n. 24.

possibles. Ce sera celle de l'année B, où l'épître prélevée sur Rm6 est juxtaposée à la scène du tombeau vide dans l'Évangile de Marc (Mc16, 1-7).

Une mystagogie du baptême

Après le chant du Gloire à Dieu et la collecte, tout le monde s'assied à nouveau pour écouter la proclamation de l'épître. Avec ses premiers mots, elle installe une thématique baptismale. D'abord vient le classique *incipit* prescrit par l'OLM : « Frères ». Il marque le début de la lecture pour rappeler aux fidèles la nature épistolaire du texte proclamé. Puis arrive le contenu d'une prédication relative à ce qui se passe dans le baptême : « Nous tous qui par le baptême avons été unis au Christ Jésus, c'est à sa mort que nous avons été unis par le baptême. Par le baptême qui nous unit à sa mort, nous avons été mis au tombeau avec lui. » (Rm6, 3-4a) Cette annonce a très probablement été choisie pour aider les fidèles à entrer dans l'intelligence de ce qui se passe « après l'homélie, [quand] on procède à la liturgie baptismale »³³¹.

Il arrive qu'on défende une relation beaucoup plus directe encore entre la prédication de l'apôtre et les rites sacramentels. Certains disent que l'épître déploie une véritable théologie des rites. L'affirmation que le baptême est une mise au tombeau désignerait par exemple l'expérience symbolique de la mort que génère la suffocation produite par le rite d'immersion. Les tenants de cette position argumentent avec une variante du texte qu'on trouve dans des manuscrits de la tradition latine. Le verset 4 y parle effectivement du rite d'eau selon une perspective symbolique qui autorise le va et vient interprétatif entre l'action sacramentelle et la réalité d'un ensevelissement : « Nous avons été mis au tombeau avec lui par le baptême dans la mort ». Mais cette leçon du texte n'a pas été retenue pour la liturgie.

Dans la nuit de Pâques, la lettre de l'apôtre parle d'une ritualisation de notre union au Christ mort : nous avons été baptisés dans la mort du Christ Jésus (verset 3) ; ce baptême dans la mort nous a mis au tombeau avec lui (verset 4), si bien que « nous sommes devenus un même être avec lui à la similitude de sa mort » (Rm6, 5a). Le texte n'établit pas une similitude entre le rite et ce qui s'accomplit

³³¹ MR³ p. 227 n. 37.

dans le baptisé, comme si l'accomplissement concret du rite dessinait métaphoriquement ce qu'il signifie pour les fidèles. L'épître parle du baptême pour désigner quelque chose qui existe aussi en-dehors du moment où on accomplit le rite d'eau : le chrétien a été rendu semblable au Christ mort sans avoir été lui-même effectivement mis à mort comme le Christ.

Le texte de la lecture confirme cette annonce après les deux versets consacrés au baptême, avec le même réalisme de langage. Non seulement par le baptême nous avons été unis au Christ mort et enseveli, dit l'apôtre, mais « notre vieil homme a été fixé à la croix (*sunestaurôthè*) avec lui » (Rm6, 6). Cette fois la similitude avec le rite baptismal est proprement impossible, même si l'affirmation reste encore liée au baptême. Mais tout à la fin de la péricope liturgique, alors que la théologie baptismale du début est maintenant assez éloignée, les mêmes choix de langage interviennent une dernière fois pour poser le socle de tout : « Pensez que vous êtes vous-mêmes des cadavres » (Rm6, 11) à cause de votre union au Christ mort. *Humeis logizesthe heautous nekrous*³³².

Tout concourt à projeter dans l'assemblée des fidèles la vérité crue de leur mort avec le Christ mort. Simon Legasse écrit que l'apôtre parle de « l'union objective du chrétien à la mort du Christ au Calvaire »³³³. Dans la liturgie de la nuit pascale, après l'homélie, quand on confèrera le baptême à des catéchumènes, ou quand on procédera à la rénovation de la profession de foi baptismale des fidèles déjà baptisés, la lecture de l'apôtre aura par avance dévoilé cela : personne n'a lui-même connu la mort par laquelle Jésus est passé à Jérusalem, personne n'a été cloué sur la croix comme lui, et personne n'a été placé comme lui dans un tombeau devant lequel on a roulé une pierre. Mais par le baptême tous nous avons été unis au Christ mort, si bien que nous sommes « comme morts » avec lui qui est mort.

Une question de hiérarchie

À cette mystagogie du baptême on a associé un récit de résurrection prélevé sur la finale de l'Évangile de Marc. Rien d'étonnant à cela, dira-t-on. De la même manière que la prédication

³³² C'est nous qui avons littéralement traduit du grec les divers énoncés métaphoriques relatifs au baptême.

³³³ S. LEGASSE, Être baptisé dans la mort du Christ. Étude de Rm6, 1-14, *Revue biblique* 98-4 (1991), p. 551.

baptismale est à sa place avant la célébration des rites de l'Initiation chrétienne, de la même manière l'annonce de la résurrection qu'on entend au début du chapitre 16 de Marc dit l'objet de la célébration. Mais une telle évaluation de la situation est bien trop sommaire. Dans la lecture évangélique, une infime partie seulement d'un unique verset est consacrée au strict fait de la résurrection. Marc évoque un jeune homme vêtu de blanc qui dit « Il est ressuscité » (Mc16, 6). Cela arrive à la quasi-fin de la péricope seulement, mais c'est encore estompé par l'affirmation préalable que les femmes « furent saisies de frayeur » (Mc16, 5c).

Quand on rebrousse chemin avec cette étonnante constatation, on prend mieux conscience du fait que dans l'épître aussi, la théologie baptismale tient peu de place. Elle occupe certes deux versets, mais elle est subordonnée à un raisonnement pour lequel elle sert seulement d'argument attestateur. Les artisans de l'OLM ont découpé la lecture de manière à couper la mystagogie du baptême du contexte dont elle dépend, et ils ont supprimé le « ne le savez-vous pas » qui renvoie à ce qui précède. On ne perçoit donc pas cette hiérarchie. Mais elle est confirmée par le fait que « le baptême qui inaugure le développement ne fait en réalité qu'une brève apparition, puisqu'à partir du v. 4b on n'en entend plus parler, et que tout s'articule sans le moindre besoin d'y recourir »³³⁴.

Que fallait-il savoir pour comprendre la thématique baptismale ? Le verset 2 l'a dit en amont de la lecture liturgique : « Nous mourûmes au péché ». La mort du Christ nous a été imputée le jour où Christ est mort, si bien que le péché le péché a perdu sa souveraineté sur nos existences. De la même manière en effet que rien, ni personne, n'a de pouvoir sur un mort, de même le péché ne règne plus sur nous du fait que nous mourûmes avec le Christ. La force structurante de ce raisonnement marque clairement la 2^e partie de la lecture liturgique : « Nous avons été fixé à la croix avec lui pour que le corps du péché soit réduit à rien, et qu'ainsi nous ne soyons plus esclaves du péché, car celui qui est mort est affranchi du péché » (Rm6, 6-7). Et plus loin encore : « Pensez que vous êtes morts au péché. » (Rm6, 11)

D'où les destinataires de la lettre aux Romains connaissaient-ils la tradition selon laquelle cette victoire sur le pouvoir du péché

³³⁴ *Ibid.* p. 548.

s'accomplit dans la célébration du baptême ? Certains pensent que la théologie du baptême proclamée dans la nuit de Pâques est pré-paulinienne, et que Paul s'y réfère comme à un bien commun. D'autres relèvent que le champ lexical des deux versets qui ouvrent la lecture liturgique est typiquement paulinien, et qu'il se pourrait donc que le « ne le savez-vous pas ? » soit un procédé rhétorique pour gagner l'attention de ses lecteurs. Quoi qu'il en soit, force est de constater que le véritable contenu de la prédication choisie pour la Veillée pascale n'est pas baptismal d'abord, de la même manière que l'annonce de la résurrection n'est pas le contenu central de la lecture évangélique.

L'union au Christ mort

Dans la page d'Évangile choisie pour la nuit pascale, la narration valorise objectivement ce que les femmes ont la préoccupation de vivre à l'égard de Jésus mort quand, « le sabbat terminé, [elles] achetèrent des parfums pour aller embaumer le corps de Jésus » (Mc16, 1). Au strict plan littéraire, on constate aussi que le vocabulaire des lieux funéraires occupe plus d'espace que l'annonce de la résurrection de la part du jeune homme vêtu de blanc à la seule fin de la péricope. Notant le climat de frayeur dont cette annonce est encore entourée, Philippe Wagnies écrit que pour Marie Madeleine, Marie, mère de Jacques, et Salomé, « l'annonce de la Résurrection est à ce point hors de leur champ d'expérience et même hors de l'horizon imaginable qu'elles la vivent d'abord comme une épreuve »³³⁵.

Les artisans de la traduction française à usage liturgique ont durci le texte pour y souligner la valeur prégnante de la mort. Ils ont préféré le verbe « embaumer » là où Marc a choisi celui, plus général, de l'onction : les femmes ont acheté des onguents pour « aller l'oindre », se contente-t-il de dire. *Hina elthousin aleipsôsin auton* (Mc16, 1b). Cette neutralité était nécessaire pour l'évangéliste, car on doit alors se souvenir du geste qu'une femme exécuta dans la maison de Simon le lépreux « avec un flacon d'albâtre contenant un parfum très pur et de grande valeur. Brisant le flacon, elle lui versa le parfum sur la tête » (Mc14, 3bc), Jésus lui-même disant qu'avec cette onction d'honneur « elle a d'avance parfumé mon corps pour mon ensevelissement » (Mc14, 8b).

³³⁵ Ph. WAGNIES, Mc16, 1-8. Les femmes et le jeune homme dans le tombeau, NRT 132 (2010/3), p. 383.

Non seulement on a « écrasé » le sens de ce que font les femmes au tombeau en leur prêtant une intention de thanatopraxie impossible à envisager dans les coutumes juives³³⁶, mais on a aussi réduit la personne de Jésus à son seul corps mort. Marc se contente de dire que les femmes veulent « l'oindre, lui ». Mais dans la liturgie francophone on entend qu'elles veulent embaumer « le corps de Jésus », c'est-à-dire le corps que Joseph d'Arimateie « eut l'audace » de demander à Pilate (Mc15, 43), à savoir la dépouille mortuaire (*to ptôma*) que Joseph d'Arimateie reçut de Pilate (Mc15, 45). Sans doute a-t-on opté pour ce durcissement en référence à ce que Marc raconte lorsqu'il dit que « les disciples de Jean vinrent prendre son corps (*to ptôma autou*) et le déposèrent dans un tombeau » (Mc6, 29)³³⁷.

Même sans cette mise en forme liturgique de la lecture évangélique, on constaterait toujours l'omniprésence du registre de la mort, car dans son récit de la résurrection l'évangéliste en manie généreusement le vocabulaire. Il dit que c'est la perspective d'aller au tombeau qui met en route les femmes « de grand matin, (...) dès le lever du soleil » (Mc16, 2). Rien pour elles n'est plus pressant que de se rendre là l'endroit qu'elles avaient « observé » lorsque Joseph « déposa [Jésus] dans un tombeau qui était creusé dans le roc » (Mc15, 46-47). On lit aussi que la préoccupation des femmes se résume au fait qu'il y a une pierre qu'il faut dégager pour accéder au tombeau (Mc16, 3). Même l'annonce de la résurrection est encore précédée de la mention qu'elle intervient lorsque les femmes « entrent dans le tombeau » (Mc16, 5).

On pourra toujours dire que cette omniprésence du vocabulaire de la mort vient de ce que les femmes voulaient rattraper un rite funéraire qu'elles avaient été empêchées d'accomplir au moment de la mort de Jésus. C'était alors « le jour de la Préparation, qui précède le sabbat » (Mc15, 42), et les règles de la loi juive interdisaient tout soin funéraire. D'ailleurs l'évangéliste précise lui-même que les femmes se rendirent au tombeau une fois « le sabbat terminé » (Mc16, 1). Mais cette lecture historique des faits n'annule pas l'unité kérygmaticque entre la lecture évangélique et l'épître, car le récit de

³³⁶ Les pratiques juives n'autorisaient pas une onction mortuaire sur un corps déjà enseveli, même si la pratique est attestée dans le second livre des Chroniques à propos de la mort du roi Asa (2Ch16, 14).

³³⁷ On dit que le récit de la passion de Jean-Baptiste est dans l'Évangile de Marc une anticipation de la passion de Jésus.

Marc met en scène la dimension subjective du désir qu'ont des femmes de s'unir pieusement à Jésus mort, là où l'apôtre parle de l'union objective au Christ mort.

La thématique de la résurrection

La logique thématique est une autre base sur laquelle les deux lectures néotestamentaires peuvent être envisagées dans leur rapport mutuel. C'est sur ce terrain que les *Praenotanda* de l'OLM se positionnent d'ailleurs. Ils disent que la Veillée pascale relie « une annonce de la résurrection selon les trois Évangiles synoptiques, et une lecture de l'apôtre consacrée au baptême chrétien comme sacrement de la résurrection du Christ »³³⁸. La cause commune qui commande le rapport entre les deux textes bibliques, quel que soit l'Évangile associé à l'épître, serait la résurrection du Christ, annoncée de manière directe chez Marc par le truchement du jeune vêtu de blanc, et reconnue de manière indirecte chez Paul, moyennant l'affirmation de l'apôtre selon laquelle le baptême y donne sacramentellement part.

Ce point de vue est homogène avec les indications du Missel romain. La monition d'ouverture de la célébration affirme que la Veillée pascale rappelle le fait que le Christ est ressuscité : « L'Église invite tous ses enfants disséminés de par le monde à se réunir pour veiller et prier, parce qu'en cette nuit très sainte, notre Seigneur Jésus Christ est passé de la mort à la vie. »³³⁹ C'est une étonnante manière de conjoindre le passé de Jésus à l'aujourd'hui de la liturgie qui fera l'objet d'un dernier chapitre dans cet ouvrage. Notons pour l'heure qu'elle indique une perspective commémorative pour laquelle l'annonce du jeune homme dans le tombeau est parfaitement adaptée, puisqu'elle donne à la célébration son objet thématique : « Vous cherchez Jésus de Nazareth, le Crucifié ? Il est ressuscité. » (Mc16, 6)

Mais le Missel romain ne suit pas une telle logique thématique. Il associe au fait de la résurrection les deux verbes « veiller et prier », disant de la liturgie de la nuit pascale qu'elle est « une vigile solennelle, une attente nocturne de la résurrection ». *Solemnis Vigila seu nocturna resurrectionis expectatio*³⁴⁰. En rappelant que le Christ est passé de la mort à la vie, on ne ravive pas dans les représentations de l'esprit le seul souvenir de ce qui arriva un jour. En veillant et priant on attend la

³³⁸ PGLR n. 99. C'est nous qui traduisons.

³³⁹ MR³ p. 207.

³⁴⁰ MR³ p. 205 n. 2.

résurrection promise à nos corps dont la résurrection du Christ représente les prémices. C'est aussi ce que dit l'apôtre : « Si nous sommes passés par la mort avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui (...) Pensez que vous êtes [dès à présent] morts au péché, mais vivants pour Dieu en Jésus Christ. » (Rm6, 8.11)

Les *Praenotanda* de l'OLM ont donc raison de dire que les deux lectures néotestamentaires de la Veillée pascale annoncent l'une et l'autre la résurrection du Christ. Ils occultent seulement le fait que ces deux textes le prennent en charge en se complétant et en se déverrouillant mutuellement. Cette unité kérygmaticque se révèle particulièrement dans un rapprochement étonnant. Dans l'Évangile, le jeune homme vêtu de blanc montre le lieu funéraire en disant de Jésus ressuscité « il n'est pas ici, voici l'endroit où on l'avait déposé » (Mc16, 6b). L'apôtre commente en ajoutant que « le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus ; sur lui la mort n'a plus de pouvoir » (Rm6, 9b). Et l'évangéliste complète en retour en indiquant qu'il suffit pour cela de regarder le lieu de la mort qui n'a pas pu le retenir.

On est devant deux textes néotestamentaires qui se renforcent mutuellement du fait des répercussions de l'un sur l'autre. Il y a des effets de sens, mais ils ne sont pas le résultat d'une volonté d'unification. Ils sont la manifestation d'une parenté kérygmaticque qui fonde les Évangiles et les écrits apostoliques. Une vérité surgit de la proclamation conjointe des deux textes, mais ce n'est pas l'Église qui l'a prédéterminée pour les fidèles. Ce sont les textes eux-mêmes qui la produisent, du fait de leur disposition dans la liturgie certes, mais surtout parce que « proclamée dans la liturgie, la parole de Dieu est vivante et produit sans interruption des effets par la puissance de l'Esprit Saint », disent les *Praenotanda* de l'OLM. *Verbum Dei vivum et efficax jugiter est per Spiritus Sancti potentiam*³⁴¹.

Un rêve d'unification déçu

Adrien Nocent avait la conviction que l'adoption de ce socle était un faux-pas. « Personne d'entre nous et dans l'Église n'arrivait à se faire une idée des avantages que représente une proclamation de textes consonant les uns avec les autres. Il n'y avait pas d'expérience en ce domaine et donc pas d'évaluation de cette pratique non plus. (...)

³⁴¹ PGLR n. 4. C'est nous qui traduisons du latin.

Peut-être le groupe manquait-il d'une conscience de la vraie nature d'une liturgie de la parole ? »³⁴² Pour tous ceux qui auraient préféré une composition harmonique incluant aussi l'épître, un rêve s'était écroulé. « Il est difficile, je pense, de ne pas admettre que nous avons laissé passer une faute tactique, écrit encore le moine de Maredsous. Elle était en partie compréhensible, et j'y ai moi-même participé. »³⁴³

Un projet s'était en effet formé bien avant les décisions conciliaires et leur transcription dans l'OLM. En 1953, alors qu'on était encore dans la situation où le prêtre seul lisait à l'autel les passages en latin d'une épître et d'un Évangile, Henri Kahlefeld imaginait déjà qu'on puisse « donner un principe directeur pour la coordination de l'épître et de l'Évangile qui serait celui-ci : on viserait, quand c'est possible sans artifice, de maintenir l'unité entre l'épître et l'Évangile, parce que cela favorise la prédication, qui peut alors expliquer ensemble deux péripécies scripturaires. »³⁴⁴ L'auteur concédait cependant la difficulté d'obtenir ce résultat car, disait-il, « les thèmes traités par les apôtres dans leurs écrits sont bien différents de ceux qui ont inspiré les thèmes du message évangélique. »³⁴⁵

On retrouvera le même souhait d'unification thématique dans la première session du *Coetus*. « Pour que l'homélie soit plus facile pour le prêtre et soit plus prometteuse pour les fidèles, il est urgent de souhaiter que les lectures d'une même messe soient liées entre elles de manière à faire clairement apparaître leur relation mutuelle. »³⁴⁶ Mais est-ce qu'une liturgie de la parole est une occasion de catéchèse où le lieu d'expérimentation rituelle du modèle posé en tête de *Dei Verbum* ? L'OLM a en principe tranché le débat, car le souhait d'une unification par les contenus fut rejetée par le *Consilium* quand on le lui présenta. On rejeta alors « le principe d'une solide et artificielle thématization qui ferait de l'année liturgique un catéchisme ou un programme de formation et procéderait de souhaits intellectuels et de schémas

³⁴² A. NOCENT, *Kleine Geschichte am Rande. Zum Lektionar für die Messfeier der « gewöhnlichen » Sonntage*, in A. Franz (ed) *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1997, p. 655.

³⁴³ *Ibid.*, p. 656.

³⁴⁴ H. KAHLEFELD, *L'organisation des lectures de la messe*, LMD 37 (1954), p. 139.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 140.

³⁴⁶ Cité par E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung*, p. 366.

systématiques »³⁴⁷. Mais force est de constater que la discussion est loin d'être close.

Adrien Nocent la ravivait encore en 1982, après la seconde édition typique de l'OLM. « Si la 1^{ère} lecture et celle de l'Évangile permettent un exposé assez cohérent, la plupart du temps, la 2^e lecture ne peut en rien coïncider avec les deux autres, puisqu'elle est aussi, comme l'évangile, une lecture continue. On se trouve alors dans l'obligation, ou bien de choisir comme centre de l'homélie la seconde lecture, ou bien de la proclamer sans y faire allusion dans l'homélie qui se concentre alors sur les deux autres. Il est impossible de ne pas voir la réelle difficulté devant laquelle se trouve le pasteur. »³⁴⁸ Le moine de Maredsous prit donc l'initiative de réunir un nouveau groupe de travail pour imaginer ce que pourrait être une unification de l'épître et de l'Évangile dans l'ensemble des dimanches du temps ordinaire³⁴⁹.

Les *Praenotanda* de l'OLM conservent eux aussi des traces de la position pastorale et didactique, mais avec une affirmation totalement contradictoire qui en dit long sur la malaise. « L'action liturgique n'est pas par elle-même une forme de catéchèse, mais elle comporte un aspect didactique, qui s'exprime aussi dans le lectionnaire, de sorte qu'on peut y voir à bon droit un instrument pédagogique pour favoriser la catéchèse. »³⁵⁰ Le propos est paradoxal, car il est étonnant de nier la nature catéchétique de la liturgie dans le même mouvement où on souhaite disposer d'un outil qui permettra de la transformer en catéchèse. La difficulté, l'incapacité, voire le refus de trancher est palpable, surtout que le Concile lui-même admettait que « la sainte liturgie renferme un grand enseignement du peuple fidèle »³⁵¹.

Il est sans doute prudent de ne pas clore la discussion. Que le lecteur de cet ouvrage se fasse lui-même son idée, en arbitrant entre les deux positions. Convient-il d'adopter l'idée selon laquelle le but de l'OLM est de « proclamer la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, pleinement réalisés en lui et se réalisant en nous

³⁴⁷ *Ibid.* p. 365-366.

³⁴⁸ A. NOCENT, *La Parole de Dieu*, pp. 142-143.

³⁴⁹ Il a publié cette proposition d'appendice à l'OLM dans son ouvrage consacré à une relecture de la réforme (A. NOCENT, *Le renouveau liturgique*, pp. 24-33). Mais lui-même admet les limites de l'exercice : « Les deuxièmes lectures proposées ici ne le sont qu'à titre d'exemple et il serait nécessaire de remettre leur choix sur le métier. » (p. 33)

³⁵⁰ PGLR n. 61.

³⁵¹ SC n. 33. C'est nous qui traduisons.

qui, par la foi et le baptême, avons été unis à lui »³⁵² ? Convient-il au contraire d'adopter le raisonnement de beaucoup de responsables de communautés qui « sont d'avis qu'une liaison thématique entre lecture apostolique et péricope évangélique aurait été plus signifiante pour les auditeurs de la parole comme pour la prédication »³⁵³ ? La divergence est telle qu'elle mérite un dernier détour par le cas de figure concret d'une liturgie dominicale.

Projet alternatif pour OLM 95

Pour maintenir la lisibilité de l'enquête, on fera appel à la configuration alternative qu'Adrien Nocent a souhaité appliquer au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B. Il n'a pas touché à la lecture vétérotestamentaire tirée du livre de Job, ni à la péricope psalmique découpée dans le Ps106, ni à la page d'Évangile empruntée à la fin du chapitre 4 dans l'Évangile de Marc. Il proposa seulement de choisir pour 2^e lecture un passage de la lettre aux Hébreux : « Avançons-nous vers Dieu avec un cœur sincère et dans la plénitude de la foi, le cœur purifié de ce qui souille notre conscience, le corps lavé par une eau pure. Continuons sans fléchir d'affirmer notre espérance, car il est fidèle, celui qui a promis. La foi est une façon de posséder ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas. » (He10, 22-23 et 11, 1)

Pour établir le texte liturgique de cet épître alternative, on a juxtaposé deux énoncés sans tenir compte des seize versets qui font aller de l'un à l'autre, et sans que le choix de mettre bout à bout des éléments autant éloignés les uns des autres soit justifié, ni par les premiers ni par le second. Pourquoi avoir écarté les indications concrètes avec lesquelles la lettre aux Hébreux dit que s'exprime la sincérité d'un cœur purifié, la plénitude de la foi ou une espérance qui ne fléchit pas ? Pourquoi avoir omis de reprendre au moins quelque chose d'une vie fondée sur la fidélité de Dieu, comme l'attention mutuelle, la compassion ou les combats ? L'épître devient de ce fait un

³⁵² W. SKUDLAREK, *The Word in Worship*, Nashville, Abingdon, 1981, p. 34.

³⁵³ E. NÜBOLD, *Die Ordnung der Messperikopen an den Sonn- und Wochentagen*, in R. Messner-E. Nagel-R. Pacik, *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie (Festschrift für Hans Bernhard Meyer zum 70. Geburtstag)*, Innsbrucker theologische Studien 42, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1995, p. 29.

discours qui vaut par des affirmations très générales dont la portée concrète n'est plus perceptible.

Mais on a gagné une indéniable unification thématique avec la parole de Jésus qui conclut le récit de la tempête apaisée. « Pourquoi êtes-vous si craintifs, dit-il aux disciples ? N'avez-vous pas encore la foi ? » (Mc4, 39b-40) Avec l'affirmation apostolique que « la foi est une façon de posséder ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas » la suggestion glissée au prédicateur est assez claire. Il est invité à s'adresser aux fidèles en reliant la foi que les disciples se montrent incapables d'engager sur Jésus, et l'exhortation à s'approcher de Dieu avec la plénitude de foi que demande l'auteur de la lettre aux Hébreux. Il peut aussi mettre en rapport le cœur craintif des disciples incapables de reconnaître ce qui se manifeste en Jésus (Mc4, 41) et les souillures dont doit se dégager un cœur purifié.

L'unification se tient intellectuellement. Mais on a manqué l'unité kérygmaticque qui serait apparue si on avait ajouté à l'épître le verset qui précède immédiatement celui avec lequel on a délimitée la lecture en amont. On aurait entendu que c'est du Christ et de son agir sacerdotal que procède la plénitude de la foi. La lettre aux Hébreux établit en effet une relation de conséquence entre l'agir du Christ prêtre entre Dieu et les hommes et la possibilité de croire pleinement en possédant déjà ce qu'on espère : « Nous avons le prêtre par excellence, celui qui est établi sur la maison de Dieu. Avançons-nous *donc* vers Dieu avec un cœur sincère et dans la plénitude de la foi » (He10, 21-22a). L'unification conduit en revanche à l'idée que les relations avec Dieu reposent sur les seules capacités de foi mobilisables en soi.

Le risque du projet alternatif de Nocent est ici visible et palpable. En unifiant thématiquement l'indication que les disciples de Jésus n'arrivaient pas à croire, et l'exhortation à avancer vers Dieu dans la plénitude de la foi, il propose aux fidèles une représentation de la foi qui ne procède vraiment de la parole de Dieu qu'on écoute. Or, disent les *Praenotanda* de l'OLM, « ce qui guide la liturgie, ce ne sont pas seulement des motifs rationnels et des considérations extérieures ». On doit « employer la parole de Dieu selon sa propre tradition »³⁵⁴, c'est-à-dire en fonction de ce que le monde du texte produit comme sens du fait de son vocabulaire, de ses choix de langage ou de sa

³⁵⁴ PGLR n. 68.

construction. Or pour l'évangile et l'épître, ce monde du texte repose sur une intention kérygmaticque qui les renforce mutuellement.

Chapitre 5

Le principe invitatoire

Les principaux éléments bibliques d'une liturgie de la parole dominicale sont à présent abordés : la lecture évangélique dont part l'organisation adoptée dans l'OLM au point qu'elle constitue le point culminant de l'action liturgique ; la lecture vétérotestamentaire choisie en fonction de la péricope évangélique, de manière à pouvoir s'harmoniser avec elle, et avec elle conduire les fidèles au Christ, car il « est le centre et l'accomplissement de toute l'Écriture, comme il l'est de toute la célébration liturgique »³⁵⁵ ; un psaume responsorial qu'on a reconfiguré en rite, pour qu'avec lui l'assemblée puisse se laisser inviter et admettre dans le dialogue ouvert par la parole de Dieu ; la lecture de l'apôtre enfin, juxtaposée à la péricope évangélique pour laisser leur unité kérygmaticque produire de la fécondité.

Il reste à examiner le verset biblique joint à l'acclamation avant l'Évangile. Ce dernier élément biblique n'a la taille d'aucun des matériaux qui viennent d'être énumérés, si bien que son importance ne saute pas non plus aux yeux. Bien souvent on le néglige d'ailleurs, ou on le remplace tout bonnement. Il se peut donc que le lecteur de cet ouvrage s'étonne qu'un chapitre entier lui soit consacré. Il comprendra aisément qu'il faille s'attarder sur les lectures ou le psaume responsorial. Indépendamment de la manière dont ils ont été découpés ou reconfigurés, ils ont leur propre consistance comme texte. Mais le verset de l'acclamation avant l'Évangile n'a pas vraiment d'existence autonome. Il est certes prélevé sur la Bible, mais il ne conserve plus aucune forme de lien avec elle.

La PGMR affirme de lui la même chose qu'elle déclare aussi du psaume. « Il y a des parties qui sont très utiles pour manifester et favoriser la participation active des fidèles, et qui reviennent à toute l'assemblée (...) Parmi [elles] certaines constituent un rite ou un acte ayant valeur en lui-même, comme le psaume responsorial, l'*Alléluia* et

³⁵⁵ PGLR n. 5.

le verset avant l'Évangile. »³⁵⁶ Cette importance rituelle du verset d'acclamation se comprend bien plus facilement que pour le psaume, car il fait lui-même partie d'un rite, alors que le psaume est un texte biblique qui doit être reconfiguré pour acquérir cette fonction. Les *Praenotanda* de l'OLM isolent d'ailleurs le rite d'acclamation de son correspondant psalmique pour dire expressément que « lui aussi constitue "un rite ou un acte ayant valeur en lui-même" »³⁵⁷.

L'unité entre rite d'acclamation et verset d'acclamation se traduit aussi au plan opérationnel. Une fois effectuée la lecture de l'apôtre, dit la PGLR, c'est-à-dire « après la lecture qui précède immédiatement l'Évangile, on chante l'*Alléluia* ou un autre chant établi par les rubriques, selon ce que demande le temps liturgique. (...) L'acclamation est chantée par tous debout, la chorale ou le chantre donnant l'intonation et, le cas échéant, on répète l'acclamation »³⁵⁸. Ces indications de mise en œuvre incluent le verset biblique, car les *Praenotanda* de l'OLM disent que lui aussi « est chanté par la chorale ou le chantre »³⁵⁹. On a donc un objet rituel fait de deux composantes dont l'une est biblique, même si l'observation montrera qu'il n'a plus de « biblique » que le nom.

Il faut maintenant s'approcher de la véritable question : en vue de quoi le verset prélevé sur le trésor biblique fait-il partie du rite d'acclamation avant l'Évangile ? On estime généralement que l'acclamation a pour fonction d'installer un état d'esprit joyeux. Elle cristalliserait dans l'assemblée une tonalité festive avant la lecture du texte d'Évangile. C'est en tout cas sur ce registre fonctionnel que ceux qui sont responsables d'organiser les chants de la liturgie l'abordent la plupart du temps. Mais ce raisonnement suppose qu'on peut installer un climat festif du seul fait que le chant est festif, si bien qu'on s'engage, sans le vouloir peut-être, dans une compréhension décorative de la célébration, indépendante de la manière dont les choses sont habitées par les participants.

C'est ici qu'intervient l'importance rituelle du verset biblique joint à l'acclamation. Il a certes une valeur de rite parce qu'il fait partie d'un rite, mais à cette place il a plus fondamentalement l'importante

³⁵⁶ PGMR n. 37.

³⁵⁷ PGLR n. 23.

³⁵⁸ *Id.*

³⁵⁹ *Id.*

fonction d'indiquer aux fidèles une raison particulière de faire ce que l'acclamation leur demande de faire. Pour cela le verset nourrit le rite de manière différente dans chaque célébration, puisque c'est l'OLM qui en détermine la nature, la provenance et la forme pour chaque circonstance où la messe est célébrée. Pour aller plus loin dans l'exploration de ce verset biblique il faut donc revenir à l'acte auquel on le joint, puisque c'est la manière diversifiée et concrète de l'accomplir qu'avec le verset l'OLM définit pour les fidèles.

Les *Praenotanda* de l'OLM s'en expliquent avec un énoncé fait de trois verbes. « Par [ce rite ou acte ayant valeur en lui-même qu'est l'acclamation], l'assemblée des fidèles accueille le Seigneur en acte de lui parler, le salue et professe sa foi en chantant »³⁶⁰. La version latine souligne bien mieux que l'acte ainsi indiqué aux fidèles est un acte d'hospitalité. *Fidelium coetus Dominum sibi locuturum excipit atque salutatur fidemque suam cantu profitetur*. Le verbe *excipio* parle de ce qu'on fait quand on accueille chez soi quelqu'un qui frappe à la porte. Le verbe *salutare* veut évidemment dire « saluer », mais à la manière dont on salue un visiteur qu'on honore et à qui on marque du respect. Le verbe *profiteor* enfin dit la confiance qu'on déclare publiquement à celui qu'on reçoit chez soi.

L'acclamation avant l'Évangile ne trouve donc pas sa raison d'être dans la volonté de marquer la valeur éminente du texte biblique qui va suivre, ni dans le besoin d'installer un climat festif que justifierait le statut particulier de cette lecture évangélique. Il faut déjà renoncer à ces idées à cause du critère qui commande le principe de valeur dans l'OLM, parce qu'il n'installe pas de hiérarchie entre les textes bibliques au titre de l'importance qu'ils auraient en eux-mêmes. Il faut aussi y renoncer maintenant à cause de l'importance pastorale que la PGLR affecte au rite d'acclamation à l'intérieur du dispositif destiné à soutenir « la participation pleine et active de tout le peuple qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie »³⁶¹.

³⁶⁰ *Id.* mais c'est nous qui traduisons du latin.

³⁶¹ SC n. 14.

L'exemple d'OLM 54

Si le rite d'acclamation invite les fidèles à donner à donner l'hospitalité au Christ en acte de parler, il a un rapport évident, non pas avec la lecture évangélique, mais avec l'acte de sa proclamation. Il faut en effet se rappeler que c'est aussi une louange directement adressée au Christ qui accompagne la *lectio Evangelii*. Et c'est encore pour conduire à la personne du Christ et non pas à au texte d'Évangile qu'on a choisi la lecture vétérotestamentaire. Et c'est toujours par congruence avec ce qu'un évangéliste raconte de Jésus qu'on chante parfois le répons introduit dans la péricope psalmique pour asseoir sa fonction rituelle. Même si le rite d'acclamation ne prépare pas les fidèles à la lecture évangélique qui lui succède, on ne peut donc pas ignorer la question de son rapport avec elle.

Pour éclaircir ce paradoxe, il vaut mieux passer par l'examen d'un cas de figure concret où apparaît la façon dont fonctionnent ensemble le rite d'acclamation et la lecture évangélique qu'il précède. Ce sera ici la liturgie du 5^e dimanche de Pâques en année C. Outre le fait qu'il permet pour la première fois d'aborder le temps pascal, cet exemple est typique des situations où le verset du rite d'acclamation est directement prélevé sur le texte d'Évangile qui suit. L'OLM prescrit en effet ce dimanche-là une péricope découpée dans le discours d'adieu de Jésus transmis par saint Jean, et il anticipe la finale de ce texte dans le rite d'hospitalité proposé aux fidèles pour leur indiquer la raison avec laquelle ils peuvent accueillir le Seigneur en acte de leur parler, le saluer et professer leur foi en chantant.

La péricope évangélique reprend fidèlement le texte biblique. On y a seulement omis un court verset qui fait mémoire d'une déclaration faite aux juifs. Mais un *incipit* rappelle le contexte dans lequel Jésus prononce le bout de discours qu'on écouterait : « Quand Judas eut quitté la chambre haute... » Viennent alors deux actes de parole adressés aux disciples. Jésus évoque d'abord la gloire que Dieu révèle en lui à l'heure de sa Passion (Jn13, 31-33a), puis il énonce le commandement de l'amour mutuel enraciné dans son propre amour pour chacun : « Je vous donne un commandement nouveau : c'est de vous aimer les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. À ceci, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (Jn13, 34-35).

Pour établir le verset d'acclamation, les artisans de l'OLM ont extrait de cette finale la 1^{ère} moitié seulement du commandement. Pourquoi a-t-on omis l'autre versant ? Cela resterait à étudier. Mais on peut dire de manière générale que l'Église a comme préempté un petit morceau de la lecture à suivre pour en signaler probablement aux fidèles l'importance avant même qu'ils l'entendent. Pour être joint au rite d'acclamation, cet élément a été totalement isolé du contexte que lui donnera ensuite la lecture évangélique. Il a même fallu insérer une glose dans la citation, pour signaler aux fidèles qu'il s'agit d'une parole de Jésus et non une exhortation du chantre qui agit à l'ambon : « Je vous donne un commandement nouveau, *dit le Seigneur* : Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés. »

Le mécanisme est assez comparable à celui qu'on trouve dans la 1^{ère} lettre aux Corinthiens, lorsque l'apôtre Paul avertit qu'il fait usage d'une parole du Seigneur prélevée sur un patrimoine disponible : « J'ai moi-même reçu ce qui vient du Seigneur, et je vous l'ai transmis. » (1Co11, 23a) Arrive ensuite ce qu'on prend souvent pour un simple rappel de ce que les évangélistes racontent aussi à propos du dernier repas : « La nuit où il était livré, le Seigneur Jésus prit du pain, puis, ayant rendu grâce, il le rompit, et dit : Ceci est mon corps, qui est pour vous. Faites cela en mémoire de moi. Après le repas, il fit de même avec la coupe, en disant : Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang. Chaque fois que vous en boirez, faites cela en mémoire de moi. » (1Co11, 23b-25).

En rappelant cette scène, l'apôtre n'a pas l'intention de raviver le souvenir du dernier repas. Il s'en empare pour régler un problème interne aux assemblées chrétiennes de cette ville : « Lorsque vous vous réunissez tous ensemble, ce n'est plus le repas du Seigneur que vous prenez. (...) Chacun se précipite pour prendre son propre repas, et l'un reste affamé, tandis que l'autre a trop bu. » (1Co11, 20.22a) Un élément biblique est donc réutilisé au service d'une autre situation qu'il doit inviter à envisager à partir de lui. Le repas qui a réuni Jésus et ses disciples la nuit où il était livré est bien rappelé dans sa densité propre, mais l'apôtre l'isole de son contexte d'origine pour donner aux chrétiens de Corinthe des raisons d'ordonner mieux les conditions dans lesquelles ils se rassemblent eux-mêmes.

L'apôtre aurait simplement pu morigéner les chrétiens de Corinthe, en leur signalant le caractère indigne de leur comportement, avec des reproches et des remontrances. Il fait un peu cela, mais en conclusion seulement de son propos : « Celui qui aura mangé le pain ou

bu la coupe du Seigneur d'une manière indigne devra répondre du corps et du sang du Seigneur. » (1Co11, 27) Mais avant cette mise en garde, il convoque le récit de ce que Jésus a dit et fait pour exhorter les corinthiens à vivre leurs assemblées dans la foi en lui. Toutes proportions gardées, il en va de même au 5^e dimanche de Pâques en année C. Le commandement de l'amour mutuel est convoqué pour indiquer aux fidèles la manière juste de donner l'hospitalité au Seigneur en acte de parler.

Citation et réemploi

On peut tirer de ce cas de figure particulier une conclusion générale qu'il est possible d'énoncer ainsi : le verset biblique du rite d'acclamation est déterminé selon une procédure de « réemploi ». Qu'il soit prélevé ou non sur la lecture évangélique qui suit, on ne l'a pas seulement séparé de son contexte d'origine. On l'a recyclé. C'est une opération bien différente de celle qu'on peut observer dans le découpage des lectures vétérotestamentaires tout particulièrement. La péripécie liturgique est alors mise en forme de telle manière que les fidèles l'écoutent dans l'actualité de sa proclamation. Le propre du réemploi vient en revanche de ce qu'un élément biblique, quel qu'il soit, est mis au service d'une toute autre situation que celle dont il procède à l'origine.

Cette procédure de réemploi apparaît évidemment bien mieux quand le verset biblique du rite d'acclamation provient d'un autre texte d'Évangile que celui dont on fera la lecture ensuite. Au 6^e dimanche du temps ordinaire en année B par exemple, l'OLM demande qu'on lise le récit de la guérison du lépreux dans l'Évangile de Marc (Mc1, 40-45). Aucune citation de cette lecture évangélique n'a migré dans le rite. Mais on propose aux fidèles l'étonnement dans lequel se trouve la foule après le relèvement du fils unique de la veuve dans l'Évangile de Luc : « Un grand prophète s'est levé parmi nous, et Dieu a visité son peuple. » (Lc7, 16) Le but était certainement de transférer le « nous » de la foule sur l'assemblée des fidèles, pour que le cri d'autrefois devienne une confession de foi pour aujourd'hui.

Au 15^e dimanche du temps ordinaire en année C, l'OLM demande qu'on proclame la parabole du bon samaritain qu'on trouve dans l'Évangile de Luc (Lc10, 25-37). Mais pour nourrir le rite d'acclamation, on a choisi d'élaborer un verset à partir d'un matériau prélevé sur le discours sur le pain de vie que Jésus prononce dans saint

Jean : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie. » (Jn6, 63c) Or ce que Jésus a dit aux disciples après la multiplication des pains a été retourné de manière à devenir une parole que les disciples peuvent dire au Christ dans la liturgie, pour l'accueillir et le saluer en acte de parler : « Tes paroles, Seigneur, sont esprit et vie. » On a réemployé les mots de Jésus lui-même pour indiquer aux fidèles l'attitude dans laquelle ils peuvent accomplir leur acte d'hospitalité.

Au 9^e dimanche du temps ordinaire en année B, l'OLM demande qu'on proclame le récit d'une controverse relative au sabbat. Elle est générée par le fait que les disciples de Jésus avaient fait ce qui n'est pas permis par la Loi juive (Mc2, 23-28). Aucun élément de ce récit n'étant capable d'inviter l'assemblée au rite d'acclamation avant sa proclamation, on s'est très curieusement tourné vers le matériau qu'offrait une demande que le Fils adresse au Père dans la « prière sacerdotale » que transmet l'Évangile de Jean : « Sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité. » (Jn17, 17). Mais on a réemployé cette prière de Jésus pour en faire une prière de l'assemblée directement adressée au Christ : « Ta parole, Seigneur, est vérité ; sanctifie-nous dans la vérité. »

Dans l'ordre des interventions que l'Église s'est autorisées pour insérer les Écritures dans l'action liturgique, le cas du verset d'acclamation représente certainement le niveau le plus élevé. On peut même avoir l'impression que ce que fait l'Église dépasse, voire recouvre ce qu'elle reçoit des Écritures. La modification du matériau biblique est tellement substantielle, qu'il est presque possible de dire que les paroles bibliques sont devenues des paroles de l'Église. Est-on encore dans le cadre de ce que le Concile avait demandé en souhaitant que la forme biblique de la liturgie soit mieux perçue par les fidèles ? Peut-on encore considérer que la célébration d'une liturgie se déploie en osmose avec les Écritures, ou en arrive-t-on à ce qui pourrait être un détournement liturgique de la Bible ?

Une correspondance dans la liturgie des Heures

Pour identifier le principe dont peut dépendre la procédure de réemploi, il est intéressant de mettre en correspondance le rite d'acclamation qui met en mouvement les fidèles avant la proclamation de l'Évangile, et le rite d'ouverture qui donne son impulsion à la prière quotidienne de l'Église dans la liturgie de Heures. L'un et l'autre rite est en effet nourri par un élément biblique qui indique par quel chemin

concret on s’y engage. Si on arrive à corréliser les particularités respectives de ces deux situations liturgiques étrangères l’une à l’autre, de manière à dégager la cause commune qui permet de circuler entre elles, peut-être pourra-t-on expliquer la raison qui a conduit les artisans de l’OLM à recycler le matériau biblique destiné au rite prescrit par le Missel romain dans une liturgie de la parole.

Quand les *Praenotanda* de l’OLM parlent du rite d’acclamation, ils emploient trois verbes de l’hospitalité pour dire ce qu’on fait vraiment avant l’Évangile quand on s’engage formellement dans l’action définie par l’*Ordo missae*. Mais ils gardent le silence sur le principe organisateur qui justifie le choix des multiples versets bibliques prévus dans le répertoire et leur mise en forme liturgique. Les *Praenotanda* de la liturgie des Heures disent au contraire comment formellement on entre dans le premier office de la journée, mais en attachant à cette action un principe qui vient du caractère invariable de son élément biblique. Ils appellent « invitatoire » le dialogue rituel « Seigneur ouvre les lèvres – Et ma bouche publiera ta louange », en raison d’un psaume dont le langage est invitatoire.

« Habituellement tout l’office est introduit par l’invitatoire », dit la Présentation générale de la liturgie des Heures, désignant ainsi le rite d’ouverture dans sa globalité. Mais elle ajoute que c’est à cause du Ps94 qu’on lui reconnaît cette nature invitatoire, car par-là « les fidèles sont chaque jour invités à chanter les louanges de Dieu et à écouter sa voix et conviés à attendre le “repos du Seigneur” »³⁶². C’est donc l’élément biblique qui définit ce qu’on fait vraiment quand on s’engage formellement dans le rite d’ouverture du premier office de la journée. Les *Praenotanda* de l’OLM définissent au contraire le rite dans le registre de l’hospitalité donnée au Christ en acte de parole, mais ils détournent un matériau biblique de sa raison d’être initiale pour inviter à cette action ainsi définie.

On peut évidemment se laisser aller à penser que l’Alléluia chanté avant l’Évangile partage avec le Ps94 le même climat joyeux. Même en Carême en effet, quand l’Alléluia est remplacé par une autre acclamation, celle-ci a un côté festif comparable à celui qui marque le début du psaume ajouté au rite d’ouverture du premier office de la journée. Qui dira que l’acclamation avant l’Évangile dans une célébration de la messe ne consonne pas naturellement avec les

³⁶² PGLH n° 34.

invitations à « crier de joie », à « acclamer » ou à « rendre grâce » du Ps94 ? Pourtant ce jeu des comparaisons ne mène à rien. Il repose sur des observations bien trop légères pour fonder un quelconque principe commun aux deux rites. Il suppose surtout que le rite avant l'Évangile a pour seule fonction d'installer un climat de joie, ce qui n'est pas le cas.

Le Ps94 n'a pas non plus été choisi au début du premier office de la journée pour seulement installer un climat de joie, mais pour donner au rite d'ouverture son caractère invitatoire. Il vient solliciter les fidèles dans une joie qu'il les exhorte à laisser venir à eux. Aux trois verbes qui définissent le rite d'acclamation comme acte d'hospitalité, correspondent huit verbes invitatoires qui rythment les six premiers versets du psaume. D'abord quatre verbes à l'impératif : « Venez, (...) entrez, inclinez-vous et prosternez-vous » (Ps94, 1.6). Puis quatre cohortatifs : « Crions de joie, acclamons, allons rendre grâce, (...) adorons » (Ps94, 1-2.6). « Une voix singulière appelle, mais se reconnaît tout aussi solidaire d'un groupe, d'une communauté, et assume pleinement la charge d'introduire celle-ci en présence. »³⁶³

Le Ps94 dit l'origine de la joie qui est à la fois sollicitée et à la fois objet d'encouragements mutuels. Le verset biblique de l'acclamation avant l'Évangile dit la façon de donner l'hospitalité. L'un et l'autre rite ne supposent donc pas qu'il est naturel de faire ce qu'on doit faire. Le Missel romain demande de chanter « Alléluia » avec des manières diversifiées de se rapporter au Christ. Le Ps94 demande de chercher en Dieu les causes de la joie, car c'est lui « le grand Dieu, le Seigneur, le grand roi au-dessus de tous les dieux » (Ps94, 3) ; « il tient en main les profondeurs de la terre, et les sommets des montagnes sont à lui » (Ps94, 4), et rien en-dehors de lui rien n'a de puissance, car « à lui la mer, c'est lui qui l'a faite, et les terres, car ses mains les ont pétries » (Ps94, 5).

L'exemple emblématique d'OLM 219

Les résultats de cette mise en correspondance étroite et assez bien documentée des deux rites se laissent bien identifier dans un nouveau cas de figure concret que constitue le mercredi des Cendres. C'est un exemple quelque peu décalé par rapport à l'intention déclarée

³⁶³ F. CASSINGENA-TREVEDY, *Chante et marche, Les Introïts I*, Paris, Ad Solem, 2012, p. 292.

en tête de cet ouvrage, car ce n'est pas à proprement parler une liturgie dominicale ou une fête liturgique. Mais dans le développement historique de la liturgie, cette célébration affectée au temps du Carême a fini par tellement marquer l'ouverture de ce temps liturgique qu'on peut dire qu'elle a pris une valeur égale à celle qui était attachée au dimanche des tentations dans les premiers siècles de l'Église. Ce n'est donc pas dévier notablement du projet initial que de convoquer ce cas de figure.

Pour le mercredi des Cendres, l'OLM prescrit une lecture évangélique extrait du Sermon sur la montagne dans l'Évangile de Matthieu. Pour établir la péricope liturgique, on a colligé trois recommandations que Jésus fait à ses disciples à propos de la prière, du jeûne et de l'aumône, en extrayant de la lecture la leçon de prière que Jésus donne à ses disciples lorsqu'il leur apprend le Notre Père (Mt6, 1-6.16-18). Pour le verset biblique à joindre au rite d'acclamation avant l'Évangile on n'a rien repris des avertissements évangéliques à se différencier des hypocrites qui se donnent en spectacle. Mais on n'a pas cherché non plus ce verset dans un autre texte d'Évangile, ni même dans le Nouveau Testament en général. On a réemployé un matériau vétérotestamentaire provenant justement du Ps94.

Comme ce verset allait-il pouvoir être invitatoire pour un acte d'hospitalité à l'égard du Christ ? Il fallait au minimum connaître une interprétation christologique du Ps94, par exemple celle que saint Jérôme applique dans sa troisième et dernière version latine du psautier réalisée en 392. En 384, il avait déjà réalisé une révision (*emendatio*) du psautier latin en vigueur à Rome. Puis, établi en Orient, il avait cherché à se conformer à la *veritas graeca* en s'aidant des *Hexaples* d'Origène. Mais pour aider les communautés chrétiennes à tenir dans leur difficile polémique avec les juifs, il a encore voulu établir un *Psalterium juxta Hebraeos* plus proche des traductions grecques du psautier hébraïque réalisées par des juifs au I^{er} s. C'est là paradoxalement que se trouve le transfert du langage invitatoire sur le Christ.

Jérôme restitue le langage métaphorique auquel sont aujourd'hui habitués les fidèles francophones qui utilisent le psautier liturgique établi en 1977 : « Venez, crions de joie pour le Seigneur, acclamons notre Rocher, notre salut ! » (Ps94, 1) Cette image du rocher avait disparu dans l'usage liturgique chrétien comme l'attestent les deux autres versions latines du psautier établies par Jérôme. Aujourd'hui encore, le texte latin de la Néo vulgate reprend celui de la

Vulgate. Il s'ouvre sur l'invitation à louer « le Seigneur notre salut ». *Venite jubilemus Deo salutari nostro*. Mais quand Jérôme a décidé de se rapprocher du texte grec en usage chez les juifs, on voit s'exprimer un réflexe explicitement chrétien. Il traduit : « Venez crions de joie pour le Seigneur, jubilons pour Jésus notre rocher. » *Jubilemus petrae Jesu nostro*.

Les autres versions latines qui omettent l'image du Rocher supposent elles aussi le report sur Jésus du langage invitatif, et pour les mêmes raisons qui ont conduit Jérôme à remplacer l'expression « notre salut » par le nom de « Jésus ». La légitimité du parti pris se trouve sans doute dans le récit du songe de Joseph dont il a déjà été question précédemment. Lorsque Matthieu raconte que l'ange du Seigneur demanda à Joseph de donner à l'enfant conçu en Marie le nom de Jésus, il ajoute en effet que c'est en raison du fait que « c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Mt1, 20-21a) Si l'ange dit que le salut de Dieu se tiendra en Jésus, alors le Ps94 peut inviter à crier de joie pour Dieu « notre salut » en désignant secrètement le Christ Jésus, et il peut donc nourrir le rite d'acclamation avant l'Évangile.

Hypothèse d'un réemploi pénitentiel

Maintenant qu'a été établie la possibilité de réemployer le Ps94 pour un rite qui invite à donner l'hospitalité au Christ en acte de parler, on peut s'interroger sur la raison qui a pu conduire les artisans de l'OLM à se tourner vers le Ps94 pour en recycler un élément dans une célébration dont le climat est quand même largement pénitentiel. Quel point de contact peut-on en effet trouver entre les invitations à laisser déborder la joie qui vient de Dieu et le quasi-étendard de la prière pénitentielle qu'on a choisi comme psaume responsorial pour le mercredi des Cendres (Ps50, 3-6.12-17) ? La même question se pose à propos du répons que l'assemblée intercale entre les huit versets de la péricope psalmique : « Pitié Seigneur, car nous avons péché ! » *Miserere Domine quia peccavimus*.

Comme souvent, la mise en perspective historique permet de surmonter le paradoxe. C'est le cas ici aussi. Avant que le dernier Concile ne restaure la liturgie, on chantait le verset 6 du Ps94 en *Introït* au dimanche de la Sexagésime, c'est-à-dire pour commencer la célébration du deuxième des trois dimanches qui, sous l'influence des usages monastiques, anticipaient la période de pénitence assignée aux quarante jours du Carême. Or dans la version latine de la Vulgate alors en usage dans l'Église catholique, et dans sa liturgie en particulier, ce

verset est un appel aux larmes : « Venez, agenouillons-nous et tombons devant lui et pleurons devant le Seigneur qui nous a faits. » *Venite adoremus et prosternamur ei, et ploremus coram Domino qui fecit nos* (Ps94, 6).

Dans la liturgie de la Sexagésime, cet appel aux larmes était probablement compris comme une exhortation à pleurer sur ses péchés, à l'instar de ce qu'on lit dans le Ps6 par exemple. « Je m'épuise à force de gémir ; chaque nuit, je pleure sur mon lit : ma couche est trempée de mes larmes. » (Ps6, 7). On constate d'ailleurs que l'OLM affecte aussi au mercredi des Cendres une 1^{ère} lecture vétérotestamentaire qui invite à ces mêmes larmes de pénitence : « Maintenant, oracle du Seigneur, revenez à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les larmes et le deuil. » (Jl2, 12). Dans les deux cas, on se situe sans doute dans la ligne de ce que le Concile de Trente enseignait quand il disait de la « contrition » que c'est « une douleur de l'âme (*animi dolor*) et une détestation du péché commis »³⁶⁴.

Cette tradition de lecture est attestée de haute antiquité. Elle s'est cristallisée sur le seul impératif qui aujourd'hui encore structure la version latine du Ps94. Dans le *Liber psalmorum* de 1969 ensuite intégré à la Néo vulgate, les verbes invitatoires ne sont pas répartis en deux groupes grammaticaux distincts. Il y a une unique consigne à l'impératif répétée deux fois aux versets 1 et 6 : *Venite*. Tous les autres verbes sont des encouragements mutuels que s'adressent au cohortatif ceux qui ont déjà décidé d'être là : *Exultemus, jubilemus, praeoccupamus in confessione, adoremus, procidamus, genua flectamus*. « Exultons, jubilons, avançons-nous dans la confession de foi, adorons, prosternons-nous, fléchissons les genoux ». Dans cette configuration, on peut aisément comprendre que l'invitation à venir concerne ceux qui sont loin.

Ce psaume, dit par exemple saint Augustin, s'adresse à ceux qui « sont loin de venir et de s'approcher, loin de s'approcher et d'arriver, loin d'arriver et de se réjouir. (...) Bien qu'on ne puisse pas s'éloigner d'un Dieu qui est partout, s'il n'y avait pas des hommes éloignés de Dieu, l'Écriture ne dirait pas : "Ce peuple m'honore des lèvres mais son cœur est loin de moi". Ce n'est pas par la distance des lieux qu'on s'éloigne de Dieu mais par la dissemblance. »³⁶⁵ Quand on entendait

³⁶⁴ Cité dans l'*Ordo paenitentiae*, editio tertia typica, 1974, n°6a, p. 12.

³⁶⁵ AUGUSTIN, Discours sur le Ps94, n. 2, in Discours sur les psaumes II, p. 273.

donc le locuteur du psaume faire précéder d'une exhortation à venir les encouragements mutuels à crier de joie, exulter, acclamer, jubiler, cette consigne pouvait facilement prendre des accents pénitentiels qu'avant le Concile on attachait aux liturgies dans lesquelles on voit utilisé le Ps94.

Si le premier *venite* du psaume peut être lu de manière pénitentielle, on peut à plus forte raison encore comprendre ainsi le second *venite* qui précède l'appel aux larmes. Mais Anne Lécu avertit que « les larmes ne sont pas seulement assimilables à la tristesse et à la peine. Dans les grandes angoisses, il est des sanglots presque secs qui ne se dénouent pas dans les larmes ; les grandes douleurs peuvent être privées de larmes et les grandes joies en être inondées. Il se pourrait d'ailleurs que les larmes de joie figurent l'extrême pointe de ce que sont les larmes, en leur vérité. »³⁶⁶ L'invitation aux larmes qu'on trouvait dans la Vulgate au verset 6 n'a donc pas nécessairement la tonalité pénitentielle d'un acte de contrition. Elle peut aussi relayer et même renforcer l'invitation à déborder de joie dans laquelle le Ps94 l'insère à notre grand étonnement.

Saint Augustin fait expressément ce rapprochement dans un sermon prononcé en 414. Sans tordre ni solliciter le texte biblique du Ps94, il invite à comprendre son invitation à pleurer du verset 6 comme un appel à l'attitude intérieure que la tradition spirituelle d'Occident appelle *laus lacrymarum* : un cri de joie par le chemin des larmes, une exultation devant le Seigneur à cause des raisons qu'on trouve en lui d'être dans l'allégresse des larmes. Ce jour-là, Augustin avait demandé qu'on lise conjointement le Ps94 et le récit lucanien de la guérison des dix lépreux. Il voulait à la fois qu'on entende l'appel aux larmes du psaume, et qu'on regarde l'acte d'adoration que Luc dit qu'un samaritain accomplit quand il « se jette face contre terre aux pieds de Jésus en lui rendant grâce » (Lc17, 16).

« Ne désespérez pas, dit l'évêque d'Hippone. (...) Dites tous : *Venite adoremus et prosternamur ei, et ploremus coram Domino qui fecit nos, et homines et salvos.* "Venez, pleurons devant le Seigneur qui nous a faits." Qui nous a faits hommes. Qui nous a faits saufs. »³⁶⁷ Ne pleurons

³⁶⁶ A. LÉCU, *Des larmes*, Collection Épiphanie, Paris, Cerf, 2012, p. 21.

³⁶⁷ AUGUSTIN, *Sermo* 176, n. 5, *Patrologie latine* tome 38, col. 952. Cette lecture est confirmée par l'autre commentaire qu'Augustin donne du Ps94 dans ses *Ennarationes*

pas seulement pour des raisons pénitentielles, à cause du péché qui nous tient loin de lui. Pleurons aussi de joie, parce que Dieu est « notre Rocher, notre salut ». On voit d'ailleurs ces deux lignes se croiser dans la liturgie du mercredi des Cendres quand on laisse la lecture de l'apôtre compléter la 1^{ère} lecture tirée du prophète Joël. Cette célébration invite à la fois à « revenir au Seigneur dans le jeûne, les larmes et le deuil » et à la fois « à ne pas laisser sans effet la grâce reçue » (2Co6, 1).

Le réemploi dans l'OLM

Pour donner aux fidèles une raison d'accomplir le rite d'acclamation avant l'Évangile des Cendres, les artisans de l'OLM n'ont choisi aucune des invitations à la joie qui ouvrent le Ps94. Ils ne se sont pas déterminés non plus pour le verset 6 qui servait déjà d'*Introït* à la Sexagésime avant le Concile. Ils se sont tournés vers le tout dernier élément invitatoire du texte. Il se trouve à l'intersection des versets 7 et 8 dans la version française du psautier à usage liturgique, et au verset 8 dans la version latine de la Néo vulgate. Ces différences de numérotation témoignent d'une relative instabilité dans l'histoire du texte biblique, mais ce point n'a pas ici d'importance particulière. Seule compte la procédure de réemploi qu'on a appliquée au matériau extrait du psaume pour le rendre invitatoire.

Si on resitue le matériau retenu dans le contexte littéraire du texte biblique dont il est extrait, on est renvoyé à un endroit du Ps94 où le locuteur à l'œuvre depuis le début s'exprime une dernière fois. Dans le psautier liturgique en français, il est invitant sous forme de question : « Aujourd'hui écouterez-vous sa parole ? » (Ps94, 7c) Dans l'actuelle version latine du psautier liturgique, l'exhortation passe par un souhait : « Aujourd'hui, puissiez-vous écouter sa voix ! » *Utinam hodie vocem eius audiat* (Ps94, 8a) Vient ensuite la parole divine qui correspond à « la voix » que le locuteur du psaume vient d'encourager à écouter. Cette fois c'est l'impératif d'une consigne qui s'impose : « Ne fermez pas votre cœur. » (Ps94, 8a) *Nolite obdurare corda vestra* (Ps94, 8b).

in psalmos. Il y parle des larmes comme d'une attitude de confiance et de laisser-aller devant le Seigneur, à cause de l'assurance que donne son salut. « Pleure devant le Seigneur, pleure en sûreté devant le Seigneur qui t'a créé, car il ne méprisera pas l'œuvre de ses mains. (...) Oui, pleure devant lui, en toute sécurité. » (AUGUSTIN, Discours sur le Ps94, n° 10, p. 283)

Le texte biblique du psaume prolonge l'impératif de la parole divine avec un exemple tiré de l'histoire d'Israël : Ne fermez pas votre cœur, « comme au désert, comme au jour de tentation et de défi, où vos pères m'ont tenté et provoqué » (Ps94, 8-9a). Le psautier latin de la Néo Vulgate précise davantage cet exemple-repoussoir : N'endurcissez pas votre cœur « comme à Mériba (*sicut in Meriba*), de la manière dont cela s'est passé au jour de Massa (*secundum diem Massa*), là où vos pères m'ont tenté et mis à l'épreuve. » (Ps94, 9ab) On est renvoyé au chapitre 17 du livre de l'Exode. « Comme il n'y avait pas d'eau à boire, le peuple chercha querelle à Moïse : Donne-nous de l'eau à boire ! Moïse leur répondit : Pourquoi me cherchez-vous querelle ? Pourquoi mettez-vous le Seigneur à l'épreuve ? » (Ex17, 1c-2)

On ne parlera pas ici de la difficulté qu'il y a à rapprocher les deux traditions bibliques. Dans le récit de l'Exode, on ne voit en effet nulle part affirmé que les pères ont endurci leurs cœurs. C'est un langage que la Bible pratique ailleurs, dans le livre du Deutéronome par exemple, quand Dieu prescrit de respecter une année sabbatique tous les sept ans. Il demande qu'on pratique la remise des dettes sans fermer son cœur : « Se trouve-t-il chez toi un malheureux parmi tes frères, dans l'une des villes de ton pays que le Seigneur ton Dieu te donne ? Tu n'endurciras pas ton cœur, tu ne fermeras pas la main à ton frère malheureux. » (Dt15, 7). Mais le Pentateuque parle ici d'un endurcissement des capacités de compassion, alors que le Ps94 parle d'un endurcissement à l'égard de Dieu qui se traduit par la rébellion.

Pour la liturgie du mercredi des Cendres, on a d'abord décontextualisé le verset qu'on voulait réemployer. Il fallait qu'il devienne un objet autonome, sans autre valeur que celle de nourrir le rite auquel on voulait le joindre. On a également gommé le fait qu'il y a deux locuteurs en cause. Le verset prélevé sur le psaume ne devait pas faire entrer l'assemblée dans un dialogue qu'entretiennent entre elles deux voix qui se répondent et se complètent. On a aussi modifié l'ordre dans lequel interviennent les deux faces réunies de l'invitation, car on ne voulait pas demander aux fidèles d'écouter puis de ne pas s'endurcir. Le rite aurait indiqué aux fidèles ce qu'ils ne doivent pas faire, à l'instar de ce que Jésus dira aux disciples dans la lecture évangélique.

Dans le rite d'acclamation avant l'Évangile, l'invitation à ne pas fermer son cœur précède l'invitation à écouter. « Aujourd'hui ne fermez pas votre cœur, mais écoutez la voix du Seigneur. » *Hodie, nolite obdurare corda vestra, sed vocem Dei audite*. Cette inversion était

nécessaire car « ne pas fermer son cœur » est la condition même de l'écoute, et « écouter » est un acte d'hospitalité. « Écouter, dit le philosophe Jean-Louis Chrétien, c'est [l'hospitalité] que nous pouvons donner quand bien même nous n'aurions à proposer ni toit, ni feu, ni couvert. Elle peut être donnée à tout instant. (...) Et l'ultime hospitalité sera celle du Seigneur : tomber dans l'écoute lumineuse du Verbe »³⁶⁸. Puisque c'est précisément ce que le Missel prescrit aux fidèles de faire avant l'Évangile, il fallait que l'ordre des invitations le dise aussi.

Légitimité du réemploi

On peut naturellement se demander si la procédure de réemploi ainsi décrite n'est pas un exemple de « manipulation » du texte biblique. Mais dans la liturgie du mercredi des Cendres, cette inquiétude n'a pas lieu d'être, car ce ne sont pas les artisans de l'OLM qui sont intervenus sur le texte biblique pour le modifier ainsi à leur main. Ce ne sont pas eux qui ont procédé aux changements dont il vient d'être question. Ils ne l'ont surtout pas fait dans l'idée de réussir avec eux quelque chose qu'ils avaient eux-mêmes décidé de faire en se servant pour cela d'un élément biblique. Ils ont mis en œuvre le principe invitatif qui commande le rite d'acclamation en veillant à ce que la parole de Dieu elle-même demande aux fidèles de faire ce que l'action liturgique requiert d'eux.

Pour le comprendre, il faut se rappeler que le psautier est entré dans la tradition chrétienne dans sa version grecque. Or dans le texte grec du Ps94 existe déjà la logique invitatif inversée qu'on voit appliquée en liturgie : « Si vous écoutez sa voix (*ean tès phônès autou akousete*), alors n'endurcissez pas votre cœur. » (Ps94, 7c-8a^{LXX}) Certes le psaume grec nomme d'abord une invitation à écouter, puis une invitation à ne pas fermer son cœur, mais la manière de relier ces deux invitations n'est pas celle qu'on observe dans les psautiers liturgiques actuels. On est exhorté à ne pas fermer son cœur parce que c'est la condition d'exercice pour quiconque veut écouter, si bien qu'il faut mentalement placer le refus de se durcir avant l'acte d'écouter, même s'ils se suivent dans l'énoncé.

Pendant des siècles, on a vu dans le texte biblique du Ps94 cette dynamique invitatif qu'on trouve aujourd'hui dans le verset biblique du mercredi des Cendres : dans l'hypothèse où vous décidez d'écouter,

³⁶⁸ J-L. CHRETIEN, *L'arche de la parole*, Coll. Épiméthée, PUF, 1999, p. 14.

faites-le vraiment en donnant l'hospitalité au Verbe, mais sachez que pour ouvrir ainsi la porte au Seigneur, le saluer et confesser son importance, il faut vouloir ne pas lui fermer son cœur. Allez-donc ainsi au-devant le Seigneur en acte de parler, recevez-le, saluez-le, confesser son importance pour vous. Comme cette invitation n'intervient pas dans la seule liturgie du mercredi des Cendres, ni même de manière plus générale dans les liturgies du Carême³⁶⁹, on peut dire qu'elle est emblématique pour le principe invitatoire lui-même qui commande toujours le rite d'acclamation.

Il reste que le réemploi de matériaux bibliques avant la lecture évangélique a fait l'objet de solides critiques comme le principe d'harmonisation entre les lectures d'Ancien et les lectures évangéliques. Lucien Deiss en donne une évaluation certes remplie de poésie, mais sévère dans son constat. « Les livres de l'Ancien Testament se trouvent tronçonnés en de multiples fragments qui n'ont plus de lien entre eux et qui errent comme des orphelins dans l'immense forêt des traditions bibliques. »³⁷⁰ Au regard de ce qui se passe avec le verset d'acclamation avant l'Évangile, on peut aussi dire cela du réemploi appliqué aux matériaux tirés du Nouveau Testament. Ne doit-on donc pas y voir quand même le signe préoccupant d'un usage cavalier ou désinvolte des Écritures ?

Un argument conciliaire

Le Concile s'engage dans cette problématique avec un énoncé tout à fait singulier qui ouvre le chapitre 6 de la Constitution *Dei Verbum* justement consacré à *la sainte Écriture dans la vie de l'Église* : « L'Église ne cesse pas, lit-on, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la Parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles. »³⁷¹ Ce qu'on peut dire du rapport que l'Église entretient avec les Écritures tient dans deux verbes qui définissent ce qu'elle fait avec elles dans la liturgie. Notons dès le départ que s'il y a besoin de deux actions pour rendre compte de la pratique ecclésiale dans l'usage liturgique des Écritures, c'est qu'elles

³⁶⁹ Samedi de la 3^e semaine, lundi de la 13^e semaine, mardi de la 15^e semaine, lundi de la 16^e semaine, jeudi de la 20^e semaine, vendredi de la 27^e semaine, lundi de la 28^e semaine, jeudi de la 33^e semaine.

³⁷⁰ L. DEISS, *Célébrations de la parole*, Paris, Desclée, 1991, p. 21.

³⁷¹ DV n. 21.

ont probablement besoin l'une de l'autre pour exprimer la vérité entière.

Or ce rapprochement pose question dans la traduction française. En lisant que l'Église « prend » les Écritures sur la table de la liturgie, on peut en effet comprendre qu'elle « se sert » du trésor biblique, ou qu'elle le tire à soi, pour réemployer à sa guise des éléments qui y sont disponibles, et les répartir sur les différentes célébrations de la messe en fonction de ses besoins. Associé à cet acte d'appropriation, le verbe offrir reflète alors la simple volonté de communiquer aux fidèles le résultat des procédures avec lesquelles elle le fait. Comment ne reprocherait pas cela aux artisans de l'OLM ! Cela revient à dire qu'ils se sont « fournis » en matériaux purement utilitaires, comme si la Bible était un grand supermarché bien achalandé en matériaux dans lequel on peut puiser par petites bouts.

La discussion relative à une table

L'habituelle traduction française suggère aussi qu'une célébration liturgique comporte deux tables distinctes, à l'instar de ce que disait le document préparatoire proposé à la discussion des pères conciliaires à propos de la volonté de faire mieux percevoir l'importance des Écritures dans la liturgie : que « soit présentée aux fidèles, avec la table eucharistique, une table de la parole de Dieu plus riche. » On reconnaît la volonté d'enrichir la liturgie eucharistique avec la restauration d'une véritable « liturgie de la parole », si bien que s'éclaire plus concrètement aussi ce que le texte conciliaire définitif dira finalement à propos des « deux parties qui constituent en quelque sorte la messe », formant l'une avec l'autre, et de manière cumulée, « la messe entière »³⁷².

Les discussions relatives à ces deux parties décrites comme deux tables ont laissé des traces dans *Sacrosanctum Concilium*. La plus visible est certainement le choix qu'on a fait de ne pas parler simultanément de ces deux tables. On ne voulait justement pas accréditer l'idée qu'elles s'additionneraient. Quand la Constitution conciliaire sur la sainte liturgie mentionne « la table du Corps du Christ », elle ne parle pas au même endroit de « la table de la parole de Dieu », et quand elle parle de cette table-là, elle ne mentionne pas en même temps l'autre table du Corps du Christ. L'énoncé dans lequel on

³⁷² SC n. 56.

parla finalement de la décision de faire mieux percevoir l'importance des Écritures dans la liturgie, on dira par exemple la volonté de « présenter aux fidèles avec plus de richesse la table de la Parole de Dieu »³⁷³ sans plus.

Le Concile semble même s'être employé à distinguer la nature de l'offre qui est présentée en liturgie, disant autrement la raison pour laquelle on a voulu mettre en lumière la forme biblique de la liturgie et ce qui relève de la communion au Corps du Christ. Dans la traduction française on lit que les fidèles « se restaurent à la table du Corps du Seigneur » mais qu'ils « sont formés par la parole de Dieu », sans que l'insertion plus ample, plus diversifiée et plus adaptée de celle-ci soit associée à la figure d'une table³⁷⁴. Le vocabulaire explicite de la nourriture suggéré par l'image de la table est réservé à la table du Corps du Christ, alors que le vocabulaire de l'enseignement est affecté à la composante scripturaire de l'action sacrée, ce qui évite d'avoir à passer par la métaphore de la table.

Le retour de cet accent didactique déjà été discuté dans le chapitre précédent de cet ouvrage tient à un durcissement imputable aux artisans de la traduction française de *Sacrosanctum Concilium*. Il doit de toute manière être atténué avec l'affirmation que « les deux parties qui constituent en quelque sorte la messe constituent un seul acte de culte »³⁷⁵. On ne doit donc pas réfléchir à la célébration eucharistique avec l'idée qu'elle est constituée de deux actions sacrées distinctes et juxtaposées. Mais en se référant à la version latine du texte conciliaire, on s'aperçoit surtout que c'est un registre du renforcement qui est simultanément affecté au Corps du Seigneur et à la parole de Dieu : les fidèles du Christ sont fondés (*instituantur*) dans la parole de Dieu et ils refont leurs forces (*reficiantur*) à la table du Corps du Christ.

L'énoncé qui ouvre le chapitre 6 de *Dei Verbum* confirme de la même manière que l'action liturgique déploie une unique table et non deux tables séparées et presque opposées au regard de ce qu'elles offrent. Une meilleure traduction du latin conduit en effet à la déclaration qu'il y a une table « qui est autant celle de la parole de Dieu que celle du corps du Christ ». *Mensa tam verbi Dei quam Corporis*

³⁷³ SC n. 51.

³⁷⁴ SC n. 48.

³⁷⁵ SC n. 56.

*Christi*³⁷⁶. De la même manière, on lit qu'il y a un même « pain de vie » qui est présenté aux fidèles sur cette unique table de la liturgie. Si la table est unique et si ce qui est offert sur cette table l'est aussi, il faut vraiment renoncer à l'idée qu'il y aurait une première partie de la messe qui aurait une fonction d'enseignement quasi catéchétique et une seconde où seule s'appliquerait l'offre d'une nourriture.

La discussion relative au pain de vie

Quand la table de la liturgie présente le Corps du Christ, l'expression « pain de vie » évoque évidemment ce que Jésus dit de lui dans l'Évangile de Jean : « Moi, je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. » (Jn6, 51a) Le Concile parle même plus exactement de la participation à l'offrande que Jésus a faite de lui-même, conformément à ce qu'il déclare aussi aux disciples au cours du dernier repas. « En ayant pris du pain », il déclare « ceci est mon corps (*sôma mou*) donné pour vous » (Lc22, 19), c'est-à-dire moi en état d'offrande. Dans saint Jean, Jésus se désigne comme existant dans le corps que Dieu lui a formé : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair (*sarx mou*), donnée pour la vie du monde » (Jn6, 51b), c'est-à-dire moi et mon « me voici » (He10, 5).

La Constitution sur la sainte liturgie rend explicite cette offre de la liturgie en disant que le Christ « est là présent dans le sacrifice de la messe (...) et au plus haut degré sous les espèces eucharistiques »³⁷⁷. Mais il ne faut pas oublier que l'expression « pain de vie » s'applique aussi dans *Dei Verbum* quand l'unique table de la liturgie présente la parole de Dieu. Cela ne doit pas étonner. La tradition biblique aime comparer à de la nourriture la parole avec laquelle Dieu s'adresse aux hommes, relançant ainsi l'énoncé conciliaire de *Dei Verbum* selon lequel « la force et la puissance que recèle la Parole de Dieu sont si grandes qu'elles constituent pour l'Église, son point d'appui et sa vigueur et, pour les enfants de l'Église, la solidité de leur foi, la nourriture de leur âme »³⁷⁸.

Pour ne pas confondre l'offre liturgique de la présence « substantielle » du Christ et celle de sa présence verbale, on peut se rappeler que la tradition biblique ne dit pas de la parole de Dieu que c'est une nourriture. Elle associe la parole de Dieu à une nourriture

³⁷⁶ DV n. 21.

³⁷⁷ SC n. 7.

³⁷⁸ DV n. 21.

dans un contexte spécifique de faim. La référence en la matière est un oracle prophétique : « Voici venir des jours – oracle du Seigneur Dieu –, où j’enverrai la famine sur la terre ; ce ne sera pas une faim de pain, ni une soif d’eau, mais la faim et la soif d’entendre les paroles du Seigneur. » (Am8, 11) Le pape Paul VI s’adossera à ce passage pour dire l’exacte raison qui a conduit l’Église à mieux doter la table qu’elle dresse dans sa liturgie : « Tout a été ordonné de telle manière que s’intensifie toujours plus chez les fidèles la faim de la parole de Dieu. »³⁷⁹

Quand la Constitution *Dei Verbum* réunit sous une unique métaphore de la table la parole de Dieu et le Corps du Christ, ce n’est donc pas pour enseigner l’égale nature de ce que l’Église offre, mais son excellence. « L’Église a toujours vénéré les divines Écritures comme elle le fait aussi pour le Corps même du Seigneur » prévient-elle d’ailleurs explicitement³⁸⁰ La version française de la PGLR continue malheureusement de maintenir l’hésitation en disant par exemple à propos de l’ambon qu’il doit « rappeler clairement aux fidèles qu’à la messe est préparée la double table de la parole de Dieu et du corps du Christ ». Le texte latin des *Praenotanda* dit beaucoup mieux que « dans une célébration de la messe a été préparée une table et de la parole de Dieu et du Corps du Christ ». *Tum verbi Dei tum Corporis Christi*³⁸¹.

On peut maintenant s’intéresser aux deux verbes qui précisent ce que l’Église fait à cette unique table de la liturgie. Mais comme l’affirmation conciliaire vient ici éclairer les observations faites avec le verset biblique de l’acclamation avant l’Évangile, on l’examinera spécifiquement sous l’angle scripturaire. Quand la version latine de *Dei Verbum* dit que l’Église prend le pain de vie sur la table qui porte la parole de Dieu, elle emploie le verbe *sumere* qui a bien le sens de « prendre » ou prélever. Mais elle l’associe au verbe *porrigere* qui précise les choses de manière décisive. Ce verbe-là empêche en effet de comprendre que l’Église agit selon sa propre stratégie. Il désigne plus exactement l’acte de présenter quelque chose à quelqu’un pour « l’offrir à son agir ».

C’est effectivement cette intention-là qui transparaît dans les procédures d’intervention dont il a été question à propos de la

³⁷⁹ PAUL VI, Constitution apostolique *Missale Romanum* promulgant le Missel romain instauré par les décisions du Concile œcuménique Vatican II, n. 11.

³⁸⁰ DV n. 21.

³⁸¹ PGLR n. 32. C’est nous qui traduisons du latin.

péricope psalmique et du verset d'acclamation avant l'Évangile. L'Église réemploie ou reconfigure des éléments bibliques qu'elle a extraits du trésor biblique, mais elle ne le fait pas pour appliquer à la Bible un traitement destinée à faire changer de nature les éléments qu'elle y prélève. Elle modifie les matériaux bibliques qu'elle a d'abord soigneusement choisis, avec la préoccupation de les offrir à l'agir des fidèles qui doivent pouvoir avec eux participer à la liturgie de manière active et consciente. Le ressort de ce que fait l'Église à la table de la liturgie ne se trouve pas du côté de ce qu'elle-même veut, mais du côté des fidèles qu'il faut arriver à doter de rites adéquats.

Retour sur OLM 5

Il reste à confronter cet argument conciliaire à un cas de figure concret où on pourra le vérifier dans sa légitimité et sa pertinence. Mais si on ne veut pas voir le serpent se mordre la queue, on doit renoncer à le chercher dans une mise en œuvre liturgique. C'est le ressort de la manière liturgique de s'approcher des Écritures que l'argumentation conciliaire vient justement de servir à éclairer. L'énoncé qui ouvre le chapitre 6 de *Dei Verbum* dit que c'est « spécialement (*maxime*) dans la sainte liturgie » qu'on peut observer l'Église en train de présenter aux fidèles un élément biblique pour l'offrir à leur agir. On peut en déduire qu'il peut en aller ainsi dans d'autres contextes non liturgiques aussi. C'est le cas dans le prologue de l'Évangile de Marc dont il a déjà été question plus haut.

L'Église en prescrit la proclamation dans la liturgie du 2^e dimanche de l'Avent en année B, et c'est dans ce cadre qu'il en a été question au premier chapitre de cet ouvrage. C'était alors pour établir la continuité entre le premier verset du texte biblique et la désignation rituelle de toutes les lectures liturgiques en usage dans toutes les célébrations, quel qu'en soit le texte. On peut maintenant reprendre le projet déclaré en tête du second Évangile l'évangéliste et en poursuivre l'exploration, car l'évangéliste relie sa déclaration initiale à un empilement de matériaux bibliques totalement isolés de leur contexte d'origine, qui ont aussi été modifiés dans un but qu'il s'agit justement d'identifier : « Commencement de l'évangile de Jésus Christ Fils de Dieu selon qu'il est écrit ». *Kathôs gegraptaï* (Mc1, 2).

Cette formule introductive avec laquelle Marc signale son rapport aux Écritures n'est pas significative. Elle est omniprésente dans les écrits pauliniens. On la trouve par exemple dans une des toutes

premières élaborations de la prédication chrétienne : « Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures. » *Kata tas graphas* (1Co15, 3b) L'apôtre a recours à l'autorité des Écritures pour asseoir l'importance qu'il donne à la mort de Jésus en disant que c'est un événement de salut. Dans cet ouvrage, plusieurs exemples néotestamentaires ont donné l'occasion d'explicitier le contenu plus détaillé qu'on peut donner à cette interprétation théologique, en particulier l'unité kérygmatique entre l'épître et la lecture évangélique au 12^e dimanche du temps ordinaire et dans la liturgie de la nuit pascale en année B.

Selon qu'il est écrit

Dans la 1^{ère} lettre aux Corinthiens, l'affirmation est sommaire et le recours aux Écritures aussi, car aucun texte biblique précis n'est appelé à la rescousse. Les discussions restent ouvertes, mais on estime que l'apôtre pense à la figure du Serviteur souffrant dans le livre du prophète Isaïe. « Lorsque la communauté primitive s'interrogea sur le sens de la mort du Messie, écrit Jean-Marie Van Cangh, elle se servit du seul langage dont elle disposait pour éclairer cet événement : celui de l'Ancien Testament. Elle en prit d'abord les tournures et procéda par mode d'allusion, avant de passer aux citations explicites. C'est à ce stade primitif qu'intervint Is53 où est exprimée avec une force extraordinaire, et nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament, la valeur expiatoire de la mort du Serviteur souffrant pour tout le peuple. »³⁸²

Dans l'Évangile de Marc, cette manière de rapporter aux Écritures le 1^{er} verset est tout bonnement impossible, pour une raison qui s'impose d'elle-même. L'évangéliste ne peut pas se servir d'un matériau biblique pour renforcer, justifier ou argumenter quelque chose qu'il a dit à propos de « l'évangile de Jésus », car il n'en a justement encore rien dit. C'est avec les matériaux bibliques qu'il semble commencer à en dire quelque chose. Mais Camille Focant a raison de souligner « qu'en Marc la formule *katôs gegraptai* qualifie toujours ce qui la précède »³⁸³. Il faut donc partir du principe que Marc ne se sert pas des Écritures pour développer un contenu relatif à l'évangile. Il demande à son lecteur de remonter jusqu'à l'évangile de

³⁸² J.-M. VAN CANGH, « Mort pour nos péchés selon les Écritures » (1Co15, 3b). Une référence à Is53, in *Les sources judaïques du Nouveau Testament*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum 204, Leuven, 2008, pp. 471-472.

³⁸³ C. FOCANT, *Fonction intertextuelle et limites du prologue de Marc*, in D. Marguerat, *La Bible en récits. L'exégèse à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et fides, 2003, p. 313.

Jésus avec les raisons que lui donnent des matériaux bibliques réunis à cet effet.

Les artisans de la traduction française à usage liturgique ont écarté le problème avec un choix qui leur est totalement imputable. Ils ont estimé que la formule *kathôs gegraptai* annonçait une citation à venir. Ils ont donc choisi d'omettre le « comme » de liaison avec lequel l'évangéliste invite son lecteur à aller des Écritures à « l'évangile de Jésus ». « Commencement de l'évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu. Il est écrit dans Isaïe, le prophète [quelque chose dont voici la citation]. » (Mc1, 1-2a). Mais ce choix achoppe sur un détail qui le contredit ; le matériau biblique qui succède à la formule introductive ne vient du prophète Isaïe. Il ne peut donc pas en être une citation, et cette citation ne peut donc pas constituer non plus un nouveau pas dans l'exposé.

Marc dit que « l'évangile de Jésus » doit être abordé en fonction de ce qui est écrit dans Isaïe le prophète. Morna Hooker dit que cela est de la part de l'auteur une « erreur délibérée ». *A deliberate mistake*. L'évangéliste renvoie en effet à un élément biblique qu'il sait très bien ne pas correspondre à la désignation qu'il en propose. S'il le fait quand même, c'est parce que « la référence à Isaïe est si importante dans la vie de la communauté chrétienne que Marc la survalorise »³⁸⁴. S'il la survalorise, c'est probablement qu'il lui donne une autre importance, voire une fonction différente de celle qu'elle reçoit de son livre biblique d'origine. Et s'il lui donne une seconde vie, c'est sans doute qu'il la recycle en vue de rendre possible quelque chose à son lecteur qui doit remonter avec elle jusqu'à « l'évangile de Jésus ».

Un montage biblique hétéroclite

Derrière la curieuse mention que l'évangile de Jésus doit être considéré « selon qu'il est écrit dans Isaïe, le prophète » se cache en fait un subtil montage scripturaire entre des matériaux « pris » dans trois livres bibliques différents. Il y a d'abord un oracle divin prélevé sur la fin du livre du prophète Malachie : « Voici que j'envoie mon messager en avant de moi, pour ouvrir mon chemin. » (Ml3, 1) Cette annonce que Dieu fait de sa propre venue est mélangée à un bout d'une autre parole que Dieu adresse au peuple hébreu dans le livre de l'Exode : « Voici, j'envoie mon messager devant ta face. » (Ex23, 20) Ensuite arrive l'élément effectivement prélevé sur le livre du prophète Isaïe : « Voix

³⁸⁴ M. D. HOOKER, *Isaiah in Mark's Gospel*, in S. Moyse-M.J.J. Menken (Ed.), *Isaiah in the New Testament*, T&T Clark International, 2005, p. 36.

de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers. » (Is40, 3).

Ce montage est hétéroclite du point de vue biblique. Dans le premier fragment, Dieu annonce qu'il viendra lui-même en vue d'un jugement, car « le jour du Seigneur [sera un] un jour grand et redoutable » (Ml3, 23). Avec le second fragment, cette perspective projetée sur la fin des temps est mélangée à un moment de l'histoire entre Dieu et son peuple, car il ravive le souvenir de ce que les hébreux ont réentendu de la promesse faite à Abraham durant leur séjour au désert. Dans le troisième fragment, Dieu annonce toujours encore sa propre venue, mais dans le contexte consolant du retour d'exil évoqué dans le Deutéro-Isaïe : « Parlez au cœur de Jérusalem. Proclamez que son service est accompli, que son crime est expié, qu'elle a reçu de la main du Seigneur le double de toutes ses fautes » (Is40, 2).

Est-ce que Marc a réuni ces trois matériaux bibliques pour les tirer à lui ? Voulait-il construire avec eux un contenu relatif à l'évangile de Jésus ? C'est une hypothèse envisageable. L'évangéliste aurait voulu prêcher « que » Jésus est l'évangile parce qu'il récapitule en sa personne l'histoire du peuple des hébreux et annonce la proximité du jour de Dieu qui est à la fois un jour de consolation et de jugement. Marie-Antoinette Steiner écrit par exemple que « l'irruption de Jésus doit être comprise à partir des espérances eschatologiques et messianiques contenues dans les Écritures »³⁸⁵. Mais cette option se heurte à une particularité têtue : le projet de Marc n'est pas de prêcher un évangile rapporté à Jésus mais d'offrir un espace de reconnaissance pour l'évangile qui se tient en Jésus.

Le caractère hétéroclite du montage scripturaire ne doit pas étonner car « associer deux versets d'Écriture qui ont une expression en commun et interpréter un verset par l'autre était chose courante à l'époque déjà, écrit Benoît Standaert, et bien connue dans toute la tradition rabbinique ultérieure. »³⁸⁶ Rikki Watts renchérit en rappelant que « les textes d'Ex23, 20 et de Ml3, 1 ne sont pas rarement associés dans les cercles juifs, et que la jonction de Marc reflète donc la tradition interprétative juive. »³⁸⁷ Mais même si cette technique juive est à la base de ce que font les premiers versets de Marc, elle n'en explique pas

³⁸⁵ *Ibid.*, pp. 166-167.

³⁸⁶ B. STANDAERT, *Évangile de Marc. Commentaire*, p. 73.

³⁸⁷ R. WATTS, *Isaiah's New Exodus and Mark*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe 88, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 85.

encore l'usage, sauf si cette manière de se rapporter aux Écritures est offerte à l'agir du lecteur. Or, rappelle Benoît Standaert, « ce sont les premiers mots du texte à l'adresse des lecteurs/auditeurs »³⁸⁸.

Le principe invitatoire du réemploi

Si telle est l'intention de Marc, les interventions avec lesquels il met en forme ses matériaux bibliques devraient le confirmer. Marie-Antoinette Steiner avance « l'hypothèse vraisemblable selon laquelle Marc citerait à partir d'un recueil de *Testimonia*, ces recueils traditionnellement utilisés dans la réflexion exégétique (christologique) de la communauté, et qui circulaient de manière indépendante ou rassemblée sous forme de florilège, et donc isolés de leur contexte d'origine. »³⁸⁹ Mais dans son recueil d'études consacrées à des réemplois de l'Ancien Testament dans la littérature des premières générations chrétiennes, Jean Daniélou précise que ces livrets pratiquent des « modifications intentionnelles [qui] ont pour but de rendre plus précise l'application de ces textes au Christ. »³⁹⁰

Un premier symptôme de tels aménagements apparaît avec l'insertion d'un pronom personnel à la 2^e personne dans l'élément emprunté au livre de Malachie. À l'origine, c'est un oracle que Dieu prononce à son propre sujet : un messenger préparera « le chemin devant moi » (Ml3, 1^{LXX}). Dans l'Évangile de Marc, cet oracle est devenu une parole adressée : mon messenger viendra « devant *ta* face et aplanira *ton* chemin. » (Mc1, 2). L'événement annoncé dans le livre du prophète Malachie n'est pas seulement reporté sur quelqu'un d'autre. Celui-ci est un interlocuteur à qui Dieu dit que l'événement de sa venue se tiendra en lui. Or cela vient après le 1^{er} verset qui a nommément désigné la personne de Jésus. L'élément biblique peut donc être convoqué dans le but d'inviter le lecteur à reconnaître en Jésus cette intimité dialogale avec Dieu.

La valeur invitatoire du premier matériau biblique est renforcée par le second qui lui est étroitement associé. Le pronom personnel introduit dans l'oracle emprunté au livre du prophète

³⁸⁸ B. STANDAERT, Évangile de Marc. Commentaire, p. 74.

³⁸⁹ M-A. STEINER, Le lien entre le prologue et le corps de l'Évangile de Marc, in D. Marguerat (Ed.), Intertextualités. La Bible en échos, Genève, Labor et fides, 2000, pp. 178-179.

³⁹⁰ J. DANIELOU, Eudes d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia, Coll. Théologie historique 5, Paris, Beauchesne, 1966, p. 7.

Malachie l'y est en effet par contagion avec une parole effectivement adressée à un interlocuteur dans le livre de l'Exode : « J'envoie mon ange devant ta face (*pro prosôpou sou*) pour te garder en chemin et te faire parvenir au lieu que je t'ai préparé. » (Ex23, 20LXX) De ce qu'entend le peuple hébreu on a seulement conservé le motif de tête, totalement isolé de son contexte historique. Il fallait que l'interlocuteur de Dieu puisse devenir celui que le matériau précédent a déjà permis de reconnaître. On a donc un nouvel élément biblique offert au lecteur pour l'aider à saluer l'importance dont est revêtue la personne de Jésus.

Le même principe apparaît encore avec l'insertion d'un pronom personnel à la 3^e personne dans le passage prélevé sur le livre du prophète Isaïe. À l'origine, la voix anonyme d'un messenger annonce la venue de Dieu lui-même : « Préparez le chemin du Seigneur ; faites droits les sentiers de notre Dieu. » (Is40, 3^{LXX}) Marc reprend cette tradition biblique dans une version où les sentiers « de notre Dieu » sont devenus les « sentiers du Seigneur », sans qu'aucune indication ne renvoie plus au Seigneur Dieu : « Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits *ses* sentiers. » (Mc1, 3b). Or le lecteur sait qui les Écritures l'invitent à célébrer avec cette désignation seigneuriale. Tout porte à croire en effet que c'est dans le but de remonter jusqu'à Jésus que Marc offre à son lecteur ce troisième et dernier élément biblique.

On voit ainsi comment des matériaux bibliques ont été rendus autonomes pour offrir au lecteur de quoi célébrer l'évangile dans la personne même de Jésus. S'ils avaient dû expliciter « l'évangile de Jésus » avec des traditions bibliques capables de lui donner un contenu théologique, on n'aurait pas eu besoin de les aménager. Ce que la forme originelle des textes disait suffisait. Or leur apparition après le 1^{er} verset du texte a son ressort dans un principe invitatif qui ne manque pas de rappeler ce que l'acclamation avant l'Évangile doit également apporter dans la célébration d'une liturgie de la messe : par le chemin concret qu'indique un verset biblique, « l'assemblée des fidèles accueille le Seigneur en acte de lui parler, le salue et professe sa foi en chantant »³⁹¹.

³⁹¹ PGLR n. 23.

Chapitre 6

Le principe normatif

« Dans la célébration liturgique, disent les *Praenotanda* de l'OLM, la parole de Dieu n'est pas annoncée à haute voix d'une seule manière, et elle ne frappe pas toujours le cœur des auditeurs avec la même efficacité. »³⁹² Chaque chapitre de cet ouvrage l'a montré avec les différents éléments bibliques réunis pour une liturgie de la parole : les trois lectures, la péricope psalmique et le verset du rite d'acclamation avant l'Évangile. À chaque moment de l'étude consacrée à ces différentes composantes a aussi affleuré la précision que la PGLR s'empresse d'ajouter au même endroit où elle souligne la diversité des actes qui structurent une liturgie de la parole et leurs effets sur les fidèles : « Toujours le Christ est présent dans sa parole. ». *Semper in verbo suo Christus praesens adest*³⁹³.

Une liturgie de la parole n'est donc pas seulement une « liturgie » parce que des éléments bibliques ont été combinés avec soin les uns avec les autres. C'était la position d'Adrien Nocent : « Dans un Lectionnaire, les passages ne sont pas présentés pêle-mêle. Ils sont choisis et, selon des principes spécifiques, ils sont organisés en schémas précis. »³⁹⁴. Il faut ajouter à cette approche organisationnelle le fait que ces schémas scripturaires, soigneusement élaborés certes, ont la fonction de conduire au « tout de la personne [du Christ] présent pour nous, avec son corps et toute sa vie, et pas seulement dans sa parole comme dans un récipient »³⁹⁵. Cela aussi, les différents chapitres de cet ouvrage l'ont valorisé chaque fois que cela était possible. On pourrait donc arrêter ici l'investigation et considérer que son programme est achevé.

³⁹² PGLR n. 4. C'est nous qui traduisons du latin.

³⁹³ *Id.*

³⁹⁴ A. NOCENT, *La Parole de Dieu* et Vatican II, p. 14.

³⁹⁵ L. LIES, *Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung*, in *Praesentia Christi* (Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1984, p. 96.

Ce serait manquer une précision qui se trouve dans la seule version française de la PGLR. Dans le cadre d'un ajout justifié par des particularités du calendrier liturgique français, on lit que « dans [les fêtes et solennités], les lectures sont adaptées au mystère célébré »³⁹⁶. Indubitablement le terme « mystère » lance une nouvelle problématique dont il n'a pas encore été question. Mais le verbe qui lui est associé désigne aussi quelque chose de nouveau. La PGLR fait en effet un constat, alors que le souci conciliaire de voir restaurée « une lecture de la Sainte Écriture mieux adaptée »³⁹⁷ relève du souhait, et appelle une décision volontaire d'adaptation aux capacités d'attention et de compréhension des fidèles notamment. Dans les fêtes et solennités, la PGLR déclare une adaptation de fait.

Il n'est pas facile de déterminer le sens que la PGLR donne au mot « mystère » dans cette affirmation. À propos du 2^e dimanche après Noël, les *Praenotanda* de l'OLM disent par exemple que cette liturgie « a des lectures relatives au mystère de l'Incarnation ». *Lectiones tractant de mysterio Incarnationis*³⁹⁸. On parle ici de textes bibliques qui sont adaptés à une vérité de foi qu'ils servent à déployer. Le mot « mystère » désigne en l'occurrence un objet de la fête que la proclamation du prologue de saint Jean inscrit magistralement dans la messe du jour de Noël : le Verbe éternel qui était auprès de Dieu depuis le commencement s'est fait chair et a habité parmi nous » (Jn1, 1-2.14a). C'est aussi pour prendre en charge ce mystère que la liturgie de la nuit comporte la lecture du récit lucanien de la Nativité (Lc2, 1-14).

Mais les *Praenotanda* de l'OLM disent ailleurs que « les merveilles de Dieu accomplies jadis de maintes manières dans l'histoire du salut sont rendues présentes dans la vérité du mystère. » *Signis mystica veritate repraesentantur*³⁹⁹. Tout le monde trouve normal qu'à la fête du Baptême du Seigneur, à l'Annonciation ou à la Transfiguration on entende la lecture du récit évangélique correspondant. L'idée que le texte biblique est adapté à la fête est d'une parfaite et spontanée évidence pour tout le monde, tant il en montre l'objet. Mais les *Praenotanda* de l'OLM questionnent justement cela en rappelant que la parole de Dieu atteint aussi la réalité présente des

³⁹⁶ Cet ajout n'entre pas dans la numérotation de la version latine des *Praenotanda*. Il est simplement intercalé entre le n. 110 et le n. 111.

³⁹⁷ SC n. 35.

³⁹⁸ PGLR n. 95.

³⁹⁹ PGLR n. 7.

fidèles qui peuvent y reconnaître la vérité mystique d'événements passés dont la portée s'avère signifiante pour eux.

Parle-t-on donc d'une adaptation des lectures à quelque chose que les fêtes disent de la foi, ou de leur capacité à être institutantes pour l'aujourd'hui des fidèles ? Les *Praenotanda* de l'OLM semblent opter pour la seconde perspective, même si c'est dans une affirmation assez générale : « Dans la célébration de la messe, les fidèles écoutent la parole de Dieu avec cette vénération intérieure et extérieure qui, de jour en jour, les introduit dans la vie spirituelle et les insère plus profondément dans le mystère qui est célébré. » *Eos in mysterium quod celebratur arctius inserat*⁴⁰⁰. On n'a pas là exactement l'expression d'une volonté d'adaptation qu'on aurait volontairement poursuivie dans la mise en œuvre liturgique de textes bibliques soigneusement sélectionnés à cet effet.

L'exemple d'OLM 37

Pour que la problématique ne reste pas théorique, le mieux est de la confronter à un cas de figure concret. Il faut seulement trouver des liturgies de fête que le Missel romain dote de rubriques explicites et éloquents pour ce qu'on cherche. L'observation montre que c'est uniquement le cas lorsqu'un rite spécifique intervient dans la célébration. Or les cas de figure qui cumulent les deux avantages sont rares. On en trouve un toutefois au « dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur ». Cette liturgie de fête s'ouvre avec un rite spécifique appelé « commémoration de l'entrée de Jésus à Jérusalem », et le Missel romain encadre son effectuation avec de précieuses indications quant au rapport que les fidèles peuvent entretenir avec lui en écoutant un des récits bibliques de l'entrée de Jésus à Jérusalem⁴⁰¹.

Le cadre temporel

Si la question porte sur la capacité de la lecture à introduire les fidèles dans l'actualité pour eux du mystère, il faut commencer par s'intéresser à la première rubrique avec laquelle le Missel romain précise le registre temporel de la célébration. Mais comme la

⁴⁰⁰ PGLR n. 45. C'est nous qui traduisons du latin, car il fallait rétablir le présent des verbes *inducare* et *inserare*, tout en les restituant dans leur sens plus exact.

⁴⁰¹ Quatre péripécopes sont réparties sur le cycle triennal de lectures : Mt21, 1-11 en année A, Lc19, 28-40 en année C, et, au choix Mc11, 1-10 ou Jn12, 12-16 en année B.

traduction française diffère de la version latine, il faut examiner la situation dans chacun des deux livres liturgiques séparément. On peut toutefois commencer par écarter la bien curieuse formule que proposait il y a peu encore la traduction française de la 2^e édition typique du Missel romain : « En ce jour, le Seigneur entra à Jérusalem. »⁴⁰² Deux temporalités différentes étaient alors simplement juxtaposées, sans qu'aucun verbe ne précise la modalité avec laquelle le passé de Jésus qui entra à Jérusalem est rendu présent dans l'aujourd'hui des fidèles.

Cette curiosité a été corrigée dans la traduction française de la 3^e édition typique du Missel romain. On y a conservé le choix de joindre l'aujourd'hui de la célébration au passé simple du verbe « entrer », mais l'articulation entre les deux plans est maintenant précisée avec un verbe de la mémoire : « Aujourd'hui l'Église commémore le jour où le Seigneur entra à Jérusalem. »⁴⁰³ La situation est meilleure que dans la version antérieure du Missel francophone, mais la manière dont on dit que le rappel des événements passés fait entrer les fidèles dans l'aujourd'hui du mystère célébré reste compliquée du fait qu'on a choisi le verbe « commémorer », car ce verbe désigne le fait de raviver psychologiquement le souvenir d'un jour dont on se sait irrémédiablement éloigné dans le temps.

Comme ce verbe « commémorer » est aussi en usage dans les cérémonies de la société civile, on peut se demander si le dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur propose aux fidèles ce que proposent aussi d'autres célébrations comme les commémorations de la rafle du Vel d'Hiv, de l'armistice ou de la chute du Mur de Berlin. La monition d'ouverture proposée dans le Missel en français semble le suggérer : « Mettons toute notre foi et tout notre amour à rappeler maintenant le souvenir de cette entrée de Jésus notre Sauveur »⁴⁰⁴. La seule actualité envisagée du côté des fidèles est celle d'une actualisation du passé dans les représentations de l'esprit, et c'est la lecture évangélique proclamée dans le rite qui semble jouer le rôle de

⁴⁰² MR², p. 174, n. 1.

⁴⁰³ MR³, p. 148 n. 1. La traduction française de la 2^e édition typique du Missel avait déjà employé ce verbe, mais à la fin seulement de la 1^{ère} rubrique : « A toutes les messes on commémore cette entrée du Seigneur » (MR², p. 174 n. 1)

⁴⁰⁴ MR^{latin} p. 149 n. 5.

redonner vie à l'événement parce que « le texte écrit redevient ainsi parole vivante »⁴⁰⁵.

Dans la version latine du Missel romain, la rubrique est construite autrement : « En ce jour, l'Église repasse dans son esprit l'entrée du Christ Seigneur à Jérusalem ». *Haec die Ecclesia recolit ingressum Christi Domini in Ierusalem*⁴⁰⁶. Ici, le présent de l'action liturgique n'est pas rattaché à un jour passé de la vie de Jésus. On ne dit pas que les fidèles reviennent mentalement à la péripétie passée de l'entrée à Jérusalem, de manière à ne pas en perdre le souvenir. On dit que la liturgie donne aux fidèles l'occasion de revisiter un fait dont Jésus est le sujet, mais sans que ce fait soit enfermé dans un contexte historique passé. La différence est subtile mais réelle. Et parce qu'elle est réelle, on ne peut pas simplement l'enjamber, sous prétexte que ce sont des affaires de langage et de traduction seulement.

Les choses sont précisées dans la monition d'ouverture en latin : « Mettons toute notre foi et tout notre amour à faire mémoire de cette entrée qui apporte le salut ». *Memoriam agentes hujus salutiferi ingressus*⁴⁰⁷. L'entrée de Jésus à Jérusalem n'est pas nommée comme un souvenir rapatrié du passé, mais comme un fait qui porte la réalité présente du salut. Elle n'est pas non plus associée au verbe de l'actualisation psychologique, mais à une expression technique du langage liturgique : « A toutes les messes on fera mémoire de cette entrée du Seigneur. » *Memoria fit hujusmodi ingressus Domini*⁴⁰⁸. Faire mémoire revient à vivre dans la portée présente d'un fait passé, en attendant le jour où ce qui se manifesta dans le passé, et dont on vit dans l'aujourd'hui, recevra son plein achèvement.

Le dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur ne propose pas l'actualisation d'un fait passé dans la liturgie de ce jour du calendrier. Il place les fidèles devant l'actualité du salut qui s'est manifesté dans un événement passé de l'Histoire, si bien que l'adaptation du récit biblique à la fête ne tient pas à la fonction qu'il aurait d'établir une continuité psychologique entre l'entrée passée de Jésus à Jérusalem et l'aujourd'hui des fidèles qui en écoutent le récit, ni à la seule mise en œuvre liturgique qui permet d'écouter le texte dans

⁴⁰⁵ L'interprétation de la Bible dans l'Église, p. 109.

⁴⁰⁶ MR latin, p. 207 n. 1.

⁴⁰⁷ MR latin p. 208, n. 5.

⁴⁰⁸ MR latin p. 207 n. 1.

l'actualité de sa proclamation. « La parole de Dieu, proclamée dans la célébration des saints mystères, n'atteint pas seulement la réalité présente, mais elle regarde aussi ce qui est passé et met devant les yeux ce qui va venir » disent les *Praenotanda* de l'OLM⁴⁰⁹

En même temps qu'elle donne au dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur ce cadre temporel à trois niveaux, la version latine du Missel s'explique sur le « mystère » auquel la PGLR dit que le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem est adapté : L'Église repasse dans son esprit le fait que le Christ Seigneur est entré à Jérusalem « en vue de consommer son mystère pascal. » *Ingressus ad consummandum suum paschale mysterium*⁴¹⁰. La version française de la monition d'ouverture indiquée au prêtre invite les fidèles à envisager les choses de la même manière, mais en précisant davantage le sens des mots : « Nous voici rassemblés aujourd'hui pour commencer avec toute l'Eglise la célébration du mystère pascal de notre Seigneur, [à savoir] celui de sa passion et de sa résurrection. »⁴¹¹

Il faut en déduire que si on revient liturgiquement à l'entrée de Jésus à Jérusalem, c'est parce que ce fait de l'Histoire passée reste éternellement attachée à l'œuvre qui a été accomplie à Jérusalem lorsque Jésus y est passé par la mort. « Tous les événements de l'histoire, dit le *Catéchisme de l'Église catholique*, arrivent une fois, puis ils passent, engloutis dans le passé. Le mystère pascal du Christ par contre ne peut pas rester seulement dans le passé (...) Il participe de l'éternité divine et surplombe ainsi tous les temps et y est rendu présent. »⁴¹² Le jour où Jésus entra à Jérusalem est dans le passé, et ce passé est rappelé dans la lecture évangélique. Mais sa mort et sa résurrection vécue à Jérusalem a une portée actuelle et tourne le regard des fidèles vers le jour où elle sera définitivement installée.

Le cadre rituel

Au-delà du raisonnement temporel que suppose la fête du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur, il y a aussi son caractère instituant pour les fidèles. Il faut donc aussi s'intéresser au

⁴⁰⁹ PGLR n. 7. C'est nous qui traduisons du latin.

⁴¹⁰ MR ^{latin} p. 207 n. 1. La traduction française de la 3^e édition typique utilise le passé du verbe « entrer » : « L'Église commémore le jour où le Seigneur entra à Jérusalem pour y accomplir son mystère pascal. » (MR³ p. 148 n. 1)

⁴¹¹ MR³ p. 149 n. 5.

⁴¹² CEC n. 1085.

cadre rituel dans lequel l'entrée de Jésus à Jérusalem est proclamée, car la lecture évangélique se prolonge dans un rite de procession. Le Missel romain en encadre ainsi la réalisation : « A l'heure qui convient, les fidèles se rassemblent dans une église secondaire ou dans un autre lieu convenable, distinct de l'église vers laquelle doit se diriger la procession. »⁴¹³ C'est avec ce rite de procession qu'il est toujours préférable de procéder si on le peut, dit le Missel⁴¹⁴. On a donc quelque raison de chercher la continuité entre les conditions dans lesquelles la lecture évangélique dit que Jésus entra à Jérusalem et les conditions dans lesquelles les fidèles marchent en procession.

En 1991, au Congrès que la *Societas liturgica* tenait à Toronto, Paul Bradshaw reprenait une distinction de Kenneth Stevenson relative aux « rites commémoratifs » et aux « rites de représentation ». Il disait que « de nombreuses cérémonies au cours de l'histoire se sont formées pour imiter des événements et des actions décrits dans des textes scripturaires » et que dans d'autres cérémonies « on rejoue les détails des événements bibliques et on les rend à nouveaux vivants pour les fidèles rassemblés »⁴¹⁵. Dans un cas, on célèbre l'événement raconté dans les Écritures sans le représenter directement, dans l'autre, on s'emploie à conformer l'action liturgique à la matière narrative du texte biblique. Qu'en est-il dans la liturgie du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur ?

La 3^e édition typique du Missel romain et son actuelle traduction française emploient un verbe qui plaide ouvertement en faveur d'un rite de représentation. Lorsque le prêtre invite les fidèles à la procession, il le fait avec la monition que voici : « Imitons les foules de Jérusalem heureuses d'acclamer/acclamant Jésus ». *Imitemur turbas acclamantes Iesum*⁴¹⁶. L'antienne d'ouverture confirme cette logique d'imitation, puisqu'elle met dans la bouche des fidèles le cri avec lequel Matthieu dit que les gens de Jérusalem ont reçu Jésus dans leur ville : « Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom

⁴¹³ MR³ p. 148, n. 2.

⁴¹⁴ Quand il n'est pas possible de procéder comme souhaité, on peut transporter l'entrée de Jésus à Jérusalem dans un « rite de l'entrée solennelle » accompli dans l'église-même où sera célébrée toute la liturgie. Si même ce rite de l'entrée solennelle n'est pas possible, le Missel invite à prévoir une « entrée simple » qui évoque l'entrée de Jérusalem avec le seul chant d'entrée (MR³ p. 158).

⁴¹⁵ P. BRADSHAW, *Perspectives historiques*, p. 98 et 100.

⁴¹⁶ MR^{latin} p. 212, n. 7.

du Seigneur ! Hosanna au plus haut des cieux ! » (Mt21, 9)⁴¹⁷. On pourrait donc laisser s'installer l'idée que les rites de la liturgie se sont formés pour proposer le miroir de ce qui se passa autrefois

Mais d'autres éléments rituels contredisent cette perspective d'imitation. Le Missel romain dit par exemple que les fidèles « tiennent en mains des rameaux »⁴¹⁸, alors que la lecture évangélique dit que les gens rassemblés en foule à Jérusalem « coupaient des branches aux arbres et en jonchaient la route (Mt21, 8b). Dans l'actuelle liturgie du dimanche qui ouvre la Semaine sainte, on ne retrouve pas non plus une ritualisation de l'ânesse et de son petit dont les évangélistes disent qu'il portait Jésus⁴¹⁹, ni le tapis d'honneur que les gens de Jérusalem avaient constitué lorsque « la plupart étendirent leurs manteaux sur le chemin » (Mt21, 8a). On ne peut donc pas parler d'un strict « rite de représentation » qui rejouerait la matérialité de l'événement rappelé dans les Évangiles.

Une autre divergence empêche carrément de rapprocher le rite et le récit biblique. Avec leur agir, les gens de Jérusalem ont accueilli Jésus qui venait à eux. Or les fidèles marchent en procession derrière la Croix. « En tête, le thuriféraire portant l'encensoir allumé, puis un acolyte ou un autre ministre portant la croix, ornée de rameaux, selon la coutume locale, et entouré de deux ministres portant des cierges allumés. »⁴²⁰ On a d'abord écouté les Évangiles raconter l'entrée de Jésus à Jérusalem en prélude aux événements de la Passion. Puis on prolonge la lecture du texte en se tenant dans l'actualité de ce que les événements de la Passion garantissent à présent. « Suivons le Seigneur,

⁴¹⁷ MR³ p. 148 n. 4.

⁴¹⁸ MR³ p. 148 n. 2.

⁴¹⁹ « Pour marquer la portée salutaire de l'événement que rappelle la liturgie des Rameaux, on intégrait autrefois à la procession une *figura Salvatoris in asino sedentis*. Une image du Sauveur assis sur un âne. Parfois on faisait porter en procession un tableau représentant Jésus assis sur l'âne. Parfois on mêlait à la procession un groupe sculpté qui représentait la scène évangélique. Il arrivait aussi qu'on traînât en procession la sculpture peinte d'un ânon grandeur réelle. Elle était montée sur quatre roues pour que le prêtre qui présidait la liturgie puisse la chevaucher en imitation de Jésus lui-même. La manière même de désigner l'objet indique qu'il n'était pas utilisé en vue d'une représentation scénique de l'événement passé (...). Il désignait le Christ entrant à Jérusalem. » (J-C REICHERT, *La victoire et le triomphe de sa mort. La lecture chrétienne des psaumes dans les rites de la Semaine sainte*, Paris, Cerf, 2018, p. 60)

⁴²⁰ MR³ p. 154, n. 9.

afin qu'associés par grâce à la croix, nous ayons part à la résurrection et à la vie » dit le prêtre au tout début de la célébration⁴²¹.

En fait le verbe « imiter » qu'emploie le Missel romain donne aux fidèles rassemblés un modèle de leur assemblée liturgique, beaucoup plus qu'il ne leur dit qu'ils « refont » ce qu'on fit autrefois à Jérusalem. Le rite de procession qu'ils effectuent ensemble les constitue en corps à l'image du rassemblement que produisit la venue de Jésus à Jérusalem. Mais la manière dont ce corps liturgique agit est radicalement différente de la manière dont les foules de Jérusalem ont agi. Dans la célébration on est réuni à cause du « mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension ; mystère pascal par lequel en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie »⁴²². La lecture évangélique qu'on proclame est seulement instituante pour cela.

La composante festive

Il reste encore à examiner un dernier élément de l'adaptation de fait entre le mystère et la parole de Dieu dans le dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur. Il est justement indiqué par la double dénomination de la fête. La célébration de cette liturgie se caractérise certes par une procession dont le caractère festif vient des rameaux qu'on porte en main, mais aussi par la proclamation que la joie de cette fête vient du mystère pascal en vue de la consommation duquel Jésus est entré à Jérusalem. Ce dimanche n'est donc pas à la fois lumineux et triste, au sens où sa célébration reposerait sur un paradoxe. Les deux versants de son nom disent au contraire que la cause de la joie se trouve dans la croix derrière laquelle on marche, et que cette croix doit être envisagée à partir de la joie dans laquelle elle établit.

Il faut donc soumettre le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem aux conditions dans lesquelles on marche en procession derrière la croix. On pourrait en effet s'en tenir à l'idée que le déplacement ritualise seulement l'introduction des fidèles dans le mystère pascal, qu'il faut donc se préoccuper de bien mettre en œuvre la procession pour qu'elle soit suffisamment éloquente pour visualiser les réalités invisibles qu'elle signifie. C'est ce que dit par exemple la première des deux prières au choix avec laquelle on bénit les rameaux : « Dieu

⁴²¹ MR³ p. 154.

⁴²² SC n. 5.

éternel et tout-puissant, bénis et sanctifie ces rameaux, afin qu'en suivant dans l'allégresse le Christ notre Roi, nous puissions parvenir par lui jusqu'à la Jérusalem éternelle »⁴²³, c'est-à-dire là où le Christ est entré le premier au titre de sa mort et de sa résurrection.

Mais le Missel romain attache à cet acte rituel une manifestation spécifique de joie : « La schola et le peuple chantent les chants [indiqués] ou d'autres chants en l'honneur du Christ Roi tandis que la procession s'avance. »⁴²⁴ Le premier chant indiqué est la psalmodie du Ps23 dans sa totalité. Du point de vue du genre littéraire, c'est un psaume royal. Dans sa deuxième partie il parle en effet d'un « roi de gloire » qui s'est montré vaillant dans les combats (Ps23, 8). La raison qui a conduit à privilégier ce psaume vient de ce que, dès l'origine, la tradition chrétienne y a lu une liturgie d'intronisation royale du Christ au titre de ce qu'il a accompli dans son mystère pascal. Quand on est familier de ce transfert christologique, on n'a aucun mal à comprendre qu'on l'ait choisi pour la procession des rameaux.

Mais ici, plus que le texte du psaume, c'est son antienne qui est décisive. Elle indique comment l'Église souhaite que les fidèles se saisissent du psaume, soit en encadrant avec elle le début et la fin du texte comme c'est l'habitude dans la liturgie des Heures, soit en intervenant avec elle entre les différents groupes de versets, à la manière d'un répons dans une liturgie de la parole. Le plus important toutefois, c'est le pas de côté qu'elle demande de faire. En effet elle n'invite pas à imiter les foules de Jérusalem comme le prêtre l'a dit en invitant à la procession. Elle met devant les yeux des fidèles la figure collective d'un groupe d'enfants dont elle dit qu'ils ont acclamé le Christ. Ce n'est donc pas le caractère communautaire de la procession qui seul est en jeu, mais aussi ce qu'on dit en marchant ensemble en procession.

L'antienne dit que « les enfants des Hébreux portant des rameaux d'olivier, allèrent au-devant du Seigneur ». Elle précise qu'ils le font en partie comme ont fait les foules de Jérusalem, car comme elles, ils « acclamaient en disant : Hosanna au plus haut des cieux ! »⁴²⁵ Mais l'antienne n'attribue pas aux enfants des Hébreux le « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le Roi d'Israël ! » que les fidèles

⁴²³ MR³ p. 149, n. 6.

⁴²⁴ MR³ p. 154, n. 9.

⁴²⁵ *Id.*

reprennent des foules de Jérusalem dans l'antienne d'ouverture. L'antienne du Ps23 assimile en revanche les enfants des Hébreux aux fidèles en disant qu'ils acclamaient le Seigneur avec des rameaux en main⁴²⁶. Cela veut-il dire que leur joie a la même origine que pour les fidèles marchant derrière la croix ? Leur acclamation vient-elle de ce que Jésus entra à Jérusalem, ou du mystère pascal en vue duquel il y entra ?

Pour progresser, il faut se concentrer sur ce que l'Évangile de Matthieu dit de ce groupe d'enfants, car lui seul en parle. Il situe d'abord la scène au moment où Jésus « entra dans le Temple », c'est-à-dire là où se déterminent les relations avec Dieu. Il y montre Jésus qui « expulsa tous ceux qui vendaient et achetaient dans le Temple, renversant les comptoirs des changeurs et les sièges des marchands de colombes » (Mt21, 12). Puis Matthieu ajoute que « des aveugles et des boiteux s'approchèrent de lui dans le Temple et il les guérit » (Mt21, 14). Enfin vient le passage auquel se réfère l'antienne du Ps23 : « Les grands prêtres et les scribes s'indignèrent quand ils virent les actions étonnantes qu'il avait faites, et les enfants qui criaient dans le Temple : Hosanna au fils de David ! » (Mt21, 15)

Le rappel de cette scène a été attaché au Ps23 en vertu d'un transfert que le Missel romain explicite dans le répons avec lequel on entre dans l'église au terme de la procession : « Les enfants des Hébreux, portant des palmes et des rameaux d'olivier, annonçaient la résurrection ». *Resurrectionem vitae pronuntiantes*⁴²⁷. Non seulement ces enfants sont comme les fidèles, munis de rameaux, mais ils partagent aussi la joie qui met l'assemblée en mouvement derrière la croix. « Suivons le Seigneur, afin qu'associés par grâce à la croix, nous ayons part à la résurrection et à la vie » a en effet dit le prêtre d'entrée de jeu. Le premier verset du répons dit d'ailleurs dire que les fidèles marchent en quelque sorte avec les enfants des Hébreux : « Avec eux nous chantons Hosanna au plus haut des cieux ! ».

Le répons n'exhorte donc pas les fidèles à « imiter » des enfants qui ont acclamé Jésus à cause des guérisons qu'ils l'ont vu accomplir dans le Temple. D'ailleurs dans l'Évangile, ils ne l'ont pas fait « en

⁴²⁶ L'antienne du Ps46 que le Missel romain propose également pour la procession montre au contraire des enfants qui ont le même agir que les foules de Jérusalem : « Les enfants des Hébreux étendaient leurs vêtements sur le chemin et poussaient des acclamations. » (MR³ p. 156)

⁴²⁷ MR³ p. 157, n. 10.

portant des palmes et des rameaux d'olivier » comme le font les participants à la liturgie du dimanche des Rameaux. Le répons invite les fidèles à se joindre à l'acclamation des enfants de Jérusalem, parce que ceux-là ont fait en premier ce qu'ils font eux-mêmes dans la célébration de la fête. Saint Jérôme écrit que les enfants de Jérusalem ont préfiguré l'assemblée liturgique réunie pour la célébration du mystère⁴²⁸. Il faut en conclure que le texte d'Évangile choisi pour le dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur est moins adapté au mystère que les fidèles le sont par la manière de le célébrer.

La normativité en débat

Il faut maintenant prendre le temps de vérifier la pertinence générale de ces observations obtenues avec une configuration liturgique particulière. Il faut surtout identifier le principe qui commande les choses quand elles sont organisées comme on vient de le voir. On ne trouvera pas cette information dans les *Praenotanda* de l'OLM, tout comme on n'y a pas trouvé d'indications relatives à un principe responsif ou invitatif, ni d'argumentation explicite en faveur du principe d'unité kérygmatique. Mais les normes générales qu'on trouve en tête du répertoire associent l'autorité avec laquelle un texte biblique peut peser sur l'action liturgique et le langage de la norme, si bien qu'on peut s'aventurer à envisager l'hypothèse d'un principe normatif.

Tout commence avec le souhait que « la parole de Dieu produise vraiment dans les cœurs ce qui résonne aux oreilles ». Qu'elle ne produise donc pas seulement ce que l'Église elle-même a souhaité produire chez les fidèles. Qu'elle ait de l'impact avec la matérialité des paroles bibliques qui la communiquent. Pour cela, les *Praenotanda* de la PGLR reprennent la règle conciliaire déjà abordée plus haut selon laquelle « la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger »⁴²⁹. La PGLR retrace l'affirmation du Concile en déclarant que « l'action de l'Esprit Saint est nécessaire pour que la parole de Dieu produise vraiment dans les cœurs ce qui résonne aux oreilles ». Son action et pas seulement son aide ou sa lumière.

⁴²⁸ HIERONYMUS, *Commentarioli in psalmos*. Anmerkungen zum Psalter, traduction et présentation par S. RISSE, Coll. Fontes christiani 79, Paris, Brepols, 2005, p. 207.

⁴²⁹ DV n. 12.

Arrive alors l'énoncé décisif pour notre enquête : « Par son inspiration et avec son aide, la parole de Dieu devient le fondement de l'action liturgique, la règle et le soutien de toute la vie. » Le texte latin est plus nerveux : « Par lui qui inspire et seconde, se produit que la parole de Dieu est le fondement de l'action liturgique et la norme ainsi que le soutien de toute la vie (*totius vitae norma atque subsidium*). »⁴³⁰ L'exemple du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur a permis d'explorer la continuité entre l'action liturgique et la lecture proclamée en son sein, et donc entre l'agir des fidèles dans la liturgie et le texte biblique qu'ils écoutent pour cela. Il faut maintenant questionner le lien entre le fondement que la parole de Dieu donne à la liturgie et le poids normatif qu'elle a pour les fidèles.

Une position exégétique

Simon Legasse a confronté ce point de vue général au cas de figure particulier des fêtes et solennités. « Les principales fêtes liturgiques du rite romain, écrit-il, ont leur fondement dans le Nouveau Testament »⁴³¹, à l'instar de ce que dit très explicitement la première partie de l'affirmation trouvée dans la PGLR, sans toutefois limiter la règle au second versant de la Bible. Mais l'exégète pousse plus loin sa pensée en disant au même endroit que des liturgies de fête modélisées par les épisodes essentiels du Nouveau Testament « offrent aux fidèles de l'Église une occasion d'en tirer un gain spirituel »⁴³². Le vocabulaire de la norme est absent, mais il reste la capacité reconnue aux lectures d'une célébration de fête de peser sur les fidèles avec l'autorité de ce qu'elles apportent pour la conduite de leur vie.

Simon Legasse explore cette problématique avec l'épistémologie propre à son métier d'exégète. Pour lui le sens des textes bibliques ne peut d'abord pas dépendre d'un usage extrinsèque aux raisons qui ont conduit à leur écriture. La règle est rappelée ainsi par la Commission biblique pontificale : « Il faut rejeter comme inauthentique toute interprétation qui serait hétérogène au sens exprimé par les auteurs humains dans leur texte écrit. Admettre des sens hétérogènes équivaldrait à couper le message biblique de sa

⁴³⁰ PGLR n. 9.

⁴³¹ S. LEGASSE, *Les fêtes de l'année. Fondements scripturaires*, Coll. *Lectio divina* 205, Paris-Montreal, Cerf-Mediaspaul, 2006, p. 9.

⁴³² *Id.*

racine, qui est la parole de Dieu communiquée historiquement. »⁴³³ En vertu de ce principe, Simon Legasse dit en même temps que les fêtes liturgiques « rappellent les épisodes essentiels du Nouveau Testament » et qu'il convient de « commenter ces épisodes pour eux-mêmes »⁴³⁴.

Si on veut chercher en quoi « les événements qui se célèbrent dans la liturgie ont leur fondement dans les Évangiles ainsi que dans les actes des Apôtres »⁴³⁵, il faut aussi s'affronter à la question de leur historicité, dit l'exégète. « Au fait, que célébrons-nous dans nos principales fêtes liturgiques ? Quelle est la réalité des faits commémorés dans la liturgie ? »⁴³⁶ Comme il est impossible de séparer les faits de la façon dont ils sont racontés, Simon Legasse rappelle qu'il faut identifier les schémas, les réemplois, les figures ou l'environnement juif que les auteurs du Nouveau Testament utilisent pour dire ce qu'ils ont à dire. Par exemple, « le concert angélique n'a pas retenti sur Bethléhem et ses environs, et la Transfiguration est une scène fictive dont le but est d'instruire les lecteurs chrétiens sur l'identité de Jésus »⁴³⁷.

Vient alors le point délicat : pour identifier les événements que les fêtes célèbrent, les *Praenotanda* de l'OLM diraient sans doute « le mystère », beaucoup de fidèles donnent la même valeur historique aux faits et aux choix de langage avec lesquels ces faits sont rapportés dans le Nouveau Testament. Or l'écriture des textes attache une « vérité religieuse » aux faits qu'ils rappellent. Il faut donc interroger la signification qu'on a donnée aux scènes lues dans les liturgies de fête, car elles font de l'action sacrée « une démarche de foi ». Et si les liturgies de fête sont d'abord des démarches de foi, on doit accepter de penser que c'est avec la signification que leurs lectures néotestamentaires donne tous faits rapportés qu'ils le font, et non pas ingénument avec toutes les données indiscriminées de leur écriture.

Il faut alors accepter de penser aussi que c'est cette signification portée par les lectures néotestamentaires qui peuvent apporter aux fidèles un gain spirituel. Cela revient à dire que c'est avec

⁴³³ L'interprétation de la Bible dans l'Église, p. 72.

⁴³⁴ S. LEGASSE, Les fêtes de l'année, p. 9.

⁴³⁵ *Ibid.* p. 231.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 235.

un message tiré des Écritures que la parole de Dieu va pouvoir normer la vie chrétienne. Mais chacun peut constater que ce raisonnement achoppe sur la manière dont le Missel romain encadre précisément la célébration du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur. On y voit certes que l'entrée de Jésus à Jérusalem ne fonde pas la célébration avec les détails narratifs du texte évangélique qui la rappelle, mais les éléments rituels de la célébration ne renvoient pas non plus à une signification qu'on aurait retirée de ce récit pour ensuite l'appliquer à ce que font les fidèles.

La position exégétique du bibliste de Toulouse trouvait une indéniable correspondance dans la traduction française de la 2^e édition typique du Missel romain. Elle permettait en effet de dire que la célébration du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur était fondée dans une signification messianique que les textes bibliques donnaient à l'entrée de Jésus à Jérusalem. Le rite d'ouverture était d'ailleurs explicitement placé sous un tel titre : « Entrée messianique du Seigneur à Jérusalem ». Pour inviter à la procession, le prêtre disait aussi : Avançons comme les foules de Jérusalem heureuses d'acclamer le Messie. »⁴³⁸ Dans la mesure où on comprenait que le récit évangélique déploie une scène d'investiture royale, on estimait que le rappel de cette scène dans la liturgie invitait les fidèles à reconnaître en Jésus l'accomplissement de la promesse faite à Israël que viendrait un roi selon le cœur de Dieu.

La 3^e édition typique du Missel romain modifie le régime sous lequel on peut dire que la célébration de la fête est fondée dans la parole de Dieu. Elle majore en effet beaucoup plus la capacité de la parole de Dieu à introduire les fidèles dans l'actualité du mystère pour eux. De ce fait elle conteste assez clairement la position exégétique qui voit la référence première de la célébration de fête dans la matérialité textuelle de la lecture choisie pour cette fête. Il faut en effet préférer dire que la lecture évangélique prescrite pour la fête est « adaptée au mystère » du fait que les fidèles sont introduits dans l'événement qu'elle y fait retentir. Tout ce que le Missel romain leur fait faire, dire et chanter au dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur a pour principal but de rendre instituant pour eux le mystère célébré.

⁴³⁸ MR², p. 181, n. 8.

Une position liturgique

Convoquons à présent un protagoniste du débat qui adopte exactement ce point de départ. Une autre raison de lui donner la parole vient de ce qu'il choisit le langage explicitement normatif pour argumenter. Il s'agit de Heinz Schürmann dont il a déjà été plusieurs fois question dans cet ouvrage. Dans un court article publié en 1966 dans une revue de liturgie, il montre comment une fête chrétienne fondée dans la parole de Dieu devient référentielle pour la vie chrétienne de ceux qui la célèbrent. Il le fait en examinant la valeur de norme qu'avant la réforme de l'OLM, la lecture évangélique affectée au 1^{er} janvier (Lc2, 16-21) apporte à la fête de l'Octave de la Nativité, plus exactement la finale de ce texte biblique : « Quand fut arrivé le huitième jour, celui de la circoncision, l'enfant reçut le nom de Jésus, le nom que l'ange lui avait donné avant sa conception. » (Lc2, 21)⁴³⁹.

Devant cet énoncé biblique, l'exégète allemand s'intéresse aussi à la question que posera Simon Legasse. Quel est exactement le fait commémoré dans la liturgie, et quel fondement ce fait du Nouveau Testament donne-t-il à la célébration dans laquelle on le rappelle ? Heinz Schürmann se réjouit d'abord de ce que la réforme du lectionnaire encore en discussion ait conduit à la décision de ne plus affecter à la fête un objet qui lui était attaché depuis le XI^e s. Parce que l'évangéliste se réfère à la prescription juive selon laquelle « le huitième jour, on circoncira le prépuce de l'enfant » en signe de l'alliance avec Dieu (Lv12, 3) on célébrait en effet le 1^{er} janvier la fête de la circoncision de Jésus⁴⁴⁰. Quel « gain spirituel » les fidèles auraient-ils pu attendre d'un tel objet affecté à la célébration ?

Pour Schürmann, l'objet de la fête découle de l'insistance que met l'évangéliste à rappeler ce qu'il a déjà dit que l'ange du Seigneur avait demandé à Marie de faire : « Sois sans crainte, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu. Voici que tu vas concevoir et enfanter un fils ; tu lui donneras le nom de Jésus. » (Lc1, 30-31) Dans la fête du

⁴³⁹ H. SCHÜRMAN, "Es wurde ihm der Name Jesus gegeben..." (Lc2, 21). Zum biblischen Verständnis eines liturgischen Festes, Am tisch des Wortes 14, Stuttgart, 1966, pp. 34-40. Le texte a été réédité dans *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1970, pp. 222-226.

⁴⁴⁰ Cf. A. JOIN-LAMBERT, La disparition de la fête liturgique de la Circoncision du Seigneur. Une question historico-théologique complexe, in *Ephemerides liturgicae* 127 (2013), pp. 307-327.

1^{er} janvier, le début de la lecture évangélique raconte comment les bergers « se hâtèrent d’aller [à Bethléhem] et découvrirent Marie et Joseph, avec le nouveau-né couché dans la mangeoire. » (Lc2, 16) Puis l’évangéliste conclue la scène en lui donnant pour arrière-fond l’ordre donné par l’ange au chapitre précédent de son Évangile. Heinz Schürmann en conclue que l’écriture même du récit suggère qu’au 1^{er} janvier on célèbre la fête du Nom de Jésus.

L’OLM maintiendra finalement la proclamation de la même lecture évangélique pour célébrer le 1^{er} janvier, mais selon la double perspective indiquée par les nouvelles *Normes universelles de l’année liturgique* qui donnent encore à la fête un autre objet que celui qui vient du texte biblique. « Le 1^{er} janvier, en l’Octave de Noël, [on fête la] solennité de la sainte Mère de Dieu où l’on commémore également l’imposition du saint nom de Dieu. »⁴⁴¹ Heinz Schürmann répugnait à envisager le choix qu’attestent les livres liturgiques actuels en disant « Solennité de la sainte Mère de Dieu ». Son métier d’exégète le rendait trop sensible ceux critères qui sont aussi ceux de Simon Legasse. Il rappelle comme lui que « le caractère festif est prescrit à l’Église par la sainte Écriture ».

Ce qui est bien plus intéressant pour la discussion en cours, c’est le raisonnement proprement liturgique avec lequel Heinz Schürmann pense le fondement que la péricope évangélique donne à la célébration de la fête. Il considère en effet que le Nouveau Testament n’est pas lu dans une telle liturgie pour lui donner un objet, mais pour peser sur elle avec l’acte de sa proclamation. La fête est fondée sur la projection dans l’espace des fidèles de ce que le texte biblique dit, plus que sur la matérialité de ce qu’il dit ou peut apporter comme signification à la fête. « Il est indiscutable que la proclamation de Lc2, 21 fait de l’octave de Noël un jour de fête », écrit-il dans son article⁴⁴². Une liturgie de fête organise la proclamation d’un événement salutaire par la médiation d’un texte biblique qui permet aux fidèles de le revisiter.

Une célébration liturgique ne devient pas une fête du fait qu’un texte du Nouveau Testament le transforme en démarche de foi, mais à cause de la portée actuelle d’un acte de Dieu en faveur des hommes qu’on accueille dans l’aujourd’hui de la liturgie. « L’Église ne prévoit

⁴⁴¹ MR³ p. LXXIV, n. 35f.

⁴⁴² H. SCHÜRMAN, *Ursprung und Gestalt* p. 222.

pas à Pâques, Noël ou dans une autre fête, de *faire lire* un Évangile qui “correspond” à la fête », écrit Heinz Schürmann. *Ein dazu passendes Festevangelium*. C’est Pâques, c’est Noël ou une autre fête parce que l’Église donne lecture de l’Évangile de la Résurrection, de la naissance de Jésus ou un autre texte décisif pour ce jour. C’est seulement l’officielle proclamation ecclésiale de l’Évangile qui constitue la fête. » *Die offizielle kirchliche Evangeliumverkündigung*⁴⁴³.

C’est assez surprenant au regard des représentations courantes pour qu’on s’y attarde un peu. Pour développer son raisonnement, Heinz Schürmann emploie le verbe *verlesen* qu’on peut traduire avec l’expression française « donner lecture ». C’est un équivalent du verbe *vorlesen* qui désigne davantage le caractère public de l’acte, car il valorise les auditeurs devant lesquels on donne lecture de quelque chose. On est donc devant le choix bien assumé de souligner la volonté qu’a l’Église d’organiser la proclamation à haute voix d’une lecture évangélique au bénéfice de ceux pour lesquels on a voulu organiser cela. Le principal intérêt d’un tel raisonnement, c’est qu’il valorise l’engagement avec lequel l’Église se laisse établir dans l’expérience du salut en écoutant le texte biblique où elle-même l’entend.

On comprend alors beaucoup mieux que Heinz Schürmann ait choisi d’adopter pour la liturgie le langage de la normativité que la PGLR n’a pas osé lui appliquer. « Dans une célébration eucharistique, dit-il, l’Évangile est *norma normans sacrae liturgiae*. » Il ne donne pas seulement à la célébration de fête son fondement. Il l’encadre avec l’expérience que sa proclamation permet aux fidèles de faire dans l’actualité de sa proclamation. Alors, ajoute Heinz Schürmann, « dans la mesure où la célébration est ainsi normée, elle devient elle-même une norme régulée de la vie chrétienne ». Une *norma normata*⁴⁴⁴. Une norme qui soutient toute la vie parce ce qu’elle est elle-même normée par la parole de Dieu. Heinz Schürmann avait d’ailleurs souhaité « que la nouvelle organisation des lectures, en particulier le plan de lecture des fêtes, parte de ce principe [normatif] fondamental ».

⁴⁴³ *Id.*

⁴⁴⁴ *Id.*

L'exemple emblématique d'OLM 63

On peut maintenant explorer ce raisonnement liturgique avec un cas de figure majeur prélevé sur l'OLM, qui nous mènera au-delà de l'exemple un peu daté avec lequel Heinz Schürmann l'a exposé. Une bonne opportunité se présente pour cela dans la messe du jour de la Pentecôte, car dans la célébration de cette solennité, aucune indication spécifique du Missel romain, appuyée sur aucun rite particulier, ne permet d'expliquer et de comprendre la manière dont la parole de Dieu est adaptée au mystère célébré. Cette liturgie est normée par la seule proclamation liturgique du texte dont l'Église a choisi de « donner lecture ». Cherchons donc, à l'instar de la position que Heinz Schürmann partage avec les *Praenotanda* de l'OLM, comment l'expérience que cette proclamation fait faire aux fidèles peut normer toute leur vie.

Le choix du texte biblique demande déjà d'élargir à tout le Nouveau Testament le principe normatif examiné jusqu'ici avec les seules lectures évangéliques. La fête de la Pentecôte est en effet normée par la proclamation de sa 1^{ère} lecture, en vertu de « la tradition, aussi bien occidentale (ambrosienne et hispanique) qu'orientale, de lire les Actes des Apôtres au Temps pascal »⁴⁴⁵. L'OLM prescrit le récit dit de « la première pentecôte » à Jérusalem (Ac2, 1-11). « Pour la messe du jour, selon la tradition, on prend toujours pour première lecture [quelle que soit l'année du cycle triennal dans lequel on se trouve] le récit du grand événement de la Pentecôte dans les Actes des Apôtres. »⁴⁴⁶ Les *Praenotanda* s'en expliquent en disant qu'ainsi « on fait bien apparaître que toute la vie de l'Église a son origine dans le mystère pascal »⁴⁴⁷.

Un délicat cadre temporel

L'adaptation de la lecture au mystère trouve un premier point de cristallisation dans le cadre temporel que l'auteur du texte a donné à l'événement raconté. Les indications ne se présentant pas de la même manière dans le lectionnaire en latin et dans le lectionnaire en français, il faut les aborder séparément. On sait que l'OLM se réfère à l'actuelle traduction latine de la Néo vulgate et la respecte toujours en l'état. On

⁴⁴⁵ PGLR n. 74.

⁴⁴⁶ PGLR n. 101.

⁴⁴⁷ PGLR n. 74.

sait aussi que les artisans de la traduction française de la Bible à usage liturgique ont pris des initiatives, pour renforcer la composition harmonique entre l'Ancien Testament et l'Évangile, ou replacer une péricope dans son contexte narratif. Pour la fête de la Pentecôte, ils sont intervenus d'une manière qui renforce la continuité entre un événement passé et l'aujourd'hui des fidèles.

Dans la liturgie francophone, on entend qu'on se trouve au moment où « arriva le jour de la Pentecôte » (Ac2, 1a). Le mot « pentecôte » est orthographié avec une majuscule de manière à désigner le jour dans lequel on célèbre la fête. Mais le verbe avec lequel est marquée son irruption est au passé. Le cas de figure pourrait donc être analogue à celui qu'on trouve dans la 2^e édition typique du Missel romain, lorsqu'on lit du jour liturgique qui ouvre la célébration de la Semaine sainte qu'il est inséparablement celui dans lequel on se trouve en célébrant et celui où le Christ Seigneur « entra » à Jérusalem⁴⁴⁸. Mais ce n'est pas un tel télescopage de deux temporalités qui ouvre la 1^{ère} lecture le matin du jour liturgique de la Pentecôte. Le mot « pentecôte » est attaché à un double calendrier.

La mention que le jour de la Pentecôte arriva est précisée avec l'indication qu'on est « au terme des cinquante jours après Pâques » (Ac2, 1b). La précision qu'on est « après Pâques » ne se trouve pas dans le texte biblique. Elle a été ajoutée par les artisans du lectionnaire. Elle vient compléter l'indication qu'on est « au terme de cinquante jours », et cette information est un ajout imputable aux traducteurs de la Bible à usage liturgique. Sans doute a-t-on voulu insérer dans la lecture une sorte de glose à l'attention des fidèles, pour compenser les capacités d'intelligence ou compléter des connaissances insuffisantes en matière biblique. On a en tout cas doublement ajouté au texte quelque chose qui ne s'y trouve pas, dans le but de pouvoir relier la chronologie lucanienne à la manière dont s'est organisé le calendrier liturgique.

La tradition lucanienne place effectivement l'événement dit de « la première pentecôte » au terme d'une cinquantaine inaugurée par la résurrection de Jésus. Cette période de temps est scandée par des récits d'apparition de Jésus ressuscité « pendant quarante jours (...) jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel, après avoir, par l'Esprit Saint, donné ses instructions aux Apôtres qu'il avait choisis » (Ac1, 2-3). Jésus annonce alors encore aux disciples un « baptême dans

⁴⁴⁸ Cf. MR², p. 174, n. 1.

l'Esprit saint » qui se produira dans un délai de « peu de jours » (Ac1, 5). De son côté, la tradition liturgique a d'abord connu un événement pascal célébré le dimanche, puis dans une fête annuelle, et enfin dans une succession des trois fêtes que sont Pâques, l'Ascension et la Pentecôte.

Pour établir le texte de la lecture affectée à la fête de la Pentecôte on a combiné ces deux perspectives biblique et liturgique qui se sont effectivement croisées à partir du IV^e s. On le voit dans le choix d'insérer un *incipit* construit de toutes pièces. On a voulu faciliter l'entrée des fidèles dans la portée actuelle de l'événement raconté, en harmonisant la cinquantaine biblique dans laquelle il est raconté par le livre des Actes des apôtres et la cinquantaine liturgique au terme de laquelle on a placé sa célébration. Cela n'a rien de surprenant. Les artisans du lectionnaire en français ont seulement appliqué à la lecture liturgique de la fête ce que disent les *Normes universelles pour l'année liturgique* : le jour de la Pentecôte « clôt [une] période sacrée de cinquante jours »⁴⁴⁹.

Le mystère se donne à voir

La version latine du lectionnaire des dimanches et fêtes est plus sobre, parce qu'elle s'en tient au texte biblique scrupuleusement traduit. Elle se contente de dire que l'événement raconté dans le livre des Actes des apôtres se produit « quand a été rempli le jour de la pentecôte ». *Cum completeretur dies Pentecostes*. Aucun double calendrier n'est ici perceptible. Mais cette manière de dire les choses peut également prêter à confusion. Elle peut suggérer la simple indication chronologique que l'heure était tardive quand se produisit ce qui sera ensuite raconté. Mais le discours de Pierre qui suit le récit de la première pentecôte dit ensuite qu'on était à « la troisième heure du jour », c'est-à-dire au milieu de la matinée (Ac2, 15). Il faut donc chercher ailleurs la raison d'être du verbe latin *compleo* au début de la lecture liturgique.

L'ancienne version latine de la Vulgate en usage avant le Concile avait biaisé avec les indications du texte grec. Elle avait associé le verbe « remplir » non pas au jour dans lequel transporte la proclamation liturgique du récit, mais à une période de jours, suggérant ainsi qu'il vient aussi la conclure. On entendait alors qu'on

⁴⁴⁹ MR³ p. 88 n. 23.

se trouvait au moment où « étaient remplis les jours de la cinquantaine. » *Cum conplerentur dies pentecostes*. On peut noter que cet ancien choix de traduction a une logique au moins analogue à celle qu'a introduit le fameux « terme des cinquante jours » qu'ont ajouté les artisans de la Bible liturgique en français. Mais il ne faut pas oublier qu'eux ont omis de traduire le verbe grec *plèroô* que la Vulgate a soigneusement rendu avec le verbe latin *compleo*.

En procédant comme il l'a fait, l'ancien traducteur de la Bible latine en usage avant le Concile a probablement pris appui sur un autre passage de la tradition lucanienne où une temporalité analogue semble avoir été choisie. Il a suggéré que le jour où se produisit la première pentecôte de Jérusalem était rempli à la manière dont l'Évangile de Luc dit que « le temps où Élisabeth devait enfanter est rempli ». *Impletum est tempus pariendi* (Lc1, 57). Les verbes sont distincts, mais il n'est pas impossible qu'en désignant au pluriel « les jours de la pentecôte », le traducteur de la Vulgate ait voulu dire que le temps était venu pour un événement qui couronnerait la cinquantaine, à la manière d'une naissance qui est le sommet vers lequel tend la période des jours de grossesse.

Le texte de la Néo vulgate en usage dans l'actuel lectionnaire en latin n'utilise pas le pluriel comme ne l'utilise pas non plus le texte grec. Il dit qu'on est « dans le jour de pentecôte ». *En tèn hèmeran tès pentekostès*. L'analyse historico-critique aime rappeler que cette indication renvoie probablement à la fête juive de Shavouot, c'est-à-dire une fête de pèlerinage qu'on célébrait durant sept semaines et qu'on appelait *pentekostè* dans le judaïsme hellénistique. Le livre des Actes des apôtres mentionne encore cette fête juive quand il parle de Paul qui « prit la décision de passer au large d'Éphèse pour ne pas avoir à rester trop longtemps dans la province d'Asie, car il se hâtait pour être, si possible, à Jérusalem le jour de la Pentecôte » (Ac20, 16).

La fin de la péricope liturgique affectée à la fête de la Pentecôte confirme ce contexte juif d'une fête de pèlerinage. On y lit en effet ceci : « Il y avait, résidant à Jérusalem, des Juifs religieux, venant de toutes les nations sous le ciel (...) Parthes, Mèdes et Élamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, de la province du Pont et de celle d'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Égypte et des contrées de Libye proches de Cyrène, Romains de passage, Juifs de naissance et convertis, Crétois et Arabes » (Ac2, 5.9-11a). La perspective historique est donc assez bien documentée, et elle peut être appliquée à l'*incipit* bref que les artisans de l'OLM ont trouvé dans

le texte biblique lui-même, estimant qu'il ne demandait pas d'indication complémentaire.

Mais avec cette lecture du texte établie à partir des résultats fournis par l'analyse des sciences bibliques, on achoppe toujours sur le verbe grec *plèroô* que les artisans de la version française ont choisi d'omettre. En fait on entend parler d'un jour de pentecôte qui, tout en faisant partie d'une cinquantaine, est « parfaitement rempli ». *Sumplèrousthai*. L'intérêt de ce qui va suivre ne vient donc pas de ce que cela renverrait au jour d'un calendrier, biblique ou liturgique. On comprend qu'une réalité invisible est intérieure au jour dans lequel emmène le récit, et intérieure au point de le remplir complètement, de la même manière que la narration dira ensuite de la maison où l'événement raconté se produit qu'elle est, elle aussi, « remplie tout entière » (*eplèrôsen*) (Ac2, 2).

Avec ce point de vue bien ajusté au verbe de l'*incipit*, on se découvre invité à écouter le récit en raison du mystère qui s'y donne à voir. On peut donc émettre l'hypothèse que sa proclamation liturgique en propose l'expérience à ceux qui écoutent. Et si on adopte ce regard, on se découvre placé devant la fameuse « vérité mystique » dont parlent les *Praenotanda* de l'OLM, quand ils disent que « les merveilles jadis accomplies par Dieu de maintes manières dans l'histoire du salut sont [liturgiquement] rendues présentes dans la vérité du mystère »⁴⁵⁰, c'est-à-dire dans la pleine actualité de leur portée pour ceux à qui on donne lecture du texte qui l'annonce. Ce n'est donc pas le texte biblique qui fonde ou norme la célébration, mais le mystère dans lequel sa proclamation introduit ceux à qui on en donne lecture.

Un groupe collectif

Avant d'examiner comment le récit biblique dit le mystère, il faut regarder cette capacité intégrative de sa proclamation au milieu des fidèles qui écoutent. Cet aspect des choses se cristallise dans la façon dont la péricope liturgique nomme le groupe bénéficiaire de l'événement : « Ils se trouvaient réunis tous ensemble. » (Ac2, 1c). Quelles personnes désigne exactement le pronom personnel qui ouvre ainsi la narration ? Du point de vue strictement biblique, les choses sont claires. Le livre des Actes des apôtres renvoie aux personnes dont le premier chapitre dit que Jésus leur « donna l'ordre de ne pas quitter

⁴⁵⁰ PGLR n. 7.

Jérusalem, mais d'y attendre que s'accomplisse la promesse du Père » (Ac1, 4), c'est-à-dire « les Apôtres qu'il avait choisis » (Ac1, 2b).

Il en va de même pour la caractéristique communautaire associée au pronom. La traduction française a choisi de la valoriser dans l'ordre du rassemblement : ceux qui étaient réunis l'étaient « tous ensemble ». La Néo vulgate a préféré donner à l'adverbe grec *homou* un sens locatif : ils étaient « dans le même lieu, tous autant qu'ils étaient ». *Erant omnes pariter in eodem loco*. Mais en s'appuyant sur le fait que le début du chapitre 2 du livre des Actes des apôtres a été écrit dans un va et vient intentionnel avec le chapitre 1, Jacques Dupont relève que le texte biblique ne montre ni la volonté de valoriser un rassemblement, ni le simple fait de montrer des gens rassemblés au même endroit. « Ils sont ensemble, dit-il, non seulement par le lieu où ils se tiennent, mais aussi par l'union des cœurs. »⁴⁵¹

En amont de la lecture liturgique, le livre des Actes de apôtres parle effectivement d'un groupe de personnes qui se tenaient ensemble « d'un même cœur » (Ac1, 14). *Unanimiter*. Quand on prolonge la lecture depuis cet endroit, le contexte désigne à nouveau ceux que la 1^{ère} lecture de la fête évoque avec un seul pronom à la 3^e personne du pluriel. Mais il se trouve que le chapitre 1 ajoute que ces personnes sont dans l'unanimité des cœurs en vertu de ce qu'elles sont « assidues à la prière. » *Perseverantes unanimiter in oratione*. Et cette fois, c'est le plan biblique lui-même qui favorise une possible continuité entre la réalité humaine et spirituelle à laquelle renvoie le « ils » de la lecture liturgique, et la même réalité que constitue l'assemblée de prière dans laquelle la lecture est proclamée.

On peut alors se souvenir que l'expression « être réunis tous ensemble » est dans le livre des Actes des apôtres un langage technique qui désigne toute communauté chrétienne rassemblée par l'enseignement des apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières (Ac2, 42). D'ailleurs le chapitre 1 procède lui-même à un tel élargissement du regard. Il nomme certes le groupe des apôtres à qui le chapitre 1 dit que Jésus a parlé avant de disparaître à leurs yeux : « C'était Pierre, Jean, Jacques et André, Philippe et Thomas, Barthélemy et Matthieu, Jacques fils d'Alphée, Simon le Zélote, et Jude fils de Jacques. » (Ac1, 13b). Mais le texte biblique prend ensuite du

⁴⁵¹ J. DUPONT, La première Pentecôte chrétienne, Coll. Assemblées du Seigneur, série 1 n. 51, Bruges, Biblica, 1963, p. 42.

champ et introduit « des femmes, avec Marie la mère de Jésus, et avec ses frères » (Ac1, 14b). Puis on en arrive à un groupe communautaire indifférencié de « frères réunis au nombre d'environ cent vingt personnes » (Ac1, 15b).

Quel groupe collectif désigne alors le « ils » qui commence la lecture liturgique ? La tradition iconographique a habitué nos esprits à considérer que ce sont les apôtres, rassemblés avec Marie, la mère de Jésus. « Dans la tradition orientale de l'icône, écrit François Boespflug, les apôtres sont disposés en demi-cercle et répartis en deux sous-groupes autour de la Vierge ou d'une place laissée vide [en signe du Christ ressuscité]. En Occident (...) passé le XIV^e siècle, toutes les images de la Pentecôte, peu s'en faut, sont construites de cette façon et l'on ne conçoit plus de peindre une Pentecôte sans Marie au centre. »⁴⁵² C'est là une attestation que la lecture affectée au jour de la Pentecôte était proclamée avec le but de raviver le souvenir de ce qui s'est passé dans les jours qui ont suivi la Résurrection de Jésus.

Mais sans forcer ni manipuler le texte biblique, on peut aussi s'aventurer dans l'écoute en associant le pronom personnel qui ouvre la lecture liturgique à tout corps collectif de frères et de sœurs réunis dans l'unanimité et la prière, hier à Jérusalem comme aujourd'hui dans la célébration d'une liturgie. Cela aussi la tradition iconographique le connaît. Certaines images mettent en effet en valeur l'Église fondée sur les apôtres, et tout particulier ses deux piliers que sont Pierre et Paul. Cette fois on n'est pas renvoyé aux Douze auxquels Jésus a parlé après sa résurrection. On a sous les yeux une figure de toute communauté chrétienne unanime dans la prière, à l'instar de ce qui devient visible concrètement dans la liturgie de la fête, lorsque les fidèles sont assidus à la lecture des Écritures.

Quand on est dans la célébration du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur, c'est un rite de procession qui prend en charge cela. Les monitions du Missel romain exhortent les fidèles à surmonter le fossé entre le passé et l'aujourd'hui de la fête en imitant les foules de Jérusalem et en acclamant le Seigneur pour l'œuvre de sa mort et de résurrection, à l'instar de ce que des enfants de Jérusalem ont fait en premier. Dans la fête de la Pentecôte, aucun rite n'introduit les fidèles dans le mystère. C'est l'officielle proclamation de la

⁴⁵² F. BOESPFLUG, Théophanie et « ecclésiophanie ». La Pentecôte dans l'art, Cahiers Évangile, Supplément 124, Paris, Cerf, Juin 2003, p. 99.

1^{ère} lecture obligatoirement attachée à la fête qui fait entrer les fidèles dans l'union des cœurs dont ils entendent parler en écoutant. Et elle le fait sans jamais leur demander pour cela d'imiter ou de reproduire un quelconque groupe qui se trouva réuni à Jérusalem un jour.

Cette continuité interprétative entre le « ils » de la lecture et l'assemblée liturgique a d'intéressants échos dans la Constitution conciliaire sur la sainte liturgie. On en trouve un premier exemple dans le préambule, lorsque « le saint Concile estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller à la restauration et au progrès de la liturgie en soignant tout ce qui peut « contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ »⁴⁵³. Mais dans les Principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie, cette insistance sur la réalité communautaire dans laquelle on célèbre une liturgie est explicitement reliée au mystère pascal que la PGLR rappelle justement pour nommer la valeur structurelle du récit lu dans la fête de la Pentecôte : « La liturgie elle-même pousse les fidèles rassasiés des mystères de la Pâque à être unis de cœur (*concordes*) dans la piété. »⁴⁵⁴

L'assemblée comme contenant

Il faut maintenant se concentrer sur le mystère dont la lecture projette dans l'assemblée la portée actuelle pour tous les fidèles rassemblés. Mais comme l'auteur du livre des Actes des apôtres semble vouloir décrire ce qui s'est passé un jour à Jérusalem, on peut évidemment camper sur l'option commémorative, et estimer que l'Église a choisi de faire lire le récit de la première pentecôte pour raviver dans les représentations de l'esprit le seul souvenir de qu'on entend décrit. On peut aussi tenir la position que le seul fait de donner lecture du texte dans la liturgie rend l'événement passé vivant. Mais le texte peut aussi directement parler aux fidèles qui en écoutent la proclamation, car l'événement n'est pas décrit pour lui-même : il est décrit en relation avec le groupe qui en bénéficie.

Cette relation entre le mystère et le groupe qui y entre est comme visualisée dans la réalité d'une « maison ». En français, ce mot désigne un édifice, un bâtiment. En grec, le mot *oikos* désigne le bâti et le groupe de personnes réunies par ce bâti. Le contexte du chapitre 1 continue de suggérer qu'on entend parler de la « chambre haute » dans laquelle les apôtres « se tenaient habituellement » (Ac1, 13). C'est là en

⁴⁵³ SC n. 1.

⁴⁵⁴ SC n. 10.

effet qu'ils se rendirent après l'ascension du Seigneur, quand « ils retournèrent à Jérusalem depuis le lieu-dit "mont des Oliviers" qui en est proche. » (Ac1, 12a). Mais c'est là aussi que le livre des Actes des apôtres héberge l'unanimité dans la prière que caractérise toute communauté chrétienne, si bien que la « maison » peut aussi devenir une figure de l'assemblée qui écoute.

Le texte de la lecture parle plus précisément encore d'une maison dans laquelle « ils étaient assis ». Si on ne répugnait pas à rapporter au texte biblique une clé de lecture qui lui est extérieure, on pourrait dire que la parenté est frappante entre la position assise du groupe nommé par le livre des Actes des apôtres et la position assise dans laquelle les fidèles écoutent la lecture d'un passage tiré de ce livre. Il ne faut jamais majorer outre mesure de tels rapprochements entre ce que dit un texte biblique et le cadre dans lequel on en fait la lecture. Il n'en reste pas moins que le « ils » du texte fait écho à ce que la PGMR dit des fidèles célébrant une liturgie de la parole : « Ils seront assis pendant les lectures qui précèdent l'Évangile et le psaume responsorial. »⁴⁵⁵

Mais dans le texte dont l'Église donne toujours lecture au terme du temps pascal, la maison n'est ni un endroit géographique seulement, ni une figure de l'unité qui caractérise une communauté chrétienne, ni même une évocation cachée de l'assemblée liturgique rassemblée dans la prière. Elle est évoquée avec la caractéristique d'un contenant. On entend très exactement que « la maison où ils étaient assis fut remplie tout entière » (Ac2, 2b). Elle est remplie du fait qu'elle constitue un espace délimité dans lequel se déroule ce qui arrive (Ac2, 2b) Mais elle est surtout remplie parce que « tous furent remplis » par ce qui arriva. La preuve est donc administrée qu'on ne peut pas dissocier l'endroit de ceux qui s'y trouvent, comme on ne peut pas dissocier le mystère de ceux qui en bénéficient.

L'expérience d'un changement

Quand on fait usage du lectionnaire établi dans la langue française, on entend que le remplissage de la maison est la conséquence d'un « bruit [qui] soudain survint du ciel » (Ac2, 2a). Les traducteurs ont probablement choisi ce mot « bruit » parce que le mot grec *èchos* qui lui correspond s'applique dans l'Évangile de Luc au

⁴⁵⁵ PGMR n. 43.

« fracas de la mer et des flots » devant lequel on est affolé et désespéré (Lc21, 25). Mais on se doit de dire que le choix de traduction est peu adapté au verbe remplir. Un bruit assourdit plus qu'il ne remplit. Parler de « bruit » suppose aussi qu'on associe mentalement à ce mot des phénomènes extrêmes que ne semble pas vraiment évoquer la comparaison du « violent coup de vent » que l'auteur du texte associe au bruit.

Le sens du mot grec *èchos* est bien mieux rendu dans la traduction latine de la Néo vulgate. On y entend parler d'une maison entièrement remplie du fait qu'il y eut un « son venu du ciel ». *De caelo sonus*. Le lectionnaire français évoque l'irruption brutale d'un son bruyant. La version latine de la lecture parle en revanche d'un son pur, même s'il est dit qu'il est généré par « un vent impétueux qui survient ». L'attention n'est pas arrêtée par l'insistance sur le caractère brutal ou impressionnant d'un phénomène. Il est seulement question d'un phénomène sonore porté par la vibration des ondes qui le constituent. Cela a pour effet de donner au verbe « remplir » toute sa place, car c'est le propre d'un son que de se propager, à l'instar de ce que font aussi un gaz ou une lumière qui occupent tout l'espace où ils pénètrent.

Dans un de ses ouvrages où il évoque le statut du chant liturgique, François Casingena écrit qu'il aurait mieux valu traduire le mot grec *èchos* avec son pendant français « écho », car ce mot-là a l'avantage de désigner le phénomène acoustique d'un son qui est émis et se réfléchit. On aurait ainsi mieux compris, dit-il, que la liturgie est faite de ce qu'on écoute et de ce qu'on apporte en réponse, car dans la liturgie, la réponse est toujours l'écho en nous de ce que nous avons écouté. On reconnaît ici sans peine le socle dialogique du principe responsif dont il a déjà été question dans cet ouvrage. Mais ce que François Casingena propose ainsi est tout aussi intéressant pour comprendre l'autorité avec laquelle la 1^{ère} lecture de la fête de Pentecôte parle aux fidèles engagés dans la célébration.

Le texte biblique proclamé dans la fête continue en effet en dévoilant la nature du principe actif qui remplit l'assemblée en s'y réfléchissant comme l'écho produit par l'émission d'un son : « Tous furent remplis d'Esprit Saint. » (Ac2, 4a). Les fidèles n'entendent pas le rappel que ceux qui étaient un jour réunis tous ensemble à Jérusalem « ont reçu » l'Esprit Saint, ni que l'Esprit Saint leur « a été donné »⁴⁵⁶.

⁴⁵⁶ Ce langage-là est attesté ailleurs dans le livre des Actes des apôtres (Ac2, 32.38).

Ils entendent ceci : « Il se fit tout à coup du ciel un écho (*egeneto èchos*). Un écho, et non pas un "bruit", comme on lit généralement dans les traductions officielles, ce qui constitue pour le moins un faux-sens. Une irrévérence théologique en tout cas, car l'Esprit Saint ne fait pas de bruit. L'écho est de toute autre nature, de toute autre portée : il suppose un espace, un volume. »⁴⁵⁷

Si le texte biblique avait utilisé les verbes « recevoir » et « donner », on pourrait en rester à la perspective commémorative. On entendrait que certains un jour ont été les bénéficiaires de l'événement. Or pour la célébration de la fête il faut que les fidèles bénéficient de la capacité intégrative de mots qui les désignent comme protagonistes de l'événement raconté, sinon la célébration dans laquelle on les entend ne peut pas être normative pour eux. C'est ce que permet le vocabulaire du contenant. Il parle du changement qui transforme un groupe collectif en assemblée. On entend en l'occurrence que la maison ne désigne pas une réalité communautaire de gens qui sont unis de leur propre fait, mais une assemblée où tous sont bénéficiaires du même principe actif venu d'en-haut.

Il est question de cette transformation dans le prologue de *Sacrosanctum Concilium*, quand le Concile dit vouloir se préoccuper de « l'union de tous ceux qui croient au Christ ». Il continue en effet en ajoutant ceci : « La liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans pour en faire (...) "une habitation de Dieu dans l'Esprit saint" (Eph2, 22b) »⁴⁵⁸. La *domus* que la lecture de la Pentecôte propose aux fidèles comme figure de leur assemblée est ici explicitement qualifiée avec le terme *habitaculum*. En entrant dans l'action sacrée que déploie la célébration liturgique, des personnes qui ont pris l'initiative de se réunir dans un même lieu deviennent la demeure de celui qui vient d'en haut y prendre toute sa place, comme un son qui se propage dans la maison qu'il remplit.

Dans une conférence publique donnée à Ratisbonne à l'occasion du départ à la retraite de son frère Georg, le cardinal Joseph Ratzinger avait montré la portée normative de cette transformation, même s'il ne l'avait pas fait en se référant explicitement au récit des Actes des apôtres proclamé dans la fête liturgique de la Pentecôte : « Nous devons nous défendre énergiquement contre la tentation, si

⁴⁵⁷ F. CASSINGENA-TREVEDY, *La liturgie, art et métier*, Paris, Ad solem, 2007, p. 117.

⁴⁵⁸ SC n. 2.

courante aujourd'hui, d'hypostasier la communauté. Ceux qui sont ainsi réunis ne forment une unité (...) qu'en vertu de la communauté du saint Esprit. Ils ne forment pas cette unité par eux-mêmes, comme une entité sociologique fermée. Ils se situent dans une unité qui vient de l'Esprit saint. »⁴⁵⁹ C'est aussi ce couronnement dans les fidèles du mystère pascal que proclame la lecture qui fonde la fête de Pentecôte.

Tous et chacun

Maintenant que cette valeur normative du texte biblique est concrètement établie pour la liturgie dans laquelle il est proclamé, un dernier pas est encore nécessaire. Une célébration qui introduit les fidèles dans le mystère qui les tient ensemble, a-t-elle la capacité de normer aussi leur vie chrétienne tout entière ? C'est l'autre volet du raisonnement pour l'exploration duquel l'exemple de la messe du jour célébrée à la Pentecôte a été convoqué. Or, pour enquêter sur ce point, il faut s'intéresser à la seconde comparaison appliquée à l'événement raconté. À l'évocation d'un « son venu du ciel pareil à un vent impétueux qui survient » succède en effet la mention de « langues qu'on aurait dites de feu ». *Linguae tamquam ignis* (Ac2, 3a). Des langues qui sont « comme du feu » sans être du feu.

Deux phénomènes sensibles sont finalement chargés de décrire ce qui arrive : un événement sonore et un événement visuel. Ni l'un ni l'autre ne décrivent l'événement dans l'importance qu'il aurait en lui-même. Ils le font en relation avec ceux à qui le texte dit que les choses arrivent. Ils disent donc la portée pour eux de l'événement qu'ils évoquent. *De la même manière que le texte biblique parle d'un son qui se propage et remplit l'espace où il survient, de la même manière il ne parle pas seulement d'un feu qui brûle, mais de la distribution sur tous ceux qui sont rassemblés de langues qui ressemblent à du feu.* « Des langues se partageaient » dit la traduction liturgique en français. *Dispertitae linguae tamquam ignis*, dit la version latine.

Cette nouvelle relation du mystère au groupe bénéficiaire souffre malheureusement d'un choix de traduction dans les deux lectionnaires actuels. Pour établir le texte de la lecture liturgique, on a en effet employé une tournure de langage plus matthéenne que lucanienne. Les fidèles entendent qu'un phénomène visuel « leur apparut ». Mais c'est Matthieu qui parle ainsi, dans le récit du songe de

⁴⁵⁹ J. RATZINGER, *Un chant nouveau pour le Seigneur. La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1995, p. 178.

Joseph par exemple. Il dit que « l'ange du Seigneur lui apparut (ephanè) en songe » (Mt1, 20). Luc en revanche dit toujours que quelque chose « est vu ». Quand par exemple il parle de l'ange du Seigneur qui visite le grand prêtre Zacharie pendant son service au Temple, il dit qu'il fut vu de lui (*ophthè de autô*) » (Lc1, 11). De la même manière, le texte biblique prescrit pour la fête de la Pentecôte dit de ceux qui sont assis dans la maison que « des langues qu'on aurait dites de feu furent vues d'eux. » Ôphthèsan autois.

Le verbe « apparaître » valorise l'irruption ponctuelle d'un phénomène. Adopter et privilégier ce vocabulaire dans la célébration de la fête a donc pour conséquence de renforcer la perspective commémorative. Il laisse entendre que le but avec lequel on fait lire le texte peut être celui d'attester qu'une venue de l'Esprit saint s'est bien produite un jour, puisque des phénomènes qui l'ont visualisée se produisirent ce jour-là. Or le langage lucanien focalise l'attention de son lecteur sur le fait qu'on peut observer chez les autres le retentissement de ce qui s'est produit de la même façon pour tous. Effectivement le texte ne dit pas qu'il y eut des langues ressemblant à du feu, et que leur apparition prouvait la venue de l'Esprit saint. Il dit que ce qui est arrivé à tous « est vu » par tous sur chacun.

On pourrait à nouveau adopter une position classique et considérer que le texte lu dans la célébration de la fête invite chacun à traduire existentiellement ce qu'il a vécu dans la liturgie. On serait devant l'idée que la liturgie de fête doit obligatoirement avoir des prolongements existentiels chez chacun de ceux qui y ont participé. La traduction française de la PGLR répercute ce point de vue dans une affirmation générale : « Les fidèles s'appliqueront à faire passer dans leur conduite et dans leur vie ce qu'ils ont célébré dans la liturgie. »⁴⁶⁰ Mais au même endroit, la version latine des *Praenotanda* de l'OLM enseigne plus exactement que les fidèles doivent « s'employer à tenir dans leur conduite de vie et dans leur vie » les réalités qu'ils ont célébrée dans la liturgie. *Moribus et vita tenere*.

Le verbe latin *teneo* peut évidemment renvoyer à l'idée de rendre palpable quelque chose qu'on choisit de garder d'une expérience, parce qu'on a décidé de vouloir en vivre. C'est un des sens que lui donne le dictionnaire. On parle alors d'une habitude ou d'un comportement dans lequel on fait passer ce qu'on a compris, de telle

⁴⁶⁰ PGLR n. 6.

manière que cela y devient visible. Mais le même verbe latin a aussi une autre signification que peut rendre le verbe français « diriger ». On parle alors d'une expérience qui devient un soutien actif pour conduire sa vie, ou pour se tenir dans la vie. On peut alors faire l'hypothèse que c'est aussi cette dynamique que nomme la lecture liturgique : elle évoque le phénomène visuel décrit dans des langues ressemblant à du feu pour insister sur la capacité du mystère à diriger la vie de ceux qui l'ont célébré.

La polysémie des langues

Le texte dont les fidèles écoutent la proclamation dans la fête de la Pentecôte facilite grandement cette possibilité grâce à la polysémie du mot grec *glôssa*. Avec ce vocable, le grec peut en effet désigner le langage dans lequel on s'exprime pour parler à d'autres, toute forme visible qui a la forme d'une langue, et l'organe charnu et mobile qu'on a dans la bouche pour déglutir, mastiquer et articuler des mots. Cette richesse sémantique permet au texte de dire que ce qui est vu par tous a des effets de soutien et une fonction de cadre pour ce que chacun peut produire dans sa vie. La lecture dit d'ailleurs explicitement qu'aux langues comme du feu (*glôssai hôsei puros*) correspond le fait de « parler en d'autres langues » (*lalein heterais glôssais*) (Ac2, 4b).

Cette continuité est enracinée dans l'affirmation que les deux pôles de la corrélation ont leur origine au même endroit. Les langues qu'on aurait dites de feu viennent de ce que tous « furent remplis d'Esprit Saint », et les langues qui sont parlées correspondent à la parole de ceux qui « s'exprimaient selon le don de l'Esprit » (Ac2, 4). On entend assez clairement que la capacité à parler en d'autres langues n'est pas un phénomène important en soi, mais le débordement dans l'existence de chacun de ce que tous ont vu, si bien que l'expérience d'être tous remplis devient le point d'appui et le soutien de la vie de chacun. Cette perspective repousse au second plan l'idée assez courante que le fait de parler en d'autres langues correspond au phénomène de la glossolalie.

L'apôtre Paul se préoccupe de cette pratique dans sa 1^{ère} lettre aux Corinthiens. Il ne peut être question ici de discuter son point de vue en détail. Seul importe le fait qu'il dit de la glossolalie que c'est un langage incompréhensible pour les personnes qui en sont témoins. « Celui qui parle en langues ne parle pas pour les hommes, mais pour Dieu : personne ne comprend, car, sous l'effet de l'inspiration, il dit des choses mystérieuses (...) Sa langue ne produit pas un message

intelligible (...) Vous de mêmes, si votre langue ne produit pas un message intelligible, comment reconnaître ce qui est dit ? Vous serez de ceux qui parlent pour le vent. » (1Co14, 2.9) Or, le moins que l'on puisse dire, c'est que la lecture proclamée dans la fête de la Pentecôte valorise exactement l'inverse.

Les fidèles entendent que « les autres langues » sont parlées du fait que ceux qui les parlent ont été introduits dans le mystère, mais on entend surtout que ces « langues autres » ont pour caractéristiques d'être parfaitement compréhensibles pour ceux qui écoutent. « Chacun d'eux entendait [et comprenait] dans son propre dialecte ceux qui parlaient », commence par dire l'auteur du récit (Ac2, 6b). Puis il renchérit en reliant à la diversité géographique et culturelle des pèlerins présents à Jérusalem la stupéfaction et l'émerveillement de constater « que chacun de nous entend [et comprend] dans son propre dialecte, sa langue maternelle » (Ac2, 8b). Dans la glossolalie en revanche, dit l'apôtre, « je ne connais pas le sens du langage [que je parle] ; je [suis] un barbare pour celui qui parle et il [l'est] pour moi » (1Co14, 11).

La lecture obligatoirement affectée à la fête de la Pentecôte parle aux fidèles d'une langue qui est à la fois autre que la commune, et à la fois intelligible pour celui qui l'écoute. Elle n'est pas différente de la commune parce qu'elle ne serait connue ni comprise de personne, mais parce qu'elle vient de la transformation produite par ce qui a été vécu, de la même manière qu'une assemblée liturgique n'est pas qu'un groupe collectif parce qu'elle n'en serait plus un, mais parce que l'unanimité des cœurs qui la caractérise ne vient plus des mêmes opinions, points de vue, options, valeurs ou attaches sociologiques, mais de ce qui arrive à tous pareillement. Elle est le retentissement en chacun d'une expérience que la même célébration liturgique a distribuée en chacun, si bien qu'elle peut encadrer la conduite de leur vie

Dans la liturgie qui ouvre la Semaine sainte, ce sont des rites qui norment ce que font les fidèles : on se réunit en assemblée hors de l'église vers laquelle conduira ensuite une procession conduite par la croix, on laisse les cœurs se réunir avec les mêmes antiennes... Tous ces éléments aident les fidèles à percevoir l'actualité pour eux du mystère. Dans la fête de la Pentecôte, aucun rite ne renvoie à ce que le texte biblique dit d'un son qui vient du ciel ou de langues pareilles à du feu qui sont vues sur chacun. Seul compte l'assemblée pour qui ces phénomènes sont racontés, et le caractère fondateur ou normatif pour

elle du rapport entre ce que devient la liturgie quand elle trouve dans la parole de Dieu son soutien, et ce que cette liturgie apporte à ses participants.

Une vie spirituelle fondée en liturgie

Ce principe défendu par Heinz Schürmann trouve un écho partiel dans une affirmation conciliaire qui ouvre la seconde section du chapitre premier dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium*. C'est un endroit où l'accent commence à moins être mis sur l'action sacrée elle-même, sa nature et ses principes généraux, que sur les fidèles auxquels elle est rapportée. Cette orientation du regard n'intervient pas brutalement, comme si elle constituait un nouvel objet de l'enseignement. Elle est préparée en amont par un propos dont la 1^{ère} lecture attachée à fête de la Pentecôte a clarifié l'enjeu : « La liturgie elle-même pousse les fidèles rassasiés des mystères de la Pâque à n'avoir plus qu'un seul cœur dans la piété [et] elle prie pour qu'ils gardent dans leur vie ce qu'ils ont saisi par la foi. »⁴⁶¹

En disant ce que la liturgie fait pour les fidèles, le Concile ne parle visiblement pas de la seule performativité des rites. Il met en lumière la force avec laquelle l'action sacrée produit un effet transformateur sur la vie des fidèles. On se voit invité à ne jamais considérer ce que fait la célébration, même si elle le fait avec sa propre vigueur rituelle, sans en même temps considérer les fidèles sur qui cette action imprime sa marque. « C'est pourquoi, lit-on dans le texte conciliaire, les pasteurs doivent être attentifs à ce que dans l'action liturgique, non seulement on observe les lois [qui la norment dans l'ordre] d'une célébration valide et licite, mais aussi à ce que les fidèles participent à celle-ci de façon consciente, active et fructueuse ». *Scienter, actuose et fructuose*⁴⁶².

Depuis la restauration de la liturgie voulue par le Concile, on a beaucoup insisté sur la dimension active de cette participation souhaitée de la part des fidèles, oubliant parfois que l'expression « fidèles du Christ » englobe à la fois les ministres et les fidèles laïcs de l'assemblée, et qu'il est donc réducteur de nourrir seulement la préoccupation que le plus possible de personnes dans l'assemblée

⁴⁶¹ SC n. 10.

⁴⁶² SC n. 11.

fasse quelque chose. Le Concile complexifie lui-même l'enjeu en parlant du caractère « conscient » de l'implication active que chacun doit envisager, y compris les ministres. Mais au terme de l'exploration consacrée au principe normatif, c'est un autre adjectif qui doit retenir l'attention : la participation des fidèles à la liturgie comporte pour eux la promesse d'un gain. Elle est « fructueuse », dit le Concile.

C'est exactement ce point que la Constitution sur la sainte liturgie clarifie ensuite. La participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, dit-elle, « est en effet la source première et indispensable à laquelle les fidèles puisent un esprit vraiment chrétien »⁴⁶³. La version proposée dans l'habituelle traduction française des textes conciliaires a intégré dans le propos un verbe de l'obligation morale qu'on a du mal à s'expliquer. La participation à la liturgie, lit-on, est la source à laquelle « les fidèles doivent puiser un esprit vraiment chrétien ». Dans sa récente lettre apostolique consacrée à la formation liturgique du peuple de Dieu, le pape François cite le même passage du texte conciliaire avec la mention qu'ils « peuvent » le faire⁴⁶⁴.

Quoi qu'il en soit de ces inflexions, il faut noter que le Concile ne veut pas seulement combattre une éventuelle passivité devant le mystère. Il ne rappelle pas non plus l'adhésion personnelle et la conviction que doit toujours engager la confession de foi dans le christianisme. De tout cela le Concile se préoccupe ailleurs. Il demande par exemple que les fidèles « harmonisent leur âme avec leur voix [et] coopèrent à la grâce d'en haut pour ne pas la recevoir en vain »⁴⁶⁵. Ici, la préoccupation que les fidèles participent est justifiée avec l'argument qu'ils trouvent dans cette engagement un gain de vie spirituelle. Mais la question de fond demeure : le trouvent-ils dans le fait de prendre activement part à l'action sacrée, ou le trouvent-ils dans le mystère que celle-ci déploie pour eux ?

Pour rendre compte du caractère fructueux de la participation des fidèles à la liturgie, le Concile utilise la métaphore de la source. Elle aussi n'est pas nouvelle dans *Sacrosanctum Concilium*. Elle a déjà été appliquée à l'affirmation que la liturgie n'a pas d'importance en elle-même, et qu'on ne saurait la réduire à une pratique qu'il suffirait

⁴⁶³ SC n. 14.

⁴⁶⁴ FRANCOIS, Lettre apostolique *Desiderio desideravi* sur la formation liturgique du peuple de Dieu (29 juin 2022) n. 16.

⁴⁶⁵ SC n. 11.

d'accomplir en veillant à se conformer aux lois qui la rendent valide et licite. Elle doit être rapportée à l'ensemble de la vie de l'Église, avait alors dit le texte, parce que « la liturgie est la source d'où découle toute la vigueur de l'action que déploie l'Église⁴⁶⁶. Elle est l'origine de la grâce qui donne son efficacité à l'agir par lequel s'exprime la vocation de l'Église dans le monde, car « c'est de la liturgie, et principalement de l'Eucharistie, que la grâce découle en nous comme d'une source »⁴⁶⁷.

Le Concile s'exprime un peu autrement quand il parle à propos des fidèles de la même grâce qui encadre l'agir. Il n'associe plus le gain promis au verbe latin *emanare* qui correspond assez naturellement à la réalité de l'eau qui « s'écoule ». Il choisit le verbe latin *haurio* pour insister davantage sur l'action de celui qui vient « puiser » à la grâce qui s'écoule et devient fructueuse. Ce verbe latin désigne en effet tout à la fois l'action de puiser et l'action de boire pour tenir dans la vie et l'effort du chemin. Il faut donc relier l'une à l'autre l'affirmation que la liturgie est la source à laquelle on peut/doit puiser, et l'affirmation connexe que c'est dans cet acte de puiser que se construit un esprit vraiment chrétien, ce qui est quand même autre chose que de voir dans la liturgie la capacité de construire la vie chrétienne

Une affirmation correspondante dans la Constitution *Dei Verbum* permet de faire un pas de plus. Le Concile y parle le même langage de la source et du renforcement, mais à propos de la parole de Dieu. « La force et la vigueur intérieures à la parole de Dieu sont telles qu'elles sont avec certitude le point d'appui et l'énergie de l'Église et pour les enfants de l'Église, (...) la source pure et permanente de leur vie spirituelle. » *Vitae spiritualis fons*⁴⁶⁸. Ce n'est donc même pas la participation active et consciente aux rites de l'action sacrée qui construit un esprit chrétien. Cette participation peut être déclarée fructueuse dès lors que les fidèles se confrontent à la manière dont la liturgie leur propose la force et la vigueur intérieures à la parole de Dieu.

Ce dernier chapitre de notre ouvrage l'a montré en examinant l'autorité référentielle avec laquelle la proclamation liturgique du Nouveau Testament encadre les liturgies de fête. Mais on peut aussi le constater avec les deux éléments bibliques que l'OLM aménage

⁴⁶⁶ SC n. 10

⁴⁶⁷ *Id.*

⁴⁶⁸ DV n. 21.

toujours en rite de manière à solliciter la participation des fidèles. En pratiquant le psaume responsorial, on apprend que c'est à l'offre d'amitié de Dieu qu'on puise la capacité d'être son interlocuteur, et c'est là une norme qui peut parfaitement encadrer l'exercice d'une vie de foi. Le verset de l'acclamation avant l'Évangile propose toutes sortes de chemins concrets pour apprendre à donner l'hospitalité à celui en qui Dieu a parlé et ne cesse de parler, et c'est peu dire qu'il y a là une norme pour la vie de disciple.

Conclusion

Interactions entre la Bible et l'Église

Soixante ans après l'achèvement du Concile, la plupart des chrétiens catholiques considèrent comme allant de soi la pratique des liturgies de la parole inaugurée par la publication de l'OLM. Tout le monde voit aujourd'hui « l'importance extrême de la sainte Écriture dans la célébration de la liturgie, [du fait que] les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante sont tirés d'elle »⁴⁶⁹. Comprennent-ils pour autant que cet usage riche, diversifié et adapté de la Bible dans la liturgie a un autre but que de seulement connaître et comprendre la Bible ? Rien n'est moins sûr. Il reste bien du chemin à faire pour que s'inscrive dans les consciences l'osmose entre Bible et liturgie que le Concile a voulu mieux rendre perceptible aux fidèles.

Dans *Sacrosanctum Concilium* on voit cette intention précisée à propos de la « fête primordiale » que constitue chaque dimanche. Conformément à la tradition apostolique, les pères conciliaires assoient la célébration dominicale sur le mystère pascal de la passion, de la résurrection et de la gloire du Seigneur Jésus. Mais ils indiquent aussi que cet acte de mémoire recouvre deux actes inséparables. « Ce jour-là, les fidèles du Christ doivent se rassembler dans l'unité pour écouter la Parole de Dieu et participer à l'Eucharistie ». *Verbum Dei audiens et Eucharistiam participans*⁴⁷⁰. Que d'idées mal ajustées ces deux verbes n'ont-ils pas générées ! Beaucoup entendent une distinction selon laquelle les textes qu'on proclame, on les reçoit passivement, et les rites relatifs au Corps du Seigneur, on doit s'y engager avec tout soi-même.

⁴⁶⁹ SC n. 24.

⁴⁷⁰ SC n. 106. C'est nous qui traduisons du latin.

Quand on tient compte du corpus conciliaire complet, on sait qu'il faut compléter le verbe « écouter » avec l'adjectif *religieuse* valorisé dans le préambule de la Constitution *Dei Verbum*. On comprend alors que la célébration des dimanches sollicite de la part des fidèles un consentement analogue à celui d'une consécration religieuse, et donc un engagement d'eux-mêmes. François Cassingena écrit avec raison que c'est « par simple commodité, et peut-être par distraction, que l'on parle, en les distinguant, de la liturgie de la Parole et de la liturgie eucharistique, car en réalité toute la liturgie est de la Parole (...) Tout dans la liturgie est aménagé par et pour la Parole. La parole se pose, se propose parmi nous, mais elle attend, suscite réponse, [nous faisant] ses interlocuteurs et ses répondants »⁴⁷¹.

La conscience de cette intime connexion entre écouter et participer est fragile, voire inexistante. Le constat est largement alimenté par ce qu'on peut observer dans la pratique actuelle des autres célébrations sacramentelles. La Commission biblique pontificale devra rappeler en 1993 que « la liturgie de la Parole est un élément décisif dans la célébration de chacun des sacrements de l'Église. »⁴⁷² En 2010 le pape Benoît XVI reviendra à nouveau sur ce point, en l'appliquant spécifiquement aux sacrements qui donnent la guérison : il s'agit de « pouvoir donner toute sa place à la célébration de la Parole par l'usage de lectures appropriées »⁴⁷³ écrit-il. La raison de cette demande est dite un peu plus haut : « Les fidèles ne sont pas toujours conscients de [la relation entre la Sainte Écriture et l'action sacramentelle] et ne perçoivent pas toujours l'unité entre le geste et la parole »⁴⁷⁴.

En 2019 le pape François est lui aussi revenu sur la problématique avec un geste instituant. Il demanda qu'on célèbre un « dimanche de la parole de Dieu » chaque 3^e dimanche du temps ordinaire « pour comprendre l'inépuisable richesse qui provient [du] dialogue constant de Dieu avec son peuple »⁴⁷⁵. En disant les choses ainsi, le *Motu proprio* ne promet pas l'effort de compréhension ou

⁴⁷¹ F. CASSINGENA-TREVEDY, *La liturgie, art et métier*, p. 49.

⁴⁷² *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 110.

⁴⁷³ VD n. 61.

⁴⁷⁴ VD n. 53.

⁴⁷⁵ FRANCOIS, *Lettre apostolique en forme de motu proprio Aperuit illis* par laquelle est institué le dimanche de la Parole de Dieu (30 septembre 2019), n. 2, citant sa lettre apostolique *Misericordia et misera* en son n. 7.

d'appropriation des textes qui sont lus dans la liturgie, même si le pape n'ignore pas cette préoccupation. Il dit par exemple que « les pasteurs ont en premier lieu la grande responsabilité d'expliquer et de permettre à tous de comprendre l'Écriture Sainte »⁴⁷⁶. Mais pour lui, la richesse promise par la participation à une liturgie de la parole est surtout d'ordre ecclésial : « La Parole de Dieu unit les croyants et les rend un seul peuple. »

Cette fois revient à la surface la volonté du Concile affirmée dans le préambule de *Sacrosanctum Concilium* : « Le saint Concile se propose de (...) favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ. »⁴⁷⁷ On associe généralement cette intention conciliaire au souci constant de voir se développer la participation des fidèles de manière générale, car c'est en constituant une assemblée célébrante, dit-on, que se cristallise l'unité. Mais le pape parle d'une unité qui est générée par le fait de « se mettre à l'écoute », et c'est en vue de renforcer cette perception qu'il prend l'initiative. « La Bible appartient au peuple convoqué pour l'écouter et se reconnaître dans cette Parole (...) Elle est le livre du peuple du Seigneur qui, dans son écoute, passe de la dispersion et de la division à l'unité. »⁴⁷⁸

Après avoir documenté et discuté les principes qui sous-tendent les choix de l'OLM, après avoir examiné les procédures avec lesquelles ces choix deviennent opérationnels, et après avoir confronté ces éléments structurels de l'édifice à des cas de figure particuliers, il n'est pas inutile de conclure l'entreprise avec une dernière reprise sur le fond pour examiner l'enjeu ecclésial ainsi mis à jour. La PGLR y invite d'ailleurs dans ses normes générales, en liant également les deux verbes utilisés par le pape : « En écoutant la parole de Dieu, l'Église s'édifie et grandit. (...) Chaque fois que, rassemblée par l'Esprit Saint dans la célébration liturgique, l'Église annonce et proclame la parole de Dieu, elle se reconnaît comme le nouveau peuple où l'Alliance, scellée autrefois, atteint finalement sa perfection et son achèvement. »⁴⁷⁹

L'idée de célébrations seulement bibliques

⁴⁷⁶ *Ibid.* n. 5.

⁴⁷⁷ SC n. 1.

⁴⁷⁸ *Aperuit illis* n. 4.

⁴⁷⁹ PGLR n. 7.

Il faut d'abord énoncer le constat que ce n'est pas à l'OLM qu'on attache spontanément l'enjeu ecclésial. On considère avant tout que ce document de référence intervient au plan biblique, puisqu'il détermine le programme des lectures, psaumes et versets scripturaires insérés dans la liturgie. L'enjeu ecclésial est plus naturellement identifié dans le Missel romain, parce que c'est là que sont définies les actions rituelles qui accompagnent l'usage liturgique de la Parole de Dieu, et que c'est dans les acclamations, les dialogues et les gestes de vénération que s'exprime le corps qui célèbre la liturgie. Mais beaucoup de responsables qui militent pour le développement de « célébrations de la parole » n'y voient que des éléments décoratifs dont ils disent qu'il faudrait pouvoir se passer.

Le Concile Vatican II le premier, a souhaité qu'on favorise « la célébration sacrée de la Parole de Dieu » en-dehors de la messe, « aux veilles des fêtes solennelles, à certaines fêtes de l'Avent et du Carême, ainsi que les dimanches et jours de fête, surtout dans les localités privées de prêtres »⁴⁸⁰. Au terme du synode des évêques consacré à la place de la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église, le pape Benoît XVI a de nouveau encouragé cette pratique en exhortant les pasteurs des communautés chrétiennes à « des moments de célébration de la Parole à l'occasion des pèlerinages, des fêtes particulières, des missions populaires, des retraites spirituelles et des jours spéciaux de pénitence, de réparation et de pardon »⁴⁸¹.

Le développement réjouissant de telles initiatives a souvent conduit, sans qu'on s'en rende compte, à l'idée que la célébration de la messe pouvait être avantageusement remplacée par des célébrations dédiées à la seule parole de Dieu, libérées du cadre rituel d'une liturgie de la parole trop formelle et trop contrainte aux yeux de beaucoup. Il suffirait d'organiser une succession de textes bibliques qu'on lit et de psaumes qu'on chante, en y intégrant des moments de silence et de prière pour la méditation et l'appropriation personnelle, tout geste rituel étant vécu comme un acte *quasi* automatique, à l'instar du mot français « cérémonie » avec lequel on qualifie le caractère formel et extérieurement solennel, ou même artificiel, de rites auxquels on doit simplement souscrire par convenance sociale.

⁴⁸⁰ SC n. 35, 4.

⁴⁸¹ VD n. 65.

En allant dans cette direction on a insensiblement oublié des structures symboliques en-dehors desquelles il est périlleux d'évaluer la ritualité d'une célébration chrétienne. Un geste « cérémoniel » est en effet toujours un acte de réciprocité capable de soutenir un corps communautaire. On fait ensemble quelque chose qui souligne l'importance de ce qui tient ensemble les participants à la chose. On s'engage dans des rites au titre de la participation à une expérience commune. Jean-Yves Hameline qui aimait un tel rafraîchissement du regard sur les choses liturgiques écrit que « le premier acte d'une performance orale de type rituel ou "traditionnel" en son site spécifique est d'instituer une audience, c'est-à-dire une réception ou un auditoire faisant système avec sa source »⁴⁸².

Cette règle s'applique telle qu'elle à une liturgie de la parole, qu'elle soit constitutive d'une célébration de la messe, ou organisée par impossibilité de célébrer la messe. Le musicologue et liturgiste faisait lui-même ce rapprochement : « Le ministre de la lecture ne communique pas une information religieuse à un public qui serait situé en face de lui dans une position d'externalité. La lecture qu'il effectue comme ministre à l'ouverture du Livre, institue une assemblée d'auditeurs invités, réels et potentiels, constitués dès lors avec lui ou elle en peuple d'interprètes et de disciples. (...) La lecture publique d'un passage des Livres saints ne saurait être ramenée au simple acheminement d'une information religieuse. Elle est un acte de l'Église et pour l'Église. »⁴⁸³

L'ecclésialité de l'OLM

Quand le pape François souligne l'expérience ecclésiale qu'il y a dans une liturgie de la parole, il ne se réfère pas à la scène liturgique qui se déploie quand les fidèles interagissent avec les lecteurs, le psalmiste et le diacre se rendant à l'ambon pour y accomplir leur ministère respectif. Il convoque la mémoire de la première liturgie de ce genre rappelée par le livre de Néhémie, lorsque « le retour du peuple d'Israël dans sa patrie, après l'exil babylonien, fut marqué de façon significative par la lecture du livre de la Loi (...) Le peuple se retrouva rassemblé autour de l'Écriture Sainte comme s'il était "un seul

⁴⁸² J-Y. HAMELINE, *Petite poétique des arts sacrés*, Coll. Lex orandi nouvelle série, Paris, Cerf, 2014, p. 57.

⁴⁸³ *Ibid*, pp. 57 et 91.

homme" »⁴⁸⁴. L'enjeu ecclésial dont parle le pape François est alors brièvement énoncé avec le rappel bref qu'il y a une « unité générée par l'écoute »⁴⁸⁵.

Cette unité apparaît dans une liturgie de la parole sous deux registres inséparables l'un de l'autre. Il y a d'abord l'unité révélée par ce que l'Église fait des textes bibliques dont elle fait usage. Les procédures qu'elle leur applique sont en effet la transcription de ce que l'écoute religieuse de la parole de Dieu est à l'origine de ce qu'elle apporte aux fidèles. Il y a aussi l'unité générée par la commune confrontation aux effets de sens provoqués par la disposition liturgique des textes les uns par rapport aux autres. Ces deux lignes ne cessent de s'entrecroiser dans l'OLM. Ce que l'Église fait avec les Écritures se mêle à ce que les textes bibliques invitent l'Église à faire, si bien qu'on doit constamment aller de l'Église à la Bible et de la Bible à l'Église.

Ce va-et-vient n'est évidemment pas sans poser question quand on adopte le point de vue exégétique, car cela fait partie des règles propres aux sciences bibliques que de considérer le texte pour lui-même, en-dehors de ce que l'Église en fait. Adrien Nocent concèdera vite la difficulté en confessant que l'intervention de l'Église sur les textes « n'est pas scientifique. [C'est un procédé] suspect de subjectivité ou pire, d'une systématisation scolastique qui utilise un texte en le tronquant ou en insistant sur un point particulier, au prix même d'une centonisation »⁴⁸⁶. On pourrait ajouter de la même façon que le fait d'interpréter un texte avec un autre qui lui a été juxtaposé sans qu'il ait de parenté établie avec lui n'est pas scientifique non plus.

Louis-Marie Chauvet a remis la querelle sur la table en listant les principaux points qui font mal. « On demande quelle est la légitimité d'une relecture de nos textes fondateurs qui se fait par découpage plus ou moins arbitraire des péripécies lues dans l'assemblée, par arrachement de celles-ci à leur contexte littéraire et historique, par alignement des textes de l'Ancien Testament sur ceux du Nouveau, les premiers étant sommés de déposer en faveur des seconds, par citations approximatives, parfois mêlées d'interpolations théologiques, par application des textes aux mystères liturgiques de l'Église avec

⁴⁸⁴ *Aperuit illis* n. 4.

⁴⁸⁵ *Ibid* n. 5.

⁴⁸⁶ A. NOCENT, *La Parole de Dieu et Vatican II*, p. 138.

lesquels ils n'ont apparemment rien à voir.»⁴⁸⁷ Tout cela a été largement documenté et discuté dans les différents chapitres de cet ouvrage.

Or Louis-Marie Chauvet a lui-même corrigé le tableau qu'il a d'abord scrupuleusement dressé. Comme Adrien Nocent, il convient d'abord qu'un « décalage existe très souvent entre les résultats de l'exégèse scientifique d'un texte biblique et le niveau de signification que l'Église en privilégie dans sa liturgie ». Mais il ajoute qu'une liturgie de la parole montre également l'Église avec « son engagement de foi dans le "monde nouveau" que lui ouvre le texte »⁴⁸⁸, c'est-à-dire avec sa participation, active et consciente à un niveau de sens qui surgit indépendamment de ce qu'elle a elle-même voulu souligner avec ses interventions. On voit en effet les textes bibliques entrer la liturgie avec ce que l'Église y a déjà écouté, et les mêmes textes bibliques inviter l'Église à en recevoir une compréhension nouvelle qui ne dépend pas de ce qu'elle a déjà reçu quand elle les a choisis.

Querelle des interprétations

Beaucoup se plaignent de voir l'Église insérer dans la célébration des textes bibliques qu'elle a d'abord mis en forme, car ils estiment qu'elle veut ainsi imposer aux fidèles sa propre lecture des textes. « Des chrétiens pensent aujourd'hui que non seulement [on] fait souvent violence au sens originel des textes en ne les situant pas dans leur contexte historique et culturel, (...) mais que cela relève d'une interprétation quasi fondamentaliste des Écritures »⁴⁸⁹. Ce propos de Paul Bradshaw ne manque pas de surprendre, tant il est paradoxal d'associer interprétation et fondamentalisme. « Le véritable enjeu théologique d'une lecture fondamentaliste de l'Écriture, écrit Claude Geffré, c'est [justement] la méconnaissance de la nécessaire approche herméneutique qui est engagée dans toute lecture d'un texte »⁴⁹⁰.

Ce n'est évidemment pas le fondamentalisme littéraliste qui se révèle dans l'OLM. Le contraire ne cesse d'apparaître. Jamais on ne

⁴⁸⁷ L-M. CHAUVET, *Bible et liturgie en interaction*, p. 244.

⁴⁸⁸ L-M. CHAUVET, *La dimension biblique des textes liturgiques*, in *LMD* 189 (1992), p. 137.

⁴⁸⁹ P. BRADSHAW, *Perspectives historiques*, p. 95.

⁴⁹⁰ C. GEFFRE, *La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme*, *Études* 2002-12, p. 639.

surprend chez les traducteurs de la Bible liturgique une crispation sur des mots pris au pied de la lettre. Ils les glosent au contraire pour intégrer les habitudes culturelles de langage dont procède l'écriture des textes bibliques. On voit de même les artisans de l'OLM majorer certains mots dans les lectures et les psaumes, en leur donnant une importance qu'ils n'ont pas dans le texte biblique de provenance. Dans les deux cas on est bien dans l'ordre interprétatif, si bien qu'il est vain, inexact et injuste d'accuser l'OLM de pratiquer l'absolutisation de la lettre du texte dont souffrent les pratiques de lecture fondamentaliste.

Le reproche de Paul Bradshaw s'explique seulement si on parle d'un fondamentalisme « doctrinal ». L'Église serait intervenue sur les textes pour figer dans l'usage liturgique la seule interprétation authentique à ses yeux des Écritures. Mais cette idée ne résiste pas non plus à l'examen. Elle suppose que les artisans de l'OLM, sans réaction de la part du *Consilium* sous l'autorité duquel pourtant ils agissaient, aient pu contrevenir à l'enseignement conciliaire qui dément toute prétention à « enfermer » la parole de Dieu dans une interprétation donnée, fusse-t-elle autorisée et officiellement promulguée dans un livre liturgique. Pour l'intelligence de leur foi, les fidèles sont exhortés à se référer à l'autorité infaillible du Magistère, mais celui-ci doit exercer cette charge en se plaçant sous l'autorité de la parole de Dieu.

Certes, enseigne la Constitution *Dei Verbum*, « la charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ. Pourtant ce Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu. »⁴⁹¹ Il ne peut donc pas s'arroger le droit de la régir en l'asservissant à sa main. La traduction habituelle des textes conciliaires dit ensuite que le Magistère « est » au service de la parole de Dieu. Cette façon de nommer un état de service souffre malheureusement du fait que ce langage est aujourd'hui démonétisé par ceux et celles qui s'y réfugient, alors même qu'on les voit se rendre propriétaires de ce qu'on leur a pourtant confié seulement, n'intégrant guère ce que servir suppose en termes de renonciations.

La version latine du texte conciliaire emploie un verbe actif. Elle dit que le Magistère « sert la parole de Dieu ». *Eidem ministrat*. Il sert la parole qu'il a bien sûr la charge d'interpréter authentiquement. Mais ce qu'il doit faire est un service rendu à l'Église, et ce service doit procéder

⁴⁹¹ DV n. 10.

d'une attitude que surligne à nouveau le préambule de la Constitution sur la divine révélation quand il dit que l'acte d'écouter suppose la soumission obéissante aux paroles bibliques⁴⁹². Le Magistère ne peut servir la parole de Dieu qu'en s'employant à faire ce qu'il invite tous les fidèles à faire. La charge qui lui est confiée peut alors être celle de rendre possible que les fidèles « fréquentent les Écritures sacrées avec sécurité et profit et s'imprègnent de leur esprit »⁴⁹³.

Voilà encore une fois rebattues les cartes de la discussion relative à la plus ou moins grande légitimité exégétique de l'OLM. Les sciences bibliques ont pour règle de seulement s'intéresser à ce que les textes bibliques disent avec la matérialité exacte de leur écriture particulière. « La tâche première de l'exégèse est de discerner avec précision le sens des textes bibliques dans leur contexte propre, c'est-à-dire d'abord dans leur contexte littéraire et historique particulier et ensuite dans le canon des Écritures. »⁴⁹⁴ Or, écrit Louis-Marie Chauvet, « dans la liturgie il n'existe pas de matière [biblique] brute en quelque sorte. En entrant [dans l'action sacrée pour y devenir une composante de celle-ci à part entière], elle est nécessairement "re-traitée" »⁴⁹⁵.

Le pape François a insisté sur le service que ce retraitement peut apporter, car il parle de l'ecclésialité d'une liturgie de la parole en termes de gain spirituel. Il a souhaité un « dimanche de la parole de Dieu » pour qu'apparaisse mieux « l'action de l'Esprit Saint qui continue à réaliser sa forme particulière d'inspiration (...) quand chaque croyant fait [de l'Écriture sainte] sa norme spirituelle »⁴⁹⁶. Une fois au moins chaque année, ajoute-t-il, « il sera important que, dans la célébration eucharistique, on puisse introduire le texte sacré de manière à rendre évidente à l'assemblée la valeur normative que possède la Parole de Dieu »⁴⁹⁷, c'est-à-dire l'importance avec laquelle

⁴⁹² Cf. DV n. 1.

⁴⁹³ DV n. 25.

⁴⁹⁴ L'interprétation de la Bible dans l'Église, p. 101.

⁴⁹⁵ L-M. CHAUVET, Bible et liturgie en interaction, p. 237. L'auteur dit que c'est la liturgie qui « retrace » la matière brute des Écritures. En fait c'est l'Église, à cause du but liturgique qu'elle poursuit.

⁴⁹⁶ *Aperuit illis*, n. 10. On se souviendra du verbe *porrigere* que le Concile utilise de la même manière pour préciser les fins avec laquelle l'Église « prend le pain de vie sur la table de la Parole de Dieu » (DV n. 21).

⁴⁹⁷ *Ibid.* n. 3.

elle peut influencer leur existence personnelle et communautaire au point d'en encadrer la conduite.

Un cas typique d'herméneutique ecclésiale

Dans son Exhortation apostolique *Verbum Domini*, le pape Benoît XVI a mêlé à cette discussion relative à l'ecclésialité de l'OLM une expression qui n'apparaît, ni dans l'enseignement conciliaire, ni dans le rapport de la Commission biblique pontificale dont il avait pourtant présidé les travaux comme préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi. Il a parlé d'une « herméneutique ecclésiale des Écritures »⁴⁹⁸. L'expression valorise particulièrement les interactions entre l'Église et la Bible. Elle désigne surtout l'Église comme critère de la lecture des Écritures : « Un critère fondamental de l'herméneutique biblique [tient au fait que] le lieu originaire de l'interprétation scripturaire est la vie de l'Église »⁴⁹⁹ au sens de la vie ecclésiale.

La Constitution *Dei Verbum* parlait déjà des interactions entre la Bible et l'Église, mais en soulignant l'importance de la Bible dans la vie de l'Église. « L'Église a toujours vénéré les divines Écritures », lit-on d'emblée. Elle veut donc « que l'accès à la Sainte Écriture soit largement ouvert aux fidèles du Christ », qu'on s'efforce d'en acquérir une intelligence chaque jour plus profonde », en s'adonnant à « une lecture sacrée assidue et par une étude approfondie ». Elle souhaite de même que « toute la prédication ecclésiastique, comme la religion chrétienne elle-même, soit nourrie et guidée par la Sainte Écriture », et que la théologie « s'appuie sur la Parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent »⁵⁰⁰.

En abordant les questions de *l'Interprétation de la Bible dans l'Église*, la Commission biblique pontificale avait déjà fait un pas de plus par rapport au Concile. Elle parlait en effet des « présupposés particuliers [qui] commandent l'interprétation » et citait pour cela « la foi vécue en communauté ecclésiale »⁵⁰¹. Mais on ne faisait alors encore que balayer différentes modalités avec lesquelles les Écritures est en usage dans la vie de l'Église : la liturgie, la *lectio divina*, le

⁴⁹⁸ VD n. 19.

⁴⁹⁹ VD n. 29

⁵⁰⁰ DV n. 21-24.

⁵⁰¹ *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 69.

ministère de la parole, les relations œcuméniques... On y trouvait surtout un écho des antagonismes dont souffre l'OLM, puisqu'on y reliait l'herméneutique biblique à la vie de l'Église sur la base d'une distinction entre l'analyse scientifique que pratiquent les exégètes et l'actualisation des textes bibliques dans les circonstances de leur lecture.

En forgeant l'expression « herméneutique ecclésiale », le pape Benoît XVI dit à la fois que « c'est dans le "nous" de la communion avec le peuple de Dieu que nous pouvons réellement entrer dans le cœur de la vérité que Dieu lui-même veut nous dire »⁵⁰² et à la fois que le rapport à la Bible est inséparable de la foi ecclésiale avec laquelle on investit les textes dont on s'approche. Lui-même ne le dit pas, mais ce sont les deux lignes qui s'entrecroisent dans le gigantesque répertoire de l'OLM : dans la liturgie on n'est jamais seul devant les Écritures, puisqu'on les reçoit d'une communauté qui en fait la tradition avec ce qu'elle a elle-même construit avec elles, et on entre communautairement dans de secrets effets de sens qui se produisent dans la célébration.

Dans la première ligne ecclésiale on reconnaît la classique position du lecteur dans la manière catholique de se rapporter aux textes bibliques. Claude Geffré parle de « l'instinct d'une communauté croyante et interprétante sous l'action de l'Esprit Saint »⁵⁰³. Paul Beauchamp parle d'une « forme de passation du Livre, non comme un bloc fermé, mais au contraire pénétré, traversé par une voix vivante »⁵⁰⁴. La seconde ligne ecclésiale de l'OLM met de côté l'idée qu'en matière de vérité, seule compterait la matière brute des textes bibliques, car en intervenant sur les Écritures, l'Église ne leur applique pas un sens au motif d'une prétendue exactitude, mais parce qu'elle s'inscrit elle-même dans l'activité interprétative que sollicitent par nature les Écritures.

« Le Livre est vraiment la voix du Peuple de Dieu pérégrinant », dit le pape Benoît XVI⁵⁰⁵, et le présent ouvrage a pu apporter diverses attestations que la lecture de la Bible se densifie avec le chemin que l'Église fait avec elle. On a en tout cas pu voir se révéler qu'il n'y a pas

⁵⁰² VD n. 30.

⁵⁰³ C. GEFFRÉ, *La lecture fondamentaliste de l'Écriture*, p. 644.

⁵⁰⁴ P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 43.

⁵⁰⁵ VD n. 30.

d'un côté l'Église qui donnerait le sens de ce que tout le monde écoute, et de l'autre une assemblée qui obéirait à ce qu'on lui a préalablement prescrit d'entendre. Les textes proclamés ou rituellement chantés dans la liturgie sont certes connectés à l'Église qui les a préparés en fonction de la manière dont elle les reçoit. Mais les fidèles sont exhortés à en devenir eux-mêmes les interprètes, en se soumettant aux effets inattendus générés par leur disposition dans la célébration, de manière à en recevoir un gain spirituel capable de normer leur vie.

Le point de gravité de l'agir ecclésial

À cette discussion relative à l'ecclésialité de l'OLM manque un dernier élément décisif. Si ce qui se passe autour de l'ambon repose sur le principe que l'Église y dévoile sa lecture de la Bible et l'offre à l'agir interprétatif des fidèles, qu'y a-t-il dans cette profondeur et densité ecclésiale d'une liturgie de la parole qui puisse renouveler le regard porté sur la qualité proprement liturgique de ce qui se passe ? La perspective d'herméneutique ecclésiale libère certes le regard de la seule composante cérémonielle que lui donne le Missel romain et qui est problématique pour beaucoup. Mais ne renforce-t-elle pas paradoxalement la préoccupation pastorale défendue par Adrien Nocent quand il parle de la « valeur théologico-liturgique » que revêt un formulaire de lectures⁵⁰⁶.

Jean Corbon a proposé d'envisager que rien ne puisse différencier une liturgie de la parole chrétienne d'un office juif de la synagogue. « S'agit-il de la parole de Dieu sans plus, comme dans l'office de la synagogue ? »⁵⁰⁷ C'est une position polémique que le prêtre de Beyrouth adopte de manière rhétorique, parce qu'elle lui semble proposer un détour éclairant, même si sa question peut évidemment se réclamer de solides justifications historiques. La première génération chrétienne venait en effet du milieu juif, et restait partie prenante de sa pratique de prière, au Temple, mais aussi à la synagogue, comme le montrent divers récits du livre des Actes des

⁵⁰⁶ A. NOCENT, *La Parole de Dieu et Vatican II*, p. 140.

⁵⁰⁷ J. CORBON, *L'économie du Verbe et la liturgie de la parole*, in *La Parole dans la liturgie* (Semaine liturgique de l'Institut Saint Serge), *Lex orandi* 48, Paris, Cerf, 1970, p. 156. Le pape François souligne lui-même ce point de contact en relevant que le dimanche de la parole de Dieu qu'il a voulu instituer se célébrera au moment « où nous sommes invités à renforcer les liens avec la communauté juive et à prier pour l'unité des chrétiens » (*Aperuit illis* n. 3)

apôtres. Mais tout le monde sait surtout qu'il y a une vraie parenté formelle entre l'organisation d'une liturgie de la parole chrétienne et un office des lectures juif.

Dans la liturgie chrétienne, écrit Josef Wohlmüt, « la table de la parole renvoie au temps de l'exil babylonien qui précéda la destruction du Temple de Salomon (587 avant JC). À Babylone, il fallait célébrer le culte sans Temple, et il me semble qu'au chapitre 8 du livre de Néhémie on reçoit le témoignage selon lequel une table de la parole fut érigée dans la communauté postexilique après le retour à Jérusalem. Il n'est donc pas étonnant que la table de la parole ait, dans une liturgie de la parole (*Wortgottesdienst*) chrétienne et juive, de si grands points communs. »⁵⁰⁸ Les conditions sont ainsi réunies pour légitimer la confrontation à laquelle appelle Jean Corbon. Mais en même temps les termes dans lesquels elle est posée restent trop généraux et donc insuffisants.

Le regard change quand on mesure l'herméneutique ecclésiale qui sous-tend aussi la pratique de la synagogue. Une liturgie de la parole chrétienne partage par exemple avec la tradition juive le même choix d'intervenir sur les textes bibliques. « Le texte de la Tora était divisé en alinéas, suivant l'ouverture des lectures, et non pas simplement d'après le sens, écrit Charles Perrot. (...) La lecture procédant par morceaux choisis amenait sans doute bien des omissions (...) et la liberté du choix était plus grande encore dans les cas des lectures tirées des Prophètes. »⁵⁰⁹ Dans les synagogues, écrit encore Charles Perrot, « on faisait attention aux accrochages verbaux reliant le seder de la Tora et la Haftara prophétique »⁵¹⁰, selon une mise en correspondance qui rappelle le principe d'harmonisation choisi dans l'OLM.

Quand on suit l'autre ligne ecclésiale qui structure une liturgie de la parole chrétienne, on constate aussi de part et d'autre la même préoccupation de ne pas voir l'assemblée seulement obéir ce qu'on lui a préalablement préparé par voies d'omission et de rapprochement. « Au matin du sabbat, le texte de la Tora ne se présente pas, disons à l'état isolé ; au contraire, les diverses lectures, dans un jeu de renvoi

⁵⁰⁸ J. WOHLMUT, *Tisch des Wortes-Tisch des Brotes*, in *An der Schwelle zum Heiligtum, Studien zu Judentum und Christentum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, p. 271.

⁵⁰⁹ C. PERROT, *La lecture de la Bible dans les synagogues du 1^{er} siècle de notre ère*, LMD 126 (1976), p. 31.

⁵¹⁰ *Id.*

textuel amènent l'auditeur à s'insérer lui-même dans cette coulée toujours nouvelle du sens.»⁵¹¹ C'est là aussi un point de contact intéressant avec ce que divers exemples prélevés sur l'OLM ont montré de la manière dont une simple juxtaposition des lectures entre elles pouvait convoquer à l'écoute.

Mais une liturgie de la parole chrétienne n'est pas une liturgie au titre seulement de l'herméneutique qui s'y déploie. Cet agir interprétatif s'y révèle sans conteste, mais il est inséparable d'une autre action sur laquelle les *Praenotanda* de l'OLM insistent dans leurs normes générales lorsqu'ils rappellent que « toujours le Christ est présent dans sa parole »⁵¹². Le Concile y insiste lui-même après avoir justement parlé de cette présence verbale avec laquelle le Christ « est là présent tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures ». Il continue en effet en disant que pour la célébration de la liturgie « le Christ s'unit toujours l'Église (*consociat Ecclesiam*), son Épouse bien-aimée, qui l'invoque comme son Seigneur et qui, par la médiation de celui-ci, rend son culte au Père éternel »⁵¹³.

On peut donc accorder son attention à ce qui apparaît de l'Église dans son rapport aux Écritures, aux principes qu'elle adopte et met en œuvre par toutes sortes de procédures plus ou moins lourdes de conséquences. Mais il faut aussi regarder « celui que Dieu a envoyé dire les paroles de Dieu » (Jn3, 34) car c'est à lui que conduit tout l'édifice herméneutique d'une liturgie de la parole. La Constitution *Sacrosanctum Concilium* enseigne même qu'une liturgie est à ce titre seulement « l'action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré ». L'excellence qui fait d'une action sacrée une liturgie ne vient pas d'abord de ce que fait l'Église, mais de ce que le Christ lui-même fait avec elle.

Jean Corbon reprend donc sa question de départ. « En quoi est-ce qu'une liturgie de la parole est vraiment une "liturgie" ? » Dans une liturgie de la parole, répond-t-il, « il s'agit du Verbe incarné, du Christ ressuscité, actuellement vivant et agissant dans la communauté

⁵¹¹ C. PERROT, *La lecture de la Bible dans les synagogues*, p. 39.

⁵¹² PGLR n. 4.

⁵¹³ SC n. 7.

chrétienne »⁵¹⁴. L'Église n'use pas seulement de textes bibliques selon sa tradition herméneutique ecclésiale, en agissant ainsi sous le regard du Christ, ou à cause de lui, ou en mémoire de ce qu'il a dit et fait. Elle organise un chemin dans les Écritures pour que cet itinéraire soigneusement guidé conduise les fidèles à l'évangile qui se tient dans sa personne élevée au ciel et activement présente, et les édifie comme Église, « jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et la pleine connaissance du Fils de Dieu, à l'état de l'Homme parfait, à la stature du Christ dans sa plénitude » (Eph4, 13).

⁵¹⁴ Jean CORBON, *L'économie du Verbe*, p. 156.

Index biblique

Sauf indication contraire, les textes bibliques sont cités dans la traduction française à usage liturgique⁵¹⁵. Les références indiquées en gras correspondent à des passages bibliques auxquels une lecture détaillée est consacrée.

Ancient Testament

| | |
|---------------------------|---------------|
| Gn3, 6..... | 82 |
| Gn14, 18-20..... | 98 |
| Ex3, 14..... | 64 |
| Ex16, 2-15..... | 99 |
| Ex17, 1-2..... | 171 |
| Ex23, 20..... | 180, 181, 183 |
| Lv12, 3..... | 200 |
| Dt6, 16..... | 120 |
| Dt15, 7..... | 171 |
| 2Sm18, 24-27..... | 42 |
| 2R18, 2..... | 87 |
| 2Ch16, 14..... | 148 |
| Jb38, 1.8-11 | 61 |
| Jb38, 4-6..... | 65 |
| Is6, 13..... | 81 |
| Is7, 3-9..... | 79 |
| Is7, 10-14 | 77, 79 |
| Is7, 15-16..... | 81, 82 |
| Is9, 1.3.6..... | 81 |
| Is40, 2..... | 181 |
| Is40, 3..... | 35, 181, 183 |
| Jl2, 12..... | 168 |
| Am8, 11..... | 177 |

| | |
|----------------|---------------|
| Za14, 7.9..... | 63 |
| Ml3, 1..... | 180, 181, 182 |
| Ml3, 23..... | 181 |

Psautier

| | |
|------------------------------|----------|
| Ps6, 7..... | 168 |
| Ps16, 8..... | 115 |
| Ps16, 11-12..... | 116 |
| Ps23, 8..... | 194 |
| Ps30, 5..... | 115 |
| Ps35, 8..... | 115 |
| Ps38, 6..... | 114 |
| Ps46..... | 195 |
| Ps50, 3-6.12-17..... | 167 |
| Ps57, 4-5..... | 116 |
| Ps62, 8..... | 115 |
| Ps77, 24-25..... | 99 |
| Ps90, 1-2.10-15 | 112, |
| 113, 114, 115, 117, 118, | |
| 119, 120, 121 | |
| Ps94, 1-6..... | 165, 166 |
| Ps94, 6..... | 168 |
| Ps94, 7c-8a | 172 |
| Ps106, 21-22 | 105 |

⁵¹⁵ AELF, La Bible. Traduction officielle liturgique, Mame, 2013.

Ps106, 23-31..... 103, 105
 Ps109, 4 98
 Ps118, 16.....5
 Ps143, 4 114

Evangelies

Mt1, 9 87
Mt1, 18-24..... 77
 Mt1, 20 81, 167, 215
 Mt21, 1-11 187
 Mt21, 9 192
 Mt21, 12-15..... 195

Mc1, 1..... 34, 35, 38, 43,
 44, 45, 180
Mc1, 2-3.....63, 67, 178,
 182, 183
 Mc1, 435, 44, 162
 Mc1, 14-15.....44, 45
 Mc1, 23-31..... 63
 Mc1, 32-34..... 63
 Mc1, 38..... 45
 Mc1, 40-45..... 162

Mc2, 23-28..... 163
 Mc4, 1 64
 Mc4, 2 63
 Mc4, 33..... 63
Mc4, 35-41 61
 Mc5, 20..... 44
 Mc6, 29..... 148
 Mc6, 47-48..... 64
 Mc8, 29..... 40
 Mc8, 31..... 53

Mc8, 35..... 54
 Mc10, 29-30 54
 Mc11, 1-10..... 187
 Mc14, 3..... 147
 Mc14, 8..... 147
 Mc14, 12 63
 Mc14, 17 63
 Mc15, 1..... 63

Mc15, 42 148
 Mc15, 45 148
Mc16, 1-7 144
 Mc16, 9-20.....42
 Lc1, 11 215
 Lc1, 30-31 200
 Lc1, 57 206
 Lc2, 1-14..... 186
 Lc2, 16-21 200

Lc4, 9-13..... 119
 Lc7, 16 162
 Lc10, 25-37..... 162
 Lc17, 16 169
 Lc19, 28-40..... 187
 Lc22, 19 176

Jn1, 1-2.14..... 186
 Jn1, 18..... 40
 Jn3, 34..... 236
 Jn6, 51..... 176

Jn6, 63..... 163
 Jn12, 12-16..... 187
 Jn13, 1..... 130
 Jn13, 31-33.34-35..... 160
 Jn17, 17 163

Écrits apostoliques

| | |
|------------------------|---------------|
| Ac1, 2-3.5 | 208 |
| Ac1, 4 | 208 |
| Ac1, 5 | 205 |
| Ac1, 12..... | 211 |
| Ac1, 13-15..... | 208, 210 |
| Ac2, 1-11 | 203 |
| Ac2, 15..... | 205 |
| Ac2, 32..... | 212 |
| Ac2, 42..... | 208 |
| Ac20, 16..... | 206 |
| Rm1, 1 | 42 |
| Rm5, 14-15..... | 91 |
| Rm6, 3-11 | 143, 145, 146 |
| Rm15, 19..... | 42 |

| | |
|--------------------------|----------------------|
| 1Co11, 20-25.27 | 161 |
| 1Co14, 2.9.11..... | 217 |
| 1Co15, 1-3..... | 42, 133, 135, 179 |
| 1Co15, 14.17..... | 135 |
| 1Co15, 18..... | 133 |
| 1Co15, 20..... | 133, 135 |
| 1Co15, 22..... | 135 |
| 2Co5, 14-17 | 130 |
| Col1, 5..... | 49 |
| He1, 1..... | 107 |
| He1, 2..... | 107 |
| He10, 21..... | 154 |
| He10, 22-23..... | 153 |
| He10, 5..... | 176 |

Bibliographie

1. Documents conciliaires

CONCILE VATICAN I, Constitution dogmatique *Dei filius* sur la foi catholique (24 avril 1870), in R. Aubert, Vatican I, Coll. Histoire des Conciles œcuméniques 12, Paris, Éditions de l'Orante, pp. 280-292.

CONCILE VATICAN II, L'intégrale, édition bilingue révisée, Paris, Bayard, 2002.

- Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie (4 décembre 1963), pp. 163-226.
- Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine (18 novembre 1965), pp. 135-159.

2. Enseignements pontificaux

LEON XIII, Lettre encyclique *Providentissimus Deus*, Paris, Librairie Ch. Poussielgue, 1893.

Pie XI, Encyclique *Mit brennender Sorge* sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire allemand (14 mars 1937).

PIE XII, Lettre encyclique *Mediator Dei et hominum* sur la sainte liturgie (20 novembre 1947) suivi de *Sacrosanctum Concilium*, Constitution de Vatican II (4 décembre 1963), Paris, Tequi, 1997.

PAUL VI :

- Lettre encyclique *Ecclesiam suam* (6 août 1964), Lyon, Librairie Saint-Paul-Éditions la Bonté, 1966.

- Encyclique *Mysterium fidei* sur la doctrine et le culte de la sainte Eucharistie (3 septembre 1965), Paris, Éditions du Centurion, 1965.
- Constitution apostolique *Missale Romanum* promulgant le Missel romain instauré par les décisions du Concile œcuménique Vatican II (3 avril 1969).

JEAN-PAUL II :

- Audience générale du 31 janvier 1996.
- Lettre apostolique *Dies Domini* sur la sanctification du dimanche (31 mai 1998), Paris, Bayard-Centurion-Cerf, 1998.

BENOÎT XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini* sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église (30 septembre 2010), Paris, Tequi, 2010.

FRANÇOIS :

- Encyclique *Lumen fidei* sur la foi (5 juillet 2013), Paris, Tequi, 2013.
- Constitution apostolique *Episcopalis communio* sur le synode des évêques (15 septembre 2018).
- Lettre apostolique *Aperuit illis* en forme de Motu proprio par laquelle est institué le dimanche de la Parole de Dieu (30 septembre 2019).
- Lettre apostolique *Desiderio desideravi* sur la formation liturgique du peuple de Dieu (29 juin 2022).

3. Rituels et textes de référence

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN, Instruction *Paschalis solemnitatis* pour la préparation et la célébration des fêtes pascales (1988).

Ordo lectionum missae. Editio typica altera, Libreria editrice vaticana, 1981.

Présentation générale du Lectionnaire romain (PGLR), in AELF, Découvrir le nouveau lectionnaire romain, Paris, AELF-Mame-Magnificat, 2014, pp. 19-89.

Missel romain :

- AELF, Missel romain, traduction française de la 2^e édition typique (MR²), Paris, Desclée-Mame, 1977.
- *Missale Romanum juxta typicam tertiam*, Midwest Theological Forum, 2007 (MR^{latin}).
- AELF, Missel romain, traduction française de la 3^e édition typique (MR³), Paris, Desclée-Mame, 2021.

Présentation générale du Missel romain (PGMR), 2007.

Ordo paenitentiae, editio typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1974.

Présentation générale de la liturgie des Heures (PGLH), Paris, Cerf-Desclée-Mame, 1980.

La Bible :

- Traduction officielle liturgique, Paris, Mame, 2013.
- Nova Vulgata, Bibliorum sacrorum editio, Libreria editrice Vaticana, 1979.
- La Bible d'Alexandrie. Vision que vit Isaïe, Traduction du texte du prophète Isaïe selon la Septante de A. Le Boulluec et Ph. Le Moigne, Paris, Cerf, 2014

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, L'interprétation de la Bible dans l'Église (1993), Paris, Cerf, 1994.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Desclée-Mame, 1992.

4. Ressources patristiques

AMBROISE

- *In psalmum David CXVIII expositio*, Patrologie latine tome 15 (J-P. Migne, Ed, 1866), Col. 1262-1604.
- *Epistulae I-XXXV*, in Sant Ambrogio, Discorsi et Lettere II/I, Lettere (1-35) (Introd. et trad. G. Banterle), Sanci Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 19, Milan, Bibliotheca Ambrosiana et Rome, Città Nuova Editrice, 1988.

AUGUSTIN

- *Sermones ad populum*, Patrologie latine tome 38 (J-P. Migne, Ed, 1845).
- Discours sur les psaumes II. Du psaume 81 au psaume 150, Coll. Sagesses chrétiennes, Paris, Cerf, 2007.
- Vingt-six sermons au peuple d'Afrique retrouvés à Mayence, édités et commentés par François Dolbeau, Coll. des Études Augustiniennes série Antiquit 147A, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001.

CLEMENT D'ALEXANDRIE : Les Stromates I (texte et traduction : M. Caster), Coll. Sources chrétiennes, Paris, Cerf, 1951.

JEROME

- *Sancti Hieronymi presbyteri Tractatus sive Homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta*, Anecdota Maredsolana vol. III Pars II, (G. Morin Ed.), 1897.
- Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe, Livres I-IV (Texte établi par R. Gryson et P-A. Deproost), Coll. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 23, Freiburg, Verlag Herder, 1993.
- *Commentarioli in psalmos*. Anmerkungen zum Psalter (traduction et présentation par S. RISSE), Coll. *Fontes christiani* 79, Brepols, 2005.
- Lettres croisées de Jérôme et Augustin, traduites (présentées et annotées par C. Fry), Coll. Fragments, Paris, Les belles lettres/Éditions J-P. Migne, 2010.

JUSTIN DE NAPLOUSE, in *Premiers écrits chrétiens*, B. Pouderon-J-M Salamito-V. Zarini (Dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2016.

- Apologie pour les chrétiens I, Apologie à Antonin (traduction Ph. Bobichon), pp. 325-384.
- Dialogue avec le juif Tryphon (traduction B. Pouderon), pp. 400-573.

LEON LE GRAND, *Les sermons II*, (trad. et notes de Dom René Dolle), Coll. Sources chrétiennes n. 49, Paris Cerf, 1976.

ORIGENE, *Homélie sur saint Luc*, (introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, François Fournier, Pierre Périchon), Coll. Sources chrétiennes n. 87, Paris, Cerf, 1998.

5. Études particulières

ACFEB, *Exégèse et herméneutique*, Coll. Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1971.

AMHERDT, François-Xavier : *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Coll. La nuit surveillée, Paris, Cerf, 2004.

AUBERT, Roger : *La théologie catholique au milieu du XXe s.*, Tournai, Castermann, 1954.

BATTEUX, Jean : *Le psaume graduel*, La Maison Dieu 99 (1969), pp. 62-99.

BAUMERT, Norbert : *Zu biblischer Hermeneutik. Exegese und Spiritualität*, in *Studien zu den Paulusbriefen*, Stuttgarter biblische Aufsatzbände-Neues Testament 32, Stuttgart, 2001, pp. 281-295.

BAUMGARTNER, Jörg :

- *Tod, Auferweckung und ewiges Leben*, in *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen*,

Wissenschaftliche Monografien zum alten und neuen Testament 44, Neukirchenerverlag, 1975, pp. 111-130.

- Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils, in F. BURGER, Liturgie als Verkündigung, Theologische Berichte 6, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1977, pp. 123-165.

BEA, Augustin : Valeur pastorale de la Parole de Dieu dans la liturgie, La Maison Dieu 47-48 (1956), pp. 129-148.

BEAUCHAMP, Paul :

- Parler d'Écritures saintes, Paris, Seuil, 1987.
- La figure dans l'un et l'autre Testament, Recherches de science religieuse 59 (1971), pp. 209-224.
- Le Pentateuque et la lecture typologique, in ACFEB, Le Pentateuque. Débats et recherches (XVI^e Congrès, Angers, 1991), Coll. Lectio divina 151, Paris, Cerf, 1992, pp. 241-259.

BECKER, Hansjakob :

- Die Bibel Jesu im Gottesdienst der Kirche. Thesen zur Weiterführung der Reform des OLM, in K. Richter-B. Kranemann, Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis, *Quaestiones disputatae* 159, Freiburg, Herder, 1995, pp. 112-113.
- Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des *Ordo Lectionum Missae*, in A. Frantz (Ed.), Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, Coll. Pietas liturgica 8, S. Ottilien, 1997, pp. 659-689.

BENOIT, Pierre :

- La Septante est-elle inspirée ? (1951), in Exégèse et théologie I, Paris, Cerf, 1961, pp. 3-12.
- La plénitude de sens des Livres Saints (1960), in Exégèse et théologie III, Paris, Cerf, 1968, pp. 31-68.
- L'inspiration des Septante d'après les Pères (Mélanges offerts au P. De Lubac, 1963) in Exégèse et théologie III, Paris, Cerf, 1968, pp. 69-89.

BLANCHARD, Yves-Marie :

- Ancien et Nouveau Testament dans le cycle liturgique, in La liturgie interprète de l'Écriture I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes, (Conférences Saint-Serge, XLVIII Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 2001), Bibliotheca « Ephemeridae liturgicae » Subsidia 119, Rome, Edizioni liturgiche, 2002, pp. 221-233.
- Bible et liturgie, in La liturgie interprète de l'Écriture II. Dans les compositions liturgiques, prières et chants (Conférences Saint-Serge, XLIX Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 2002), Bibliotheca « Ephemeridae liturgicae » Subsidia 126, Rome, Edizioni liturgiche, 2003, pp. 259-276.

BOESPFLUG, François : Théophanie et « ecclésiophanie ». La Pentecôte dans l'art, Cahiers Évangile, Supplément 124, Paris, Cerf, Juin 2003, pp. 93-102.

BONNEAU, Normand : Le lectionnaire dominical. Parole ritualisée, modèle pascal, Paris, Novalis-Cerf, 2010.

BORNKAMM, Günther : Taufe und neues Leben bei Paulus, in Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I, München, 1966, pp. 34-50.

BOUYER, Louis :

- Liturgie et exégèse spirituelle, La Maison-Dieu 7 (1946), pp. 27-50.
- Mysterion. Du mystère à la mystique, Paris, CEIL, 1986.

BRADSHAW, Paul : Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible en liturgie, La Maison Dieu 189 (1992), p. 79-104.

BUGNINI, Annibale : La réforme de la liturgie (1948-1975), Paris, DDB, 2015.

CASSINGENA-TREVEDY, François :

- La liturgie : se laisser faire par le Christ, Chroniques d'Art Sacré 84 (décembre 2005), pp. 12-14.
- La liturgie, art et métier, Paris, Ad solem, 2007.
- Chante et marche, Les Introïts I, Paris, Ad Solem, 2012.

CHARLIER, Célestin : Réforme liturgique et renouveau biblique, La Maison Dieu 66 (1961), pp. 10-35.

CHAUVET, Louis-Marie :

- La dimension biblique des textes liturgiques, La Maison Dieu 189 (1992), pp. 131-147.
- Bible et liturgie en interaction, Liturgie 178 (Août 2017), pp. 235-252.

CHRETIEN, Jean-Louis :

- L'arche de la parole, Coll. Épiméthée, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- L'intelligence du feu. Réponses humaines à une parole de Jésus, Paris, Bayard, 2003.
- Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité, Paris, PUF, 2007.

COLLECTIF, Le Congrès de Strasbourg. Parole de Dieu et liturgie (3^e Congrès national du CPL), Coll. Lex orandi 25, Paris, Cerf, 1958.

COMBET-GALLAND, Corina : L'Évangile selon Marc, in Daniel Marguerat (dir.) Introduction au NT. Son histoire, son écriture, sa théologie, Labor et fides, 2008, pp. 57-83.

CORBON, Jean :

- L'économie du Verbe et la liturgie de la parole, in La Parole dans la liturgie (Semaine liturgique de l'Institut Saint Serge), Lex orandi 48, Paris, Cerf, 1970, pp. 155-176.
- Liturgie de source, Paris, Cerf, 1980.

DAHL, Irmgard : Le mystère pascal essentiel pour la forme de la liturgie, La Maison Dieu 204 (1995), pp. 51-70.

DALMAIS, Irénée-Henri :

- La Bible vivant dans l'Église. Proclamation liturgique, prédication et imaginaire biblique, La Maison Dieu 126 (1976), pp. 7-23.
- Rites et prières accompagnant les lectures dans la liturgie eucharistique, in La Parole dans la liturgie (Semaine liturgique de l'Institut Saint Serge), Lex orandi 48, Paris, Cerf, 1970, pp. 107-121.

DANIELOU, Jean : Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia, Coll. Théologie historique 5, Paris, Beauchesne, 1966.

DEBUSSCHERE, Stéphane : La Parole dans la liturgie. L'assemblée liturgique comme lieu d'une parole efficace, Juin 1991 [ICP, Mémoire de Maîtrise. Imprimé].

DE CLERCK, Paul :

- Au commencement était le Verbe, La Maison Dieu 189 (1992), pp. 19-40.
- La prière liturgique dans la liturgie romaine, in La prière liturgique, Conférences Saint-Serge, XLVII^e Semaine d'études liturgiques, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » 115, Rome, Edizioni Liturgiche, pp. 41-53
- La liturgie interprète des Écritures II. Réactions d'un auditeur catholique, Conférences Saint Serge, XLIX^e Semaine d'Études liturgiques, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » 119, Rome, Edizioni Liturgiche, 2003, pp. 277-281.
- L'Ordo lectionum missae de l'Église romaine, in M. Klöckener-B. Bürki-A. Join-Lambert, Présence et rôle de la Bible dans la liturgie, Academic Press Fribourg, 2006, pp. 239-251.

DE LA POTTERIE, Ignace :

- L'interprétation de la sainte Écriture dans l'Esprit où elle a été écrite (DV12, 3), in R. Latourelle (Dir.), Vatican II : bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987), Coll. Recherches nouvelle série15, Montreal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1988, pp. 235-276.
- Vatican II et la Bible (1989), in R. Guardini-H. De Lubac- H. Urs von Balthasar-J. Ratzinger-I. de la Potterie, L'exégèse chrétienne aujourd'hui, Paris, Fayard, 2000, pp. 35-63.
- L'exégèse biblique, science de la foi (1991), in R. Guardini-H. De Lubac- H. Urs von Balthasar-J. Ratzinger-I. de la Potterie, L'exégèse chrétienne aujourd'hui, Paris, Fayard, 2000, pp. 113-159.

DE LUBAC, Henri : L'Écriture dans la tradition, Paris, Aubier, 1966.

DEISS, Lucien :

- Le psaume responsorial, La Maison Dieu 166 (1986), pp. 61-81.
- Célébration de la parole, Paris, Desclée, 1991.

- DUFOUR, Xavier Léon : Résurrection de Jésus et message pascal, Coll. Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1971.
- DUPONT, Jacques : La première Pentecôte chrétienne, Coll. Assemblées du Seigneur, série 1, n. 51, Bruges, Biblica, 1963, pp. 39-62.
- EISENBACH, Franziskus : Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1982.
- FABRE, Jean-Philippe : La section du chemin dans l'Évangile de Marc. Un itinéraire d'intégration, in ACFEB, Exode et migrations dans les traditions bibliques, Coll. Lectio divina 277, Paris, Cerf, 2020.
- FEDERICI, Tommaso : Le Lectionnaire du nouveau Missel Romain, in Concilium 102 (1975), pp. 47-55.
- FEUILLET, André : Le messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël, Recherches de Sciences religieuses (avril 1949), pp. 182-228.
- FLICK, Maurizio et ALSZEGHY, Zoltan : Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico, Coll. Nuovo corso di teologia cattolica 6, Librería editrice Fiorentina, 1963.
- FOCANT, Camille : Fonction intertextuelle et limites du prologue de Marc, in D. Marguerat, La Bible en récits. L'exégèse à l'heure du lecteur, Genève, Labor et fides, 2003, pp. 302-315.
- FRANTZ, Ansgar :
- Alttestamentliche Lesungen in Perikopenordnungen vor und nach dem II. Vatikanum, in B. Kranemann-K. Richter, Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis, Coll. Quaestiones disputatae 159, Freiburg, Herder, 1995, pp. 114-130.
 - Die Rolle des Alten Testaments in Perikopenreformen des 20. Jahrhunderts, in A. Frantz (Ed.), Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, Coll. Pietas liturgica 8, S. Ottilien, 1997, pp. 619-648.

- Wortgottesdienst der Messe und das alte Testament, Coll. Pietas liturgica Studia 14, A. Francke-Verlag, Tübingen-Basel, 2002.

GAFUS, Georg : Das Alte Testament in der Perikopenordnung, Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen, Europäische Hochschulschriften 687 Reihe XIII Theologie, Frankfurt, Peter Lang- Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2000.

GEFFRE, Claude : La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme, Etudes 2022-12, pp. 635-645.

GELINEAU, Joseph : L'Église répond à Dieu par la parole de Dieu, in Parole de Dieu et liturgie, Coll. Lex orandi 25, Cerf, 1958, pp. 155-179.

GESE, Hartmut : Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 67-4 (1970), pp. 417-436.

GOURGUES, Michel : A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans la Nouveau Testament, Coll. Études bibliques, Paris, Gabalda, 1978.

GRELOT, Pierre (et Marcel DUMAIS) : Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique, Introduction critique au Nouveau Testament 8, Paris, Desclée, 1989.

GUARDINI, Romano :

- L'Essence du christianisme (Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal), traduction Pierre Lorson, Paris, Alsatia, 1945.
- L'esprit de la liturgie (*Vom Geist der Liturgie*, 1918), Traduction de Robert d'Harcourt, Parole et silence, 2007.

GUILLET, Jacques : Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation, Coll. Théologie n° 18, Paris, 1951.

HAMELINE Jean-Yves : Petite poétique des arts sacrés, Coll. Lex orandi nouvelle série, Paris, Cerf, 2014.

HAÜSSLING, Angelus :

- Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes, in B. Kranemann-K. Richter, Christologie

- der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Chistusbekenntnis, Coll. Quaestiones disputatae 159, Freiburg, Herder, 1995, pp. 87-102.
- Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79, Aschendorff Verlag, 1997.
 - Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft in H. B. Meyer (Ed.), Liturgie und Gesellschaft, Innsbruck-Wien-München, 1970, pp. 103-130.
- HENGEL, Martin : Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 224, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- HOOKER, Morna : Isaiah in Mark's Gospel, in Steve Moyse-Maarten J.J. Menken (Ed.), Isaiah in the New Testament, T&T Clark International, 2005, pp.35-49.
- JANIN, Pascal : Le livre des Évangiles dans les Conciles œcuméniques, Revue des études byzantines 22 (1964).
- JANOWSKI, Bernd – WELKER, Michael (Ed.) : Biblische Hermeneutik, Jahrbuch für Biblische Theologie 12 (1997), Neukirchener Verlag, 1998.
- JOIN-LAMBERT, Arnaud : L'évangélaire pour une mystagogie de la présidence du Christ dans l'assemblée liturgique, in M. Klöckener-B. Bürki-A. Join-Lambert, Présence et rôle de la Bible dans la liturgie, Academic Press Fribourg, 2006, pp. 345-365.
- JORNS, Klaus-Peter : Liturgie, berceau de l'Écriture, La Maison Dieu 189 (1992), pp. 55-78.
- JOUNEL, Pierre : Pour une réforme des lectures du Missel, La Maison Dieu 66 (1961), pp. 36-69.
- JUNGMANN, Josef Andreas : Liturgie, école de foi (Conférence aux aumôniers de la jeunesse, Vienne, 1957), In Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale (*Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Tyrolia Verlag), Éditions Xavier Mappus, 1962.

KACZINSKY, Reiner : Wertschätzung der Bücher, die Gottes Wort enthalten, in A. Frantz (Ed.), *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, *Pietas liturgica* 8, S. Ottilien, 1997, pp. 769-772.

KAHLEFELD, Henri : L'organisation des lectures de la messe, *La Maison Dieu* 37 (1954), pp. 134-143.

KLÖCKENER, Martin :

- Bible et liturgie. Leur relation réciproque dans *Verbum Domini*, *La Maison Dieu* 274 (2013), pp. 17-51.
- « Von grösstem Gewicht für die Liturgiefeyer ist die Heilige Schrift » (SC24). Kritische Bestandsaufnahme zu einem Grundanliegen des Konzils, in A. Zeffass-A. Frantz, *Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel*, *Pietas liturgica* 16, Tübingen, 2016, pp. 19-44.
- Présence et rôle de la Bible dans la liturgie, in M. Klöckener-B. Bürki-A. Join-Lambert, *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006, pp. 387-410.

KRANEMANN, Benedikt : Anmerkungen zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Messfeier, in A. Frantz, *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, *Pietas liturgica* 8, S. Ottilien, 1997, pp. 759-768.

LA BONNARDIERE, Anne-Marie : La tempête apaisée, in A-M. La Bonnardièrè (Dir.), *Saint Augustin et la Bible*, Coll. Bible de tous les temps 3, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 145-148.

LAGRANGE, Marie-Joseph : L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937), Coll. *Lectio divina* 142, Paris, Cerf, 1990.

LECU, Anne : Des larmes, Collection *Épiphanie*, Paris, Cerf, 2012.

LECUIT, Jean-Baptiste : Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire, coll. *Cogitatio fidei*, Paris, Cerf, 2010.

LEGASSE, Simon :

- Être baptisé dans la mort du Christ. Étude de Rm6, 1-14, *Revue biblique* 98-4 (1991), pp. 544-559.
- L'Épître de Paul aux romains, Coll. *Lectio divina-Commentaires* 10, Paris, Cerf, 2002.
- Les fêtes de l'année. Fondements scripturaires, Coll. *Lectio divina* 205, Paris-Montreal, Cerf-Mediaspaul, 2006.

LEGRAND, Lucien : *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Paris, Desclée, 1988.

LENGELING, Emil J. : *Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie*, in *Mens concordet voci*. Pour Mgr Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, Paris, Desclée, 1983, pp. 518-531.

LEON-DUFOUR, Xavier : *Résurrection de Jésus et mystère pascal*, Coll. *Parole de Dieu*, Paris, Seuil, 1971.

LEPROUX, Alexis : *Lire la Bible dans l'Église. L'herméneutique scripturaire selon Verbum Domini 29-49*, *Nouvelle Revue Théologique* 139 (2017), pp. 30-43.

LIES, Lothar : *Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung*, in *Praesentia Christi* (Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1984, pp. 79-100.

LOHFINK, Norbert :

- *Alttestamentliche Exegese und Liturgiewissenschaft*, in G. Braulik-N. Lohfink, *Liturgie und Bibel*, *Österreichische Biblische Studien* 28, Frankfurt, Peter Lang, 2005, pp. 85-90.
- *Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis*, in G. Braulik-N. Lohfink, *Liturgie und Bibel*, *Österreichische Biblische Studien* 28, Frankfurt, Peter Lang, 2005, pp. 199-224.

MARGUERAT, Daniel : *Le miracle au feu de la critique historique et au regard de l'analyse narrative*, *Recherches de Science Religieuse* 98 (2010/4), pp. 525-542.

MARTIMORT, Aimé Georges :

- Le dialogue entre Dieu et son peuple, in A.G. Martimort, *L'Église en prière. Principes de la liturgie*, Edition nouvelle, Paris, Desclée, 1983, pp. 139-179.
- Quelques aspects doctrinaux de la Constitution « Sacrosanctum Concilium » (Mélanges offerts à Carlo Manziana, 1977), in *Mens concordet voci. Pour Mgr Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution Sacrosanctum Concilium*, Paris, Desclée, 1983, pp. 302-317
- « Praesens adest in Verbo suo siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur » (Actes du Congrès sur la théologie du Concile Vatican II, Tome, 1966), in *Mens concordet voci. Pour Mgr Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution Sacrosanctum Concilium*, Paris, Desclée, 1983, pp. 318-329.
- À propos du nombre des lectures à la messe, *Revue des sciences religieuses* 58 (1984), pp. 42-51.

MEYER, Hans Bernhard (Ed.), *Wort und Musik im Gottedienst, in Gestalt des Gottedienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen, Gottesdienst der Kirche III. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, pp. 42-248.

MICHAUD, Wilibald : *Plan triennal de lectures bibliques, Bible et vie chrétienne* 70 (1966), DDB, pp. 55-93.

MICHEL, Jocelyne : *La poésie à l'œuvre. Une lecture du Psaume 91TM*, Cerf, 2014.

MIDILI, Giuseppe : *Lo studio del lezionario e dell'euchologia nelle*
Celebratione

eucarística. Riflessioni metodologiche, *Didaskalia* 60 (2010), pp. 41-58.

MIGUENS, Manuel : *The Virgin Birth. An Evaluation pf Scriptural Evidence*, Westminster, Christian Classics Inc., 1975.

NOCENT, Adrien :

- *La Parole de Dieu et Vatican II*, in P. JOUNEL-R. Kaczynski-G. Pasqualetti, *Liturgia, opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a SE Mons Annibale Bugnini in*

occasione del suo 70^e compleanno, Bibliotheca Ephemerides liturgicae Subsidia 26, Rome, 1982.

- Le renouveau liturgique. Une relecture, Paris, Beauchesne, 1993.
- « Kleine Geschichte am Rande ». Zum Lektionar für die Messfeier der « gewöhnlichen » Sonntage, in A. Franz (ed) Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1997, pp. 649-657.

NÜBOLD, Elmar :

- Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Messfeier an Sonn- und Festtagen, Verlag Bonifatius, Paderborn, 1986.
- Der Stellenwert des Alten Testaments in der nachvatikanischen Liturgiereform, unter besonderer Berücksichtigung der Messperikopen der Sonn- und Festtage, In A. Frantz, Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, Coll. Pietas liturgica 8, S. Ottilien, 1997, pp. 605-617.
- Die Ordnung der Messperikopen an den Sonn- und Wochentagen, in R. Messner-E. Nagel-R. Pacik, Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie (Festschrift für Hans Bernhard Meyer zum 70. Geburtstag), Innsbrucker theologische Studien 42, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1995, pp. 29-49.

O'COLLINS, Gerald : Révélation passée et actuelle, in R. Latourelle (Dir.), Vatican II : bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987), Coll. Recherches nouvelle série 15, Montreal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1988, pp. 142-170.

PAOLI-LAFAYE, Elisabeth : Les « lecteurs » des textes liturgiques, in A-M. La Bonnardière (Dir.), Saint Augustin et la Bible, Coll. Bible de tous les temps 3, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 59-74.

PELLETIER, Anne-Marie : D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine, Coll. Le livre et le rouleau 18, Bruxelles, Éditions Lessius, 2004.

PERRONT, Jean : Les Évangiles du dimanche, La Maison Dieu 166 (1986), pp. 107-117.

PERROT, Charles : La lecture de la Bible dans les synagogues du 1^{er} s de notre ère, La Maison Dieu 126 (1976), pp. 24-41.

POLFLIET, Joris :

- Critiques à l'égard de l'*Ordo lectionum missae*. Le dialogue de la liturgie avec l'exégèse, Institut Catholique de Paris, Juin 1997 [ICP ; Mémoire de Master. Imprimé].
- Les lectures bibliques liturgiques pour les dimanches et le fêtes dans l'usage romain actuel, in La liturgie interprète de l'Écriture I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes, (Conférences Saint-Serge, XLVIII Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 2001), Bibliotheca « Ephemerae liturgicae » Subsidia 119, Rome, Edizioni liturgiche, 2002, pp. 57-73.

PRETOT, Patrick : Vatican II. Nouvelle appréciation de la Parole de Dieu, in M. Klöckener-B. Bürki-A. Join-Lambert, Présence et rôle de la Bible dans la liturgie, Academic Press Fribourg, 2006, pp. 205-225.

RATZINGER, Joseph :

- Jésus de Nazareth I. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, Champs essais, Paris, Éditions Flammarion, 2007.
- L'Église, une communauté toujours en chemin, Paris, Bayard, 2009.
- Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspectives, Éditions Artège, 2012.

RICO, Christophe :

- La mère de l'Enfant-Roi. Is 7, 14. « Almâ » et « Parthenos » dans l'univers biblique : un point de vue linguistique. Étude « la Bible en ses traditions », Coll. Lectio divina, Paris, Cerf, 2013.
- La traduction du sens littéral chez saint Jérôme, in O.T. Venard (Dir.), Le sens littéral des Écritures, Coll Lectio divina, Paris, Cerf, 2009, pp. 171-218.

ROGUET, Aimon-Marie :

- Lectures bibliques et mystère du salut, La Maison Dieu 99 (1969) pp. 7-27.
- La présence active du Christ dans la Parole de Dieu, La Maison Dieu 82 (1965), pp. 8-28.

SALENSON, Christian : Catéchèses mystagogiques pour aujourd'hui. Habiter l'eucharistie, Paris, Bayard, 2008.

SCHMIDT, Eckart David : « Das Wort Gottes immer mehr zu lieben ». Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegese-geschichte der römischen katholischen Kirche, Stuttgarter Bibelstudien 233, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2015.

SCHÜRMAN, Heinz :

- « Es wurde ihm der Name Jesus gegeben... » (Lc2, 21). Zum biblischen Verständnis eines liturgischen Festes, in Amtisch des Wortes 14, Stuttgart, 1966, pp. 34-40, repris dans Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Patmos-Verlag Düsseldorf, 1970, pp. 222-226.
- Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum OLM, in K. Backhaus-G. Untergassmair, Schrift und Tradition, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1996, pp. 395-441.

SIDIBE, Emilien Jacques : Jésus Christ dans l'un et l'autre Testament. Enquête théologique autour d'un problème dogmatique, Pontificia Universitas Urbaniana Facultas theologiae, Rome, 2009.

SIMIAN-YOFRE, Horacio : Ancien et Nouveau Testament : participation et analogie, in R. Latourelle (Dir.), Vatican II : bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987), Coll. Recherches nouvelle série15, Montreal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1988, pp. 277-305.

SKUDLAREK, William : The Word in Worship, Nashville, Abingdon, 1981.

SORCI, Pietro : I Salmi, preghiera d'Israele, di Cristo et della Chiesa. Il Salterio nella liturgia e nella pieta popolare, Rome, Citta Nuova Editrice, 2019.

STANDAERT, Benoît : Évangile selon Marc. Commentaire. 1^{ère} partie (Mc1, 1-6, 13), Pendé, Gabalda, 2010.

STEINER, Claire-Antoinette : Le lien entre le prologue et le corps de l'Évangile de Marc, in D. Marguerat (Ed.), Intertextualités. La Bible en échos, Genève, Labor et fides, 2000, pp. 161-184.

THEOBALD, Christoph :

- La Révélation, Coll. Tout simplement, Paris, Éditions de l'Atelier, 2001.
- La réception du Concile Vatican II. Accéder à la source, Coll. *Unam sanctam* nouvelle série, Paris, Cerf, 2009.
- « Dans les traces... » de la constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture, Coll. *Cogitatio fidei*, Paris, Cerf, 2009.
- Le courage de penser l'avenir. Études œcuméniques de théologie fundamentae et ecclésiologique, Coll. *Cogitatio fidei*, Paris, Cerf, 2021

TICHY, Radek : Proclamation de l'Évangile dans la messe en Occident. Ritualité, histoire, comparaison, théologie, *Studia Anselmiana* 168, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2016.

TOURNAY, Raymond-Jacques : L'Emmanuel et sa Vierge-Mère, *Revue Thomiste* 55/2 (1955), pp. 249-258.

TRIACCA, Achille Maria :

- Art « Bible et liturgie », in *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Paris, Brepols, 1992, p. 129-144.
- Plus qu'un simple « présentation » des « actes », in *La liturgie interprète de l'Écriture I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes*, Conférences Saint Serge, Paris 2001, *Bibliotheca « Ephemerides liturgicae »* 119, Rome, Edizione liturgiche, 2002, pp. 7-22.

TRIMAILLE, Michel : Les livres du Nouveau Testament. Deuxièmes lectures, *La Maison Dieu* 166, (1986), pp. 83-105.

VAN CANGH, Jean-Marie : « Mort pour nos péchés selon les Écritures (1Co15, 3b). Une référence à Is53, in *Les sources judaïques du Nouveau Testament*, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum* 204, Leuven, 2008.

WARGNIES, Philippe : Mc16, 1-8. Les femmes et le jeune homme dans le tombeau, NRT 132 (2010/3), pp. 368-385.

WATTS, Rikki :

- Isaiah's New Exodus and Mark, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 88, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.
- Immanuel: Virgin Birth Proof Text or Programmatic Warning of Things to Come (Is7, 14 in Mt1, 23), in Craig A. Evans (Ed.), *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2004, pp. 92-113.

WIENER, Claude :

- L'Ancien Testament dans le Lectionnaire dominical, La Maison Dieu 166 (1986), pp. 47-61.
- L'élaboration du Lectionnaire dominical et la consultation de 1967, La Maison Dieu 166 (1986), pp. 37-46.

WOHLMUT, Josef: Tisch des Wortes-Tisch des Brotes, in *An der Schwelle zum Heiligtum, Studien zu Judentum und Christentum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, pp. 263-279.

ZENGER, Erich :

- Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1991.
- Das erste Testament zwischen Erfüllung und Verheissung, in B. Kranemann-K. Richter, *Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis, Quaestiones disputatae 159*, Freiburg, Herder, 1995, pp. 31-56.
- Thesen zu einer jüdisch-christlichen Hermeneutik des sog. Alten Testaments, in A. Frantz (Ed.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, Pietas liturgica 8*, S. Ottilien, 1997, pp. 393-402.
- Das erste Testament im OLM. Anmerkungen zu des Thesen von H. Becker, in A. Frantz (Ed.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, Pietas liturgica 8*, S. Ottilien, 1997, pp. 691-692.

Index des noms

- ACFEB.....53, 91
ALSZEGHY, Zoltan..... 111
AMBROISE..... 58
AUBERT, Roger3, 4, 29
AUGUSTIN..... 122, 168, 169
BATTEUX, Jean.....97, 98
BAUMERT, Norbert.....33, 139
BEAUCHAMP, Paul91, 92, 233
BENOÎT XVI 75, 112, 139,
140, 224, 226, 232, 233
BENOIT, Pierre..... 85, 86, 88
BLANCHARD, Yves-Marie..87, 88,
93
BÆSPFLUG, François..... 209
BONNEAU, Normand..... 18
BOUYER, Louis4, 8, 40
BRADSHAW, Paul51, 191,
229, 230
BUGNINI, Annibale 16, 22, 58
CASSINGENA-TREVEDY, François
.....19, 165, 213, 224
CHAUVET, Louis-Marie 8, 19,
228, 229, 231
CHRETIEN, Jean-Louis 110,
172
Collectif, Le Congrès de
Strasbourg 1
COMBET-GALLAND, Corina 41
Commission Biblique
Pontificale.....27, 28,
138, 197, 224, 232
Concile Vatican I 2, 4, 5,
9, 10, 13, 14, 28, 29, 43, 48,
50, 106, 107, 108, 110, 226
Concile Vatican II..... 2, 4, 5,
9, 10, 13, 14, 29, 43, 48, 50,
106, 107, 108, 110, 226
CORBON, Jean 234, 236
DANIELOU, Jean..... 182
DE CLERCK, Paul 15, 19,
136, 137
DE LA POTTERIE, Ignace..... 139
DE LUBAC, Henri 85, 138
DEISS, Lucien 97, 173
DUPONT, Jacques 208
EISENBACH, Franziskus9,
14, 25
FABRE, Jean-Philippe.....53
FEUILLET, André 82, 83,
85, 91
FLICK, Maurizio..... 111
FOCANT, Camille 179
FRANCOIS.....49, 219, 224
FRANTZ, Ansgar..... 5, 51
GAFUS, Georg 140, 141
GEFFRE, Claude 229, 233
GUARDINI, Romano54, 55
HAMELINE, Jean-Yves..... 227
HAÜSSLING, Angelus.....72, 73
HENGEL, Martin.....40, 141
HOOKER, Morna..... 180
JANIN, Pascal49
Jean-Paul II 12, 108
Jerome.....84
JOIN-LAMBERT, Arnaud..... 49,
50, 200
JOUNEL, Pierre 1, 4, 8, 22
JUNGMANN, Josef Andreas .. 1, 98
Justin de Naplouse57, 85
KACZINSKY, Reiner..... 51

| | | | |
|---|---|----------------------------------|--|
| KAHLEFELD, Henri | 151 | POLFLIET, Joris..... | 90 |
| KLÖCKENER, Martin..... | 5, 49 | RATZINGER, Joseph.. | 45, 46, 213, 214 |
| LAGRANGE, Marie-Joseph | 68 | ROGUET, Aimon-Marie | 15, 23 |
| LECU, Anne | 169 | SALENSON, Christian..... | 98, 109 |
| LECUIT, Jean-Baptiste..... | 112 | SCHÜRMAN, Heinz | 140, 141, 142, 200, 201, 202, 203, 218 |
| LEGASSE, Simon..... | 40, 41, 145, 197, 198, 200, 201 | SIDIBE, Emilien Jacques..... | 49, 73, 74, 107 |
| LEGRAND, Lucien LEGRAND, Lucien..... | 39 | SKUDLAREK, William..... | 153 |
| Leon XIII..... | 138 | STANDAERT, Benoît..... | 43, 46, 64, 181, 182 |
| LIES, Lothar..... | 16, 185 | STEINER, Claire-Antoinette | 181, 182 |
| MARGUERAT, Daniel..... | 36, 41, 67, 133, 179, 182 | THEOBALD, Christoph | 10, 12, 13 |
| MARTIMORT, Aimé Georges | 14, 43 | TOURNAY, Raymond-Jacques..... | 85 |
| MEYER, Hans Bernhard | 73, 153 | TRIMAILLE, Michel..... | 136 |
| MICHEL, Jocelyne..... | 2, 114, 136 | VAN CANGH, Jean-Marie | 179 |
| MIGUENS, Manuel | 78 | WARGNIES, Philippe..... | 147 |
| NOCENT, Adrien | 22, 52, 71, 128, 140, 150, 151, 152, 153, 154, 185, 228, 229, 234 | WATTS, Rikki | 90, 181 |
| Paul VI..... | 16, 108, 177 | WOHLMUT, Josef..... | 235 |
| PELLETIER, Anne-Marie | 3 | ZENGER, Erich..... | 69, 78, 79, 92, 93 |
| PERROT, Charles | 235, 236 | | |
| Pie XII | 14 | | |

Table des matières

Introduction : Interactions entre Bible et liturgie 1

| | |
|---|----|
| Le cadre de pensée de <i>Dei Verbum</i> | 6 |
| Une vérification dans <i>Sacrosanctum Concilium</i> | 9 |
| L'exemple d'une liturgie spécifique..... | 13 |
| Le cadre organisationnel d'un <i>Ordo</i> | 16 |

Chapitre 1 : Le principe de valeur.....21

| | |
|--|----|
| Une <i>praestantior pars</i> | 22 |
| L'application du principe aux Évangiles..... | 25 |
| Un glissement d'appréciation | 27 |
| La valeur des lectures évangéliques..... | 30 |
| L'argumentaire conciliaire | 31 |
| L'exemple emblématique d'OLM 5 | 34 |
| Le Christ en acte d'annoncer l'évangile | 44 |
| La valorisation du livre liturgique | 46 |
| Deux lignes d'interprétation..... | 49 |
| L'intime union du Christ et de l'évangile..... | 53 |

Chapitre 2 : Le principe d'harmonisation 57

| | |
|---|----|
| Une <i>compositio harmonica</i> | 58 |
| L'exemple d'OLM 95 | 61 |
| Le statut des lectures vétérotestamentaires | 68 |
| L'exemple emblématique d'OLM 10..... | 77 |
| L'idée d'une composition typologique | 90 |

Chapitre 3 : Le principe responsif..... 95

| | |
|---|-----|
| Le statut de la péricope psalmique | 97 |
| La valeur rituelle d'un texte biblique..... | 100 |
| L'exemple d'OLM 95 | 101 |
| Participants d'une offre d'amitié | 106 |
| L'exemple emblématique d'OLM 24..... | 112 |
| Mise en œuvre responsoriale..... | 121 |

Chapitre 4 : Le principe d'unité kérygmaticque 127

| | |
|--------------------------|-----|
| L'exemple d'OLM 95 | 129 |
|--------------------------|-----|

| | |
|--|------------|
| Une question de rapport au texte..... | 136 |
| Un principe exégétique..... | 140 |
| L'exemple emblématique d'OLM 41..... | 142 |
| Un rêve d'unification déçu | 150 |
| Projet alternatif pour OLM 95..... | 153 |
| Chapitre 5 : Le principe invitatif | 157 |
| L'exemple d'OLM 54 | 160 |
| Citation et réemploi | 162 |
| Une correspondance dans la liturgie des Heures | 163 |
| L'exemple emblématique d'OLM 219 | 165 |
| Un argument conciliaire..... | 173 |
| Retour sur OLM 5..... | 178 |
| Chapitre 6 : Le principe normatif..... | 185 |
| L'exemple d'OLM 37 | 187 |
| La normativité en débat | 196 |
| L'exemple emblématique d'OLM 63..... | 203 |
| Une vie spirituelle fondée en liturgie..... | 218 |
| Conclusion : Interactions entre la Bible et l'Église..... | 223 |
| L'idée de célébrations seulement bibliques..... | 225 |
| L'ecclésialité de l'OLM..... | 227 |
| Querelle des interprétations | 229 |
| Un cas typique d'herméneutique ecclésiale..... | 232 |
| Le point de gravité de l'agir ecclésial..... | 234 |
| Index biblique | 239 |
| Ancient Testament | 239 |
| Psautier | 239 |
| Evangiles..... | 240 |
| Écrits apostoliques | 241 |
| Bibliographie..... | 243 |
| 1. Documents conciliaires..... | 243 |
| 2. Enseignements pontificaux..... | 243 |
| 3. Rituels et textes de référence..... | 244 |
| 4. Ressources patristiques..... | 246 |
| 5. Études particulières | 247 |
| Index des noms..... | 263 |