



L'historiographie contemporaine sur les origines de la liturgie eucharistique (Ier et IIe siècles). Entre histoire et théologie

Rodica Chelcea

► To cite this version:

Rodica Chelcea. L'historiographie contemporaine sur les origines de la liturgie eucharistique (Ier et IIe siècles). Entre histoire et théologie. Histoire. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2006. Français. NNT : . tel-00339130

HAL Id: tel-00339130

<https://theses.hal.science/tel-00339130>

Submitted on 17 Nov 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

Ecole doctorale : Sciences des religions et systèmes de pensée

**Thèse en vue de l'obtention du Doctorat de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes
présentée et soutenue publiquement à la Sorbonne le 3 juillet 2006**

Rodica CHELCEA

***L'historiographie contemporaine sur les origines
de la liturgie eucharistique (I^{er} et II^e siècles).
Entre histoire et théologie***

Sous la direction de M. Simon Claude MIMOUNI

Membres du Jury :

M. Jean-Daniel DUBOIS, directeur d'études à l'EPHE

M. François LAPLANCHE, directeur de recherche au CNRS/Rapporteur

M. Simon Claude MIMOUNI, directeur d'études à l'EPHE

M. Marcel NEUSCH, Professeur à l'Institut Catholique de Paris

M. Sever VOICU, Professeur à l'Institut Augustinianum de Rome/Rapporteur

Juillet 2006

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à Monsieur Simon Claude Mimouni qui a accepté de guider ce travail de recherche et a suivi son évolution tout au long de sa rédaction. Sa direction méthodologique et son appui efficace ont aidé à son achèvement.

Ma gratitude va également à Messieurs Jean-Daniel Dubois, François Laplanche, Marcel Neusch pour leurs conseils et leur disponibilité durant la rédaction de cette thèse. A tous les trois ainsi qu'à Monsieur Sever Voicu je suis reconnaissante d'avoir accepté de faire partie du jury.

Je souhaite exprimer aussi ma profonde reconnaissance à Messieurs Ioan Robu et Adrian Boboruta qui de loin ont veillé à l'aboutissement de ce travail de recherche.

Enfin, cette thèse n'aurait pas pu aboutir sans le soutien et la confiance de ma famille et de mes amis qui m'ont redonné du courage dans les moments de doute. J'exprime tout particulièrement ma reconnaissance à Madeleine Romieux, une amie très chère, qui m'a toujours accompagnée de ses conseils et soutenue dans mes projets et à Bernard Menat pour la chaleureuse amitié dont il m'a entourée.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	3
INTRODUCTION	8
PREMIERE PARTIE : Historiographie et liturgie eucharistique ancienne : de la théologie à l'histoire	16
Preliminaire	17
Chapitre I. Recherches historiques et approches confessionnelles	24
I. La thématique de la mémoire : rupture et continuité	31
A. Lectures historiques et théologiques des origines	32
B. L'opération historiographique : M. de Certeau et P. Ricoeur	36
II. Histoire et théologie : une rencontre possible ?	39
III. Théologie de l'histoire : la question du sens	42
IV. Pratiques historiennes ou approches confessionnelles ?	52
A. Histoire, exégèse et foi	54
B. Etre théologien et historien à la fois	57
C. Historiographie et christianisme orthodoxe	61
D. Science et foi : Eglise et laïcité	63
V. Evaluation historique et auto-évaluation de la théologie	68
A. La théologie protestante libérale	77
B. La théologie catholique	83
Chapitre II : De la théologie aux sciences religieuses	90
I. L'histoire des religions	99
II. Les sciences religieuses	104
III. Compréhension historique et représentation théologique des origines du rite de l'eucharistie	111
A. Recherche historique et appartenance confessionnelle	113
B. Regard « intérieur » et « extérieur » dans la recherche	120
IV. De l'histoire ecclésiastique à l'histoire des religions	127

A. Histoire de l'Eglise, histoire du christianisme	131
B. Perspective méthodologique de l'histoire des religions	144
Chapitre III : Science de la liturgie et référence à la Tradition fondatrice	151
I. La liturgie : acte de foi et « science »	157
A. Le terme <i>liturgie</i>	159
B. Essais et difficultés de définition	161
II. Le Mouvement liturgique et la science liturgique	166
A. Prosper Guéranger (1805-1875)	169
B. Lambert Beauduin (1873-1960)	173
1. L'influence de la méthode historico-critique de L. Duchesne (1843-1922)	176
2. La méthode de Bernard Botte (1893-1980)	179
3. La recherche liturgique en Allemagne	182
C. Le Centre de pastorale liturgique	185
III. Science de la liturgie et Tradition fondatrice	192
A. La Tradition : héritage normatif et innovateur	199
B. L'« heuristique » de la Tradition	204
C. Tradition fondatrice et liturgie eucharistique	207
1. La Tradition apostolique : innovation fondatrice et continuatrice	210
2. Tradition et mémoire collective	216
3. Tradition fondatrice et croyance	220
Chapitre IV : Méthodes d'étude de la liturgie et sources juives des traditions eucharistiques	225
I. L'histoire de la liturgie et la méthode comparée	229
A. La méthode de la <i>Liturgie comparée</i>	230
B. Dix principes pour l'étude des origines de la liturgie chrétienne	237
II. Sources littéraires et recherches sur la liturgie juive	240
A. La littérature rabbinique ancienne	241
B. Les recherches sur la liturgie juive ancienne	246
C. Les recherches sur les formes littéraires de la bénédiction et de l'eucharistie	251
D. La prière eucharistique	255
IV. Les recherches sur les racines juives du rite eucharistique	259

Bilan de la première partie	265
DEUXIEME PARTIE : Traditions eucharistiques aux I^{er} et II^e siècles	269
Preliminaire	270
Chapitre V : Bénédiction, eucharistie et repas rituels dans la tradition	
liturgique juive	279
I. La fonction de la prière de bénédiction	280
A. Le contexte narratif de la bénédiction dans la Bible	283
B. La prière de louange et d'action de grâces dans la liturgie sacrificielle	288
1. L'éthique rituelle et la représentation sacrificielle de la mort de Jésus	289
2. Les divers types de sacrifices dans la tradition biblique	297
3. La terminologie des sacrifices dans la Septante	300
4. La « doctrine » eucharistique sacrificielle chez Philon d'Alexandrie	304
II. La prière de bénédiction dans la liturgie synagogale	307
A. La bénédiction des aliments, acte de parole transformante	312
B. Le pain et le vin dans la tradition biblique	314
III. Les repas communautaires juifs au I ^{er} siècle	318
IV. La prière de repas : la <i>birkat ha-mazon</i>	323
Chapitre VI : Les traditions eucharistiques dans la littérature canonique	329
I. Les récits de l'« institution »	331
A. La date du dernier repas de Jésus	337
B. Hypothèses sur la nature du dernier repas de Jésus	341
C. Le lieu du dernier repas de Jésus	346
D. Le déroulement du repas	347
E. Arguments pour la dernière cène comme repas pascal	350
F. Les objections au cadre pascal selon E. Nodet et J. Taylor	354
G. « Ceci est mon corps », « ceci est mon sang »	361
II. La tradition de la « fraction du pain » dans les Actes des Apôtres	365
III. Le rite eucharistique des Corinthiens	369

Chapitre VII : Les traditions eucharistiques dans la littérature canonico-liturgique	
et dans la littérature patristique	379
I. La <i>Didachè</i> : la doctrine des douze apôtres	382
A. Le repas eucharistique des chapitres 9 et 10	383
B. <i>Didachè</i> 10 et la <i>birkat ha-mazon</i>	385
C. Deux notices eucharistiques : <i>Didachè</i> 9-10 et 14	390
D. Rite eucharistique et repas agape	394
II. La prière eucharistique de la <i>Tradition apostolique</i>	397
III. La <i>Didascalie des apôtres</i>	401
IV. La littérature patristique	406
A. L'Épître aux Corinthiens de Clément de Rome	407
B. Les lettres d'Ignace d'Antioche	411
C. La célébration de l'eucharistie d'après Justin de Néapolis	415
1. La célébration eucharistique selon l' <i>Apologie</i>	416
2. Le <i>Dialogue avec Tryphon</i>	421
D. Irénée de Lyon : l'eucharistie et les pratiques gnostiques	423
1. L'anthropologie d'Irénée	425
2. L'« oblation de l'Eglise »	427
3. L'eucharistie marcosienne et valentinienne	430
Chapitre VIII : Les traditions eucharistiques dans la littérature apocryphe	436
I. Actes de Jean	443
II. Actes d'André	445
III. Actes de Pierre	446
IV. Actes de Paul	448
V. Actes de Thomas	449
Bilan de la deuxième partie	455
CONCLUSION	462
BIBLIOGRAPHIE	467
INDEX DES TEXTES CITES	498

INTRODUCTION

Pour les différentes confessions chrétiennes la liturgie eucharistique est supposée avoir pour origine le dernier repas que Jésus a partagé avec ses disciples avant sa mort, repas rapporté par les récits évangéliques dits « de l'institution »¹. Du point de vue historique, ce dernier repas se présente comme un repas rituel juif qui peut être comparé aux rituels de repas religieux du judaïsme et de l'aire culturelle méditerranéenne de l'époque. Du point de vue de la théologie et de la foi chrétiennes, la liturgie eucharistique a été « instituée » par Jésus lui-même lors de ce dernier repas et représente sa mort sacrificielle et sa résurrection, rédemptrices pour l'humanité. Il s'agit d'emblée d'un « événement fondateur » inscrit théologiquement dans une dimension historique.

Révélatrice des pratiques de foi dans divers contextes sociaux et culturels, la liturgie eucharistique peut difficilement être étudiée historiquement en dehors de la foi élaborée par la théologie à l'époque de la rédaction des sources documentaires comme dans leur interprétation contemporaine. Aux premiers siècles l'« institutionnalisation » même de la théologie a dû se faire dans un cadre « initiatique » et dans des confessions de foi liturgiques². Par sa fonction de symbolisation de la foi et son interprétation théologique, la liturgie est au centre de ce que l'on appelle la « culture chrétienne ». La difficulté est aussi grande de la saisir dans ses origines elles-mêmes greffées sur la notion de *mémorial* que la théologie interprète au présent : faisant de la liturgie un héritage en rupture, lequel héritage ne peut rejoindre le présent que sous le mode de l'interrogation. Le défi de la liturgie et de son interprétation théologique consiste dans l'instauration d'une expérience du présent s'appuyant sur les traditions du passé elles-mêmes disqualifiées par la modernité. Tandis que pour le monde contemporain ce n'est pas le passé qui justifie le présent, mais au contraire, la rupture avec le passé. C'est une des raisons pour lesquelles les études historiques comme théologiques sur les origines de la liturgie eucharistique s'inscrivent, selon les auteurs, dans

¹ Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-26 ; Lc 22, 14-20 ; 1 Co 11, 23-26.

² Pour L.-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, 1979, p. 11 : « La vie liturgique de l'Eglise, est (...) le lieu prioritaire de la structuration de la foi et de la foi chrétienne, et cela est vrai dès les origines de l'Eglise (...) où l'expérience liturgique a été la matrice dans laquelle ont prit corps les premiers confessions de foi ».

une compréhension historique de sa théologie ou dans une compréhension ecclésiale de son histoire.

Du point de vue de la recherche historique, démarche dans laquelle se situe la présente recherche, l'historien doit commencer son travail à partir de son corpus documentaire. La première étape doit délimiter la documentation littéraire, épigraphique ou archéologique. La deuxième a pour but d'établir l'état actuel des connaissances sur le sujet, ce qui, naturellement, requiert la délimitation d'une bibliographie. Tout aussi importantes sont les considérations lexicographiques préalables, notamment lorsqu'il s'agit de traiter d'une pratique et d'une notion liturgique.

Ainsi, pour représenter l'ensemble des traditions eucharistiques aux deux premiers siècles on a choisi l'expression « liturgie eucharistique ». Pourquoi « liturgie » et pourquoi « eucharistique » ? *Liturgie* parce que provenant du grec λειτουργία – composé des termes λαός le peuple et de ἔργον œuvre, chose à faire –, le terme peut être traduit par service public, service au peuple. Dans ce sens ce terme semble être le mieux adapté à exprimer la dimension religieuse et sociale des traditions eucharistiques selon les pratiques des repas communautaires rapportées par les sources documentaires de deux premiers siècles. L'adjectif *eucharistique* provient du terme *eucharistie*, εὐχαριστία en grec, qui signifie action de grâces, associé au verbe εὐχαριστέω, rendre grâce. Εὐχαριστία traduit l'hébreu *berakhah* qui signifie bénédiction, associé au verbe *berak* bénir, rendre grâce. Le geste de Jésus à son dernier repas a été un geste de prière de bénédiction ou d'action de grâces sur le pain et la coupe de vin selon le rituel des repas juifs, d'où le nom d'*eucharistie* préféré par les chrétiens à d'autres qui étaient utilisés à l'époque, comme « fraction du pain » (Ac 2, 42.46) ou « repas du Seigneur » (1 Co 11, 20).

Pour les deux premiers siècles, les textes qui composent la documentation littéraire sur la liturgie eucharistique, dont la première originalité est d'être théologique, sont constitués en premier lieu par la littérature juive ancienne : les témoignages de la Bible et de la littérature rabbinique sur la prière de bénédiction, notamment dans le cadre des divers repas religieux juifs, auxquels s'ajoutent les témoignages de Flavius Josèphe, Philon d'Alexandrie, ainsi que des écrits dits « intertestamentaires », sur des repas communautaires. Viennent en deuxième lieu les témoignages de la littérature chrétienne ancienne : d'abord les témoignages des repas communautaires de ce que les chrétiens appellent « Nouveau Testament » ; les rituels eucharistiques de la littérature canonico-liturgique destinée à réglementer le culte chrétien en train de se constituer et dont le trait commun est de se réclamer du nom et de l'autorité des disciples de Jésus ; la littérature patristique et la littérature apocryphe.

Les manuscrits issus des deux découvertes archéologiques, celle de Nag Hammadi en Egypte en 1947 et celle de Qumrân au bord de la mer Morte en 1949, ont contribué à un profond renouvellement de l'approche historique des origines du christianisme en général et ont fourni également des informations sur le déroulement des repas communautaires, pratique assez répandue à l'époque et dans le judaïsme et dans le paganisme. Grâce aux documents de Qumrân, c'est un certain milieu juif, contemporain de la première génération judéo-chrétienne, qui est redécouvert. Ces manuscrits aident à comprendre l'éclatement des premiers mouvements chrétiens qui, en tant que mouvements juifs, se sont inscrits au départ dans une diaspora qui était alors le résultat d'une longue histoire de déchirements, de divisions, d'exils successifs et de diverses inculturations. Les manuscrits de Nag Hammadi donnent des éclaircissements sur ce qu'étaient alors la gnose et les mouvements gnostiques dont on connaît l'importance par les réfutations dont ils sont l'objet dans les oeuvres des Pères de l'Eglise. Les écrits considérés comme « hérétiques » et « apocryphes » aux premiers siècles du christianisme permettent de relier certains courants de pensée, de mieux comprendre les lignes de fracture d'une pensée où se sont imposées des positions « orthodoxes » qui ont marginalisé et ont fini par condamner celles qualifiées d'« hérétiques ».

Tous ces documents, qui doivent être étudiés chacun pour lui-même, selon sa facture rédactionnelle et son histoire littéraire, montrent à la fois la diversité des traditions des rituels eucharistiques et reflètent un certain souci d'unification qui traverse les communautés judéo-chrétiennes et helléno-chrétiennes dans un contexte religieux pluriel et un contexte politique souvent difficiles¹. En même temps ce corpus documentaire conduit nécessairement à un travail de synthèse qui permet d'établir un état actuel des connaissances et des recherches sur un sujet qui appartient à la fois au domaine des sciences historiques et à celui des sciences théologiques.

¹ Dans les écrits de la littérature chrétienne ancienne, notamment les écrits dits « canoniques », on rencontre diverses dénominations des disciples de Jésus de Nazareth. Le plus fréquemment on trouve l'appellation « frères » (Ac 1, 15), « croyants/fidèles » (1 Th 1, 7 ; 2, 10 ; Ac 4, 32), « saints » (1 Co 1, 2 ; 6, 1-2), « élus » (2 Tm 2, 10), « adeptes de la Voie » (Ac 9, 2 ; 19, 9 ; 22, 4 ; 24, 14.22). Les disciples de Jésus ont reçu pour la première fois le nom de « chrétiens » à Antioche (Ac 11, 26). Mais la dénomination la plus significative est celle qui fait référence aux différences culturelles, et qui se trouve en Ac 6, 1 : « En ces jours-là, le nombre des disciples augmentait et les Hellénistes se mirent à récriminer contre les Hébreux... ». Ce verset fait une distinction entre les *Hébreux* ou les hébreo-araméophones détenteurs d'une culture sémitique, et les *Hellènes* ou les hellénophones relevant de la culture hellénistique, largement répandue à l'époque. Comme le remarque F. BLANCHETIERE, « Comment le même est-il devenue l'autre », in *Revue de sciences religieuses*, 71 (1997), p. 9-32, dans tous ces exemples évoqués, il doit s'agir des membres de la communauté de Jérusalem d'origine juive issus de milieux culturels différents. Ainsi que souligne S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 11-17, on peut comprendre les premières communautés chrétiennes comme des communautés qui se révèlent plus proches du judaïsme, raison pour laquelle on les appelle judéo-chrétiennes de langue et de culture araméophones, et des communautés plus proches du paganisme, que l'on peut appeler pagano-chrétiennes de langue et de culture hellénophones.

Le foisonnement historiographique contemporain sur les origines de la liturgie eucharistique conduit inévitablement à des interrogations sur les conditions mêmes de la recherche qui portent d'une part sur la délimitation de l'objet d'étude et, d'autre part, sur la légitimité de la problématique et de la démarche, comme de l'implication du chercheur dans l'élaboration de son travail. L'histoire générale des phénomènes religieux, dans laquelle s'inscrit cette recherche sur l'historiographie des origines de la liturgie eucharistique, est une histoire très particulière non pas par ses méthodes qui sont celles que l'arsenal des sciences humaines met aujourd'hui à la disposition des historiens ou des chercheurs, mais en raison de la nature de son objet qui touche souvent à l'intimité des convictions personnelles. Ce qui fait la difficulté et en même temps l'intérêt de l'étude d'une pratique liturgique du christianisme ou des religions en général par une approche historique, c'est que l'on doit traiter rationnellement des phénomènes religieux sans pouvoir ignorer pour autant l'interprétation qu'en font les croyants et la charge émotionnelle dont ils sont porteurs, puisqu'elles se retrouvent dans les textes que l'on étudie, sources principales ou littérature secondaire. Paradoxalement l'étude des religions selon des méthodes historiques et scientifiques, implique une distance à leur égard, tandis que leur compréhension suppose une manière de contact et de proximité. Cela ne signifie pas toujours adhésion mais la compréhension nécessite cependant une certaine « participation ».

Dans sa démarche, l'historien doit remarquer que pour la recherche historique la religion constitue un phénomène fondamentalement humain. Néanmoins il doit aussi être conscient qu'avant d'être un traitement des sources la recherche a d'abord et avant tout une intention subjective dans un environnement de recherche lui-même subjectif. Le chercheur est un être vivant et ne se réduit pas à un agent épistémique abstrait : il (elle) est une personne qui, généralement autant par vocation que par conviction, s'implique entièrement dans sa recherche, d'autant plus s'il s'agit d'un objet d'étude qui touche à la religion et à la foi. Par conséquent une recherche sur la recherche portant sur les origines de la liturgie eucharistique – qui tient compte tout particulièrement de cette dimension de compréhension théologique et ecclésiale de son histoire comme de la compréhension historique de sa théologie, aspect manifeste dans l'historiographie contemporaine –, s'impose nécessairement. D'où le titre choisi pour la présente étude.

La plupart des auteurs, dont les ouvrages sont devenus des références en la matière, se situent plus ou moins dans une appartenance confessionnelle en tant qu'acteurs des célébrations liturgiques actuelles mais également en tant que chercheurs reconnus sur les origines et l'évolution de l'ensemble de la liturgie chrétienne. Dans leurs ouvrages ils passent

souvent de la méthode et de la rigueur historique sur les textes, à la démonstration de l'ancienneté de traditions eucharistiques avec le souci de maintenir leur réception traditionnelle correspondant à la liturgie de l'Eglise à laquelle ils appartiennent, et celui de les expliquer et de les adapter à la situation du christianisme dans le monde contemporain.

Ils doivent en outre gérer une double appartenance : leur statut et leurs convictions les font participer à un monde ecclésial caractérisé par sa structure hiérarchique construite sur une forte armature traditionnelle et dogmatique notamment dans le catholicisme et l'orthodoxie ; d'autre part leur activité intellectuelle les fait participer au monde de la société laïque avec ses modes de recherche et de vérification du travail scientifique. Les théologiens et les historiens chrétiens se voient souvent partagés entre leur responsabilité propre à l'égard de l'honnêteté scientifique et à l'égard de la communauté ecclésiale et de ses institutions que souvent ils représentent. Cette difficulté spécifique a pour cause la nature même de l'objet étudié et de son rapport à la croyance, mais aussi le découpage des études portant sur les religions dans l'Université, notamment en France où les questions religieuses ont été « privatisées ». Il y a des différences non négligeables entre la manière dont on écrit l'histoire du christianisme ou des religions, selon les pays et selon les traditions francophone, germanophone ou anglo-saxonne.

En France, en tant que discipline d'enseignement et d'étude, la liturgie relève uniquement des Facultés de théologie où il s'agit surtout d'une théologie historique des rites chrétiens mais du point de vue méthodologique l'histoire en tant que science est l'une des dimensions constitutives de son discours qui fait naître ce va-et-vient constant entre une compréhension historique de l'Eglise et une compréhension ecclésiale de l'histoire. George Kretschmar, conclut un article très fouillé sur « la liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles » par un hommage à Bernard Botte et Jean Daniélou qui « ont montré comment le travail historique dans le domaine des origines chrétiennes, et en particulier de la liturgie, peut être une manière de faire avancer la théologie »¹. Pour tous les domaines de la théologie, celui de la liturgie en particulier, la méthodologie de la science historique est actuellement un outil d'investigation indispensable. Elle confronte par ailleurs le théologien aux questions des variations considérables que la liturgie eucharistique a subies au cours des siècles. Cependant il la représentera dans son discours comme une pratique provenant des premières générations chrétiennes, qu'il étaye par des arguments historiques d'une tradition

¹ G. KRETSCHMAR, « La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles », in *La Maison-Dieu*, 149 (1982), p. 89.

fondatrice « vivante », ce qui conduit souvent à d'âpres débats méthodologiques sur la légitimité des approches.

Si l'historien de la liturgie se donne comme but de montrer la succession de différences plus ou moins considérables qui ont contribué à structurer les rituels eucharistiques aux premiers siècles et fait de cette période un passé, le théologien par des méthodes historiques cherche dans cette période l'harmonie d'une Tradition eucharistique fondatrice qui justifie les pratiques liturgiques actuelles. Si l'historien fait de l'histoire ou d'une période de l'histoire un passé, différent du présent, le théologien fait d'elle quelque chose de valable pour le présent. A la différence du théologien, l'historien essaie de comprendre et d'expliquer comment s'est formé la tradition de la *mémoire* de l'événement fondateur. Pour ce faire, il doit intégrer dans sa recherche l'analyse de l'action et du discours théologique sur l'histoire. Les résultats issus de la recherche historique et supposés acquis sur les origines de cette liturgie n'empêchent pas les discussions théologiques souvent polémiques, qui prennent justement comme moyen de preuve et de norme l'histoire pour fonder ces origines. Dans l'historiographie contemporaine la question de ses origines est abordée à la fois selon trois approches : historique, théologique, pastorale.

La présente recherche se veut une démarche de compréhension historique des représentations historiographiques des origines de la liturgie eucharistique dans le corpus documentaire de deux premiers siècles et de leurs interprétations dans l'historiographie contemporaine. On essaiera de se situer ainsi dans une démarche qui tient à la fois d'une compréhension de « l'écriture de l'histoire » et d'une compréhension du « métier d'historien », dimensions épistémologiques qui doivent préoccuper les historiens s'interrogeant sur leur discipline.

Le débat sur le rapport entre l'histoire et la théologie dans le traitement des documents sur les origines des rituels eucharistiques doit être remis en cause dans le cadre actuel de l'épistémologie de l'histoire concernant la question de l'histoire comme connaissance du passé, en l'inscrivant dans la perspective plus large de l'histoire de cette connaissance et de ses différents usages. Les historiens qui s'intéressent à l'étude de la liturgie eucharistique ancienne et se situent en dehors d'une confession chrétienne, rencontrent inévitablement des théologiens chrétiens qui, souvent, par leurs approches disciplinaires, notamment historiques sur la liturgie, ont fait avancer la recherche sur divers aspects la concernant. Il ne s'agit pas de contester les règles de la méthode historique, ni d'ignorer la réflexion théologique ou de disqualifier le travail des théologiens, mais de déterminer leur rapport au sein de la culture

contemporaine, tout en prenant en compte le conflit de leurs exigences et leur déploiement dans le champ d'une référence confessionnelle.

Cependant il faut admettre que la confrontation entre l'histoire et la théologie – qu'il s'agisse de penser la théologie comme objet historique, d'envisager les éléments historiques qui fondent la réflexion théologique et surtout de rendre compte des pratiques liturgiques –, est complexe et que l'évolution des problématiques et des approches dans l'une et l'autre discipline impose de l'éclaircir. La question épistémologique autour de laquelle tourne cette problématique peut être résumée, pour cette recherche, dans l'opposition entre une revendication théologique de l'histoire ecclésiastique des origines du rite de l'Eucharistie et une revendication historique de son histoire sur l'analyse du corpus des textes le concernant, des doctrines, des pratiques et des représentations.

Il est donc nécessaire, dans une première partie, de comprendre la fonction, la portée et l'usage qui peuvent être assignés à l'ensemble des opérations mises en œuvre par l'historien et le théologien sur une historiographie ancienne de transmission/tradition des origines des rituels eucharistiques et une historiographie contemporaine que l'on pourrait appeler d'interprétation, intégrant l'étude de la liturgie eucharistique antique dans le cadre du processus du travail historien appelé par Michel de Certeau « l'opération historiographique » qui va de l'inventaire de données à l'écriture, en passant par une opération réflexive¹. Les sources sur les origines de la liturgie eucharistique étant prioritairement théologiques et reliées à la « tradition vivante de l'Eglise », leur étude conduit inévitablement à un croisement entre démarche historique et réflexion théologique, à un questionnement sur l'articulation méthodologique entre critique historique et foi et à une interrogation sur l'orientation plus ou moins confessionnelle de l'historiographie contemporaine.

Le développement des études sur les liturgies juive et chrétienne a montré l'importance pour la liturgie eucharistique de ses origines juives, particulièrement par la méthode comparative appliquée à l'analyse des textes. Après une présentation de l'état actuel des connaissances et des recherches sur la question des origines juives de la liturgie eucharistique on tentera de suivre, dans la deuxième partie, la manière dont les auteurs articulent approche historique et perspective théologique dans le traitement de la documentation littéraire, d'une part juive et d'autre part chrétienne, pour résoudre les problèmes que posent les origines de la liturgie eucharistique. L'apport essentiel de l'historiographie contemporaine sur les origines de la liturgie eucharistique est l'importance

¹ M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975.

accordée à la période d'insertion historique du christianisme dans deux cultures : la culture juive dont il sort et la culture gréco-romaine dans laquelle il s'installe à l'époque patristique. Mettant en avant l'argument de la « tradition apostolique » comme « règle de la foi », ce sont les Pères de l'Eglise qui opèrent le changement profond de sens des héritages liturgiques juifs et gréco-romains pour leur donner la forme du christianisme avec son rite central : l'eucharistie.

PREMIERE PARTIE

Historiographie et liturgie eucharistique ancienne : de la théologie à l'histoire

Préliminaire

Les premières communautés qui rassemblaient les croyants en la messianité de Jésus se transmettent leur histoire d'abord oralement pendant des longues années avant de la mettre par écrit à travers des pratiques d'écriture de leur époque, investissant dans cet engendrement un projet normatif à savoir vivre en groupe, faire vivre l'« institution » comme accomplissement fidèle de ce qui a été vécu et dit aux origines. Leur principale préoccupation était de savoir, lorsqu'on s'éloignait de ces origines, comment prouver leur « vérité »¹. C'est dans ce contexte que se met en place un système normatif où s'articulent des notions comme canonicité de l'Écriture, tradition apostolique pour la transmission du « message » de Jésus et tradition ecclésiastique pour sa réception², succession, apostolicité, etc. Au IV^e siècle on voit

¹ « L'historien de l'Antiquité ne parle qu'avec prudence du christianisme jusqu'en 180 de notre ère, dans la mesure où ce dernier semble à peine avoir existé - et en tout cas ne pas avoir pesé - dans l'histoire générale du monde gréco-romain pendant plus d'un siècle. Les quelques témoignages d'auteurs romains (la correspondance de Pline avec Trajan, Tacite, Suétone), toujours invoqués, nous renseignent surtout sur l'attitude des autorités romaines lorsque telle ou telle communauté chrétienne leur posait problème », précise P. GEOLTRAIN, *Aux origines du christianisme*, Paris, 2000, p. III de l'introduction. Sur la difficulté de définir comme chrétiens les groupes qui formaient le mouvement de Jésus aux deux premiers siècles voir notamment S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1998 ; D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, 1996 ; F. BLANCHETIERE, M.D. HERR, *Aux origines juives du christianisme*, Jérusalem, 1993.

² D. CROUAN, *Tradition et liturgie*, Paris, 1985, donne cette définition de la tradition ecclésiastique du point de vue de la foi chrétienne : « Etymologiquement, le mot "tradition" signifie aussi bien au sens actif l'action de transmettre, qu'au sens passif la chose transmise. D'acception courante dans la langue profane, ce terme a pénétré dans la langue chrétienne pour y désigner, par rapport à l'Écriture Sainte, la Parole de Dieu non écrite ou consignée dans des textes de caractère purement humain. Appliquée au christianisme, la Tradition se divise, en fonction de son origine immédiate, en apostolique ou ecclésiastique. Quelle que soit l'origine de la Tradition, donc qu'elle soit apostolique ou ecclésiastique, puisqu'elle se divise en transmission et en réception, elle peut revêtir des aspects très différents les uns des autres, voire même opposés. En effet, transmettre peut signifier soit imposer un règlement, soit au contraire, faire appel à l'assentiment de l'intelligence et du cœur. De même, recevoir peut vouloir dire accepter passivement, faute de ne pouvoir faire autrement, ou au contraire, accueillir généreusement et intérieurement un don communiqué de la part de Dieu. Regardons à présent comment s'est constituée la Tradition de l'Eglise et comment elle se présente à nous aujourd'hui. Tout commence avec la promesse des Prophètes qui annoncent la venue du Messie. Celui-ci vient effectivement habiter parmi les hommes et son Evangile est alors promulgué : Jésus-Christ proclame la Bonne Nouvelle *proprio ore*. C'est là le fondement de la Tradition sur laquelle se base l'Eglise pour alimenter sa vie. Cette Tradition va accroître sa propre vie et augmenter son impact grâce à la prédication apostolique. C'est là un élément capital qui fera que l'objet de la Révélation ne se limitera plus à une seule série de faits historiques, mais se composera surtout des Mystères que ces mêmes faits renferment. Dès lors, la Tradition prend une dimension nouvelle, tout justement une dimension d'Eglise, en devenant révélation du Mystère de Dieu qui devient objet central de la foi chrétienne. La Tradition n'est plus un acte au sens restrictif du terme, mais une prédication : une parole prêchée et donc transmise. Dans les temps qui suivent, la manifestation du Christ aux Apôtres, ainsi que la Parole prêchée qui annonce le Mystère du Salut, sont complétées par l'illumination du Saint-Esprit venu sur les Apôtres le jour de la Pentecôte. Cette illumination achève définitivement la Révélation : Dieu s'est totalement donné aux hommes en tant que Père, Fils et Saint-Esprit. Cependant, le temps de la Pentecôte va se prolonger : il durera jusqu'à la mort du

chez Eusèbe de Césarée la volonté de rendre son œuvre, l'*Histoire ecclésiastique*, compatible avec l'idée d'un temps normatif des origines qui était devenu la référence indispensable fondée sur l'histoire. La naissance du genre de l'« histoire ecclésiastique » est étroitement liée aux développements des conflits entre les diverses communautés chrétiennes et leurs chefs au nom des formes de confession et de pratique de la foi.

La pensée occidentale a été fortement marquée par le christianisme notamment depuis qu'il est devenu, au IV^e siècle, sous Constantin, la religion de l'Empire. On pourrait dire que c'est une pensée née de la rencontre entre la philosophie grecque et l'Écriture juive relue par les chrétiens. Ce sont les Pères de l'Église qui, interprétant l'Écriture à travers la foi en Jésus considéré comme le Christ (l'oint du Seigneur, l'envoyé, le messie), ont eu la prétention de fournir des systèmes d'explication de l'univers en fonction du plan divin du salut. La Bible a été considérée comme fournissant la clé de l'histoire et la théologie a longtemps cru qu'elle pourrait s'en faire le guide. C'est ainsi que la pensée chrétienne devient depuis le IV^e siècle un outil à la fois intellectuel et spirituel pour penser le pouvoir religieux et politique. L'arrivée du christianisme au pouvoir est également contemporaine de la naissance d'un genre littéraire : « l'histoire ecclésiastique ». L'inconvénient est que celle-ci naît avec Eusèbe de Césarée, c'est-à-dire à travers une visée apologétique, indispensable et légitime en son temps, mais qui va brouiller la compréhension de l'histoire par les théologiens quand celle-ci accèdera au statut de science critique. Tant que l'histoire est restée une rhétorique, elle faisait bon ménage avec la théologie chrétienne dont elle servait la diffusion auprès des élites¹.

Avant d'appartenir au champ de la recherche historique, la question des origines des rituels eucharistiques a d'abord été un enjeu des conflits d'interprétation doctrinale dès les premières générations chrétiennes. La documentation littéraire qui livre des témoignages sur les célébrations eucharistiques aux deux premiers siècles en rendent compte chacun de manière originale en fonction de leur objet, de leur méthode et des convictions qui habitaient leurs auteurs. On pourrait dire que les divisions entre les différents groupes qui formaient le mouvement de Jésus sur la pratique et la confession de leur foi sont la trame de toute l'histoire du christianisme².

C'est un processus qui se répercutera à l'époque moderne, lors de la Réforme, où pour établir la légitimité liturgique chaque mouvement chrétien, catholique et protestant, a fait

dernier Apôtre, décès qui marquera la clôture définitive de la Révélation. Par la suite, il n'y aura plus de Révélation nouvelle ; c'est une nouvelle période qui commence : l'ère du Développement ».

¹ P. RICOEUR, « Histoire et rhétorique », in *Diogène* 168 (1994), p. 9-26, où il montre les rapports qu'il peut y avoir entre historiographie et usage de la rhétorique.

² P. VALLIN, « Des théologies pour l'histoire des Églises », in *Recherche de sciences religieuses*, 92 (2004), p. 637-656.

appel aux croyances et observances présumées des premières communautés chrétiennes comme étant les siennes. Une des conséquences de la rupture de l'unité confessionnelle aux temps modernes a été notamment une exploration accélérée du passé chrétien par le *retour aux sources*. Les premiers siècles, représentant le temps fondateur où se sont mis en place les éléments fondamentaux des institutions liturgiques chrétiennes, constituent l'époque de l'histoire du christianisme sur laquelle on cristallise tous les conflits d'interprétation, particulièrement lorsqu'on s'y réfère pour justifier ou masquer l'innovation en matière liturgique, comme cela a été le cas au XX^e siècle pour la réforme liturgique du Concile Vatican II issue du travail historique et théologique sur les sources documentaires par les acteurs du Mouvement liturgique. La liturgie constitue le champ d'investigation théologique et historique le plus important du christianisme¹. Elle le représente en *action* actualisante d'un passé originaire, se référant systématiquement à une « tradition fondatrice » commémorée au présent : « c'est d'un souvenir que l'Eglise est née, et le premier lieu de ce souvenir est l'assemblée eucharistique »².

Du point de vue théologique, la connaissance des origines de la liturgie eucharistique est donc reçue de la tradition, elle-même véhiculée par la célébration eucharistique. Pour écrire son histoire aujourd'hui il est difficile de ne pas remarquer qu'elle est et a été vécue et pensée différemment par les premières générations chrétiennes comme par les chrétiens d'aujourd'hui. Habituellement le théologien, en empruntant les méthodes de la science historique pour l'analyse des sources, limite son enquête sur les origines de la liturgie eucharistique à la liturgie de l'Eglise à laquelle il appartient et aux textes dits « canoniques », se situant ainsi dans une démarche d'autocompréhension confessante. L'historien prenant en compte toute la documentation littéraire, dont les textes dits « apocryphes », constatant une pluralité de compréhensions théologiques, souvent régies par des jeux de pouvoir et de domination, aux débuts du christianisme comme à l'époque contemporaine, doit élargir son enquête à la diversité dont est et a été composé le christianisme dans ses pratiques liturgiques depuis ses origines.

Deux disciplines que tout sépare sur le plan de la connaissance depuis les temps modernes, se partagent et s'approprient un objet de recherche, dont paradoxalement le corpus documentaire dépend à la fois d'une compréhension historique de sa théologie et de sa compréhension théologique. L'originalité foncière de l'historiographie chrétienne

¹ J. GELINEAU, *Demain la liturgie. Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris, 1979, p. 189, écrit que « l'enjeu de la liturgie est d'aménager, dans un lieu et dans le temps, un espace pour la relation à Dieu, la relation à la mémoire chrétienne, la relation aux autres, et au monde dans la suite de l'incarnation de Jésus ».

² G. LAPOINTE, *Célébrer les sacrements. Donner corps à l'histoire*, Ottawa, 1995, p. 33.

ancienne est d'être théologique¹ et d'avoir pour fondement la tradition ecclésiastique. Ainsi, pour mieux comprendre le débat entre histoire et théologie et sa portée confessante dans l'historiographie contemporaine sur les origines de la liturgie eucharistique, il est nécessaire de le situer dans l'horizon plus large de l'évolution des méthodes historiques d'évaluation de la tradition ecclésiastique et de son rôle social et culturel à l'époque moderne et contemporaine. L'histoire, qui a pour tâche principale d'expliquer et de comprendre d'une manière critique la documentation littéraire, est différente d'une historiographie confessante qui rappelle et convainc. Par rapport à la théologie l'histoire se définit comme une science indépendante de la foi qui ne peut appréhender le phénomène religieux qu'à travers l'être humain, son discours et son comportement en se donnant des méthodes d'expérimentation, d'observation, de documentation, de vérification. La théologie en empruntant les méthodes historiques prétend travailler en respectant les exigences de la pensée scientifique alors que sa tâche première est d'expliquer et de justifier la foi en Dieu.

C'est à partir de la Réforme qu'apparaît une démarche de recherche critique sur la documentation littéraire des origines chrétiennes, entraînant une crise de la référence à la tradition ecclésiastique, dans le domaine liturgique notamment, qui aura pour conséquence une crise durable de l'autorité religieuse et plus généralement de la religion², mais c'est la philosophie des Lumières bien plus que la Réforme qui ébranlera et contestera l'autorité de la tradition ecclésiastique. L'analyse de textes bibliques « canoniques » et liturgiques eux-mêmes sera englobée dans cette contestation qui conduira au développement des nouvelles méthodes d'approche historique. C'est avec l'humanisme que les méthodes historiques, notamment d'analyse critique des textes³, se sont perfectionnées : après le mouvement des Lumières qui avait mis au premier plan le progrès, la raison et la science, l'histoire devient

¹ H. INGLEBERT, « L'histoire des hérésies chez les hérésiologues », in B. POUDERON, Y.-M. DUVAL (dir.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Paris, 2001, p. 105.

² La religion se manifeste comme un phénomène social et suppose donc non seulement « la rencontre actuelle d'individus réunis pour l'accomplissement en commun de gestes cultuels et rituels, mais aussi une continuité dans le temps et, à travers les générations, une permanence : toute institution comporte des traditions que reçoivent les nouveaux membres et que les "anciens" transmettent à leurs cadets... », R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, 1963, p. 2.

³ On pourrait rappeler ici la démonstration, au moyen des nouveaux outils critiques notamment philologiques, de l'humaniste Lorenzo Valla selon laquelle « la donation de Constantin » était un faux, dans son *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, 1440 (*La Donation de Constantin*, trad. et commentaire par J.-B. GIARD, Paris, 1993). Constantin, avant de s'installer à Byzance, aurait délégué tous ses pouvoirs au Pape de l'époque, Silvestre, lui donnant vocation à gouverner tout l'Occident, alors que le document a été créé pour légitimer le pouvoir ecclésiastique. C'est un modèle exemplaire de la critique humaniste d'un faux qui se termine par un plaidoyer pour le retour de l'Eglise à la simplicité du christianisme ancien. C'est en effet à partir de cette époque que les savants prennent conscience du caractère historique des documents sur lesquels ils travaillent, les textes de la Bible inclus.

discipline indépendante, faisant de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e la période par excellence de l'histoire, discipline d'étude et de réflexion¹.

Les méthodes historiques ont connu tout au long du XIX^e siècle notamment, un développement considérable qui a obligé théologiens et exégètes à affronter le redoutable problème posé par les nouvelles approches historico-critiques dans l'exégèse de la Bible et des dogmes. Après une longue « incubation », les fondements historiques de la foi chrétienne et en général de la connaissance religieuse sont mis en cause. D'une histoire objet de foi on est passé à une histoire objet de connaissance. A côté de la théologie commencent à se constituer et à se développer des sciences du phénomène religieux ou de la religion, des savoirs se rapportant à l'objet classique de la théologie mais qui l'examinent d'une autre manière, selon une méthodologie qui ne demande rien à la foi. A partir du siècle des Lumières cette mutation a « introduit deux changements lourds de conséquence pour la situation du christianisme ecclésial et de la théologie. D'une part, l'identité de la foi chrétienne et de la conscience religieuse, qui ne posait pas de question jusqu'alors, se désagrège : la foi chrétienne se voit maintenant confrontée à un concept de religion universel et critique, et par rapport à lui, se voit provoquée à la responsabilité, à l'apologétique. D'autre part, se brise l'unité, évidente jusqu'alors, entre la religion et la société, entre l'existence religieuse et l'existence sociale »².

Pour cette première partie, des questionnements sur la façon dont ont évolué les divers champs du savoir sur le phénomène religieux et sur les enjeux confessionnels sous-jacents aux affrontements des méthodes, essayeront de distinguer et de comprendre l'orientation de l'historiographie contemporaine sur les origines de la liturgie eucharistique intégrée dans le débat qui oppose les approches historiques aux approches théologiques et confessionnelles sur les sources. On essaiera de situer ces interrogations dans les contextes méthodologique et épistémologique français qui tiennent à la fois de la compréhension du « métier d'historien » et de la compréhension de « l'écriture de l'histoire ». Cette dernière suppose une « sociologie de l'historiographie », c'est-à-dire une recherche sur les déterminations sociales de la

¹ Sur l'évolution des méthodes historiques et exégétiques depuis la Réforme voir *Parole de Dieu et exégèse. Cahiers Evangile* 74 (1990). E. POULAT, « Modernisme catholique et méthode historique », in R. HEYER (dir.), *L'institution de l'histoire. 1. Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989, p. 39, souligne que le mouvement des Lumières met « au premier plan le progrès, la raison, la science, toutes choses qui effectivement, par rapport à une tradition scolastique de la théologie, introduisent des facteurs de perturbation très radicaux. Progrès, c'est-à-dire avenir ouvert. Raison, c'est-à-dire refus de la transcendance puisque c'est ainsi qu'à l'époque des Lumières la raison a entendu se définir. Science, c'est-à-dire méthodes positives d'expérimentation, d'observation, de documentation, de vérification : l'hypothèse à contrôler remplace l'opinion en liberté ».

² J. B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, 1979, p. 31-32.

connaissance. L'une des évolutions les plus significatives de la discipline historique en France est l'intérêt croissant pour la réflexion épistémologique, ce qui ne veut pas dire que les historiens délaissent le travail de première main, celui sur les sources, mais il est sain qu'ils affrontent aussi les problèmes théoriques de leur discipline¹.

Avec Jacques Waardenburg on peut dire que dans la recherche historique « la religion constitue un phénomène fondamentalement “humain” puisque toutes les religions sont ou ont été exprimées, décrites, pensées, vécues, interprétées et mises en pratique par des personnes. Humaines également, sont les traditions religieuses transmises par des personnes reconnues comme autorités compétentes et les institutions créées pour permettre aux fidèles de vivre leur religion »². Prenant comme exergue cette observation, on ne peut que s'interroger du point de vue d'une éthique de la connaissance sur le lien plus ou moins conscient qu'entretiennent les historiens et les théologiens chrétiens entre leur démarche scientifique et leurs convictions religieuses. L'histoire et la théologie sont-elles et doivent-elles rester des disciplines séparées ? La compréhension théologique et confessante de l'histoire des origines de la liturgie eucharistique par une approche historique de rigueur scientifique a-t-elle quelque raison d'exister dans les conditions actuelles de la recherche historique ? Est-il légitime d'écrire théologiquement une histoire de l'Eglise et implicitement des origines de la liturgie, en utilisant les méthodes de la science historique contemporaine, alors que la séparation de la théologie et de l'histoire est à la racine de l'historiographie moderne et nourrit l'historiographie contemporaine sur les origines de la liturgie eucharistique dont les auteurs sont eux-mêmes les théologiens chrétiens ?

Pour essayer de répondre à ces interrogations on propose dans le premier chapitre une présentation de la méthodologie historique et de la problématique du rapport entre l'histoire et la théologie, la foi et la démarche scientifique afin de comprendre comment la théologie justifie sa légitimité de science dans une société qui ne lui demande plus ses principes de

¹ Cette problématique épistémologique peut être suivie par exemple dans les débats qui tournent autour des livres de M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2002³, qui a tant marqué l'Ecole des Annales, et ceux de P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, 1971, et de M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 1975. Ni M. de Certeau ni d'ailleurs P. Veyne, qui publient à la même époque, ne mentionnent l'ouvrage de M. Bloch. C'est également le cas pour les auteurs qui ont collaboré aux trois volumes du *Faire de l'histoire*, 1974, publiés sous la direction de J. le Goff et P. Nora, qui présentent les nouvelles tendances de la recherche historique. La raison de cette « omission » tient au fait qu'à partir de cette époque ce n'est plus tellement la question du « métier » qui préoccupe les historiens s'interrogeant sur leur discipline, mais celle de « l'écriture de l'histoire ». Voir par exemple R. CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris, 1998 ; G. NOIRIEL, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, 1996 ; A. PROST « Histoire, vérités, méthodes », in *Le débat*, 92 (1996), p. 127-140 ; F. BEDARIDA, *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, 1995.

² J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, 1993, p. 13.

régulation, et comment elle prétend expliquer et justifier les fondements de la foi chrétienne tout en respectant les exigences de la pensée scientifique.

On abordera dans le deuxième chapitre les effets de l'apparition de nouvelles sciences qui étudient les textes fondateurs et les pratiques rituelles du christianisme et des autres religions. On s'intéressera au débat sur la légitimité et la nature de l'Histoire de l'Eglise au regard des origines de la liturgie eucharistique et de la méthodologie scientifique à utiliser. La pierre d'achoppement entre théologie et sciences historiques se situe dans le traitement scientifique des textes qui fondent la foi chrétienne et sa pratique liturgique selon les méthodes de critique historique et le traitement que la théologie expressément confessionnelle fait elle-même de ces textes.

Le troisième chapitre propose une présentation de ce que les théologiens appellent « science liturgique » et une enquête sur l'interprétation théologique de la liturgie eucharistique ancienne fondée sur la « tradition fondatrice vivante », mais démontrée par l'approche historique, ce qui conduit les auteurs à multiplier les apories dans leurs écrits s'attachant au savoir historique pour démontrer une histoire fondée sur une intervention transcendante.

Le quatrième chapitre enfin exposera le rôle joué par la méthode de la liturgie comparée dans le développement des études liturgiques, notamment sur les liturgies juive et chrétienne anciennes qui ont contribué à la découverte de l'importance des rituels des repas juifs et de la forme littéraire de la prière de bénédiction ou d'action de grâces pour les origines de la liturgie eucharistique.

CHAPITRE I

RECHERCHES HISTORIQUES ET APPROCHES CONFESSIONNELLES

Le développement des études historico-critiques de la Bible a entraîné la crise moderniste qui a éclaté dans les pays catholiques de l'Europe occidentale, surtout en France avec la publication de *L'Evangile et l'Eglise*¹, ouvrage dans lequel A. Loisy (1857-1940) donne la réponse à une série de conférences de A. Harnack (1851-1930) sur l'essence du christianisme qu'il voulait expurger de tous ses aspects dogmatiques, liturgiques et hiérarchiques comme n'étant que des ajouts faits au message original de Jésus et le résultat d'une contamination par la pensée grecque². Alors que A. Harnack critique la perversion de l'Evangile opérée par l'Eglise et insiste sur la rupture entre l'annonce du Royaume par Jésus et la venue de l'Eglise, A. Loisy soutient que l'Eglise et la Tradition sont des médiations nécessaires pour l'annonce de l'Evangile et souligne la continuité entre la prédication du Royaume de Dieu par Jésus et le rôle essentiel de l'Eglise. Cependant, dès 1893 « la question biblique », c'est-à-dire la question du statut de la Bible et son utilisation dans la société contemporaine comme un « bien culturel qui permet des “multiples” utilisations »³, avait décidé Léon XIII à publier l'encyclique *Providentissimus Deus*⁴ et, malgré sa position défensive et son souci de défendre le « principe catholique », Alfred Loisy est destitué de son

¹ A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise. Autour d'un petit livre, Jésus et la tradition évangélique*, présenté par G. MORDILLAT, J. PRIEUR, Paris, 2001.

² A. HARNACK, *L'essence du christianisme. Seize conférences prononcées à l'Université de Berlin devant les Etudiants de toutes les Facultés en 1899-1900*, Paris, 1907.

³ Sur cette question voir l'article de synthèse de C. THEOBALD, « L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste », in C. SAVART, J.N. ALETTI, *Le monde contemporain de la Bible*, Paris, 1985, p. 387-439.

⁴ Lettre encyclique publiée par Léon XIII le 18 novembre 1893 sur la manière dont il faut pratiquer l'exégèse biblique dans la fidélité à l'Eglise. C. THEOBALD, « op. cit. », in C. SAVART, J.N. ALETTI, *Le monde contemporain de la Bible*, Paris, 1985, p. 387-439, présente les circonstances de la publication de cette encyclique : « Bien que son intention première fût de promouvoir le renouveau des études bibliques, le souverain pontife tranche en même temps une série des questions posées par la critique historique et concernant toutes la théorie de l'inspiration et de l'inerrance de l'Ecriture. Que s'était-il donc passé qui justifiait de telles prises de position ? Ernest Renan était mort le 2 octobre 1892 et tous ceux qui traitaient habituellement des questions religieuses prirent la plume, soit pour encenser, soit pour injurier l'homme et son œuvre. Sachant que l'historien de *Peuple d'Israël* et des *Origines chrétiennes* avait forgé ses premières armes au Grand Séminaire de Saint-Sulpice en 1844-1845 et que sa foi s'était brisée sur l'impossibilité de réconcilier la critique et la doctrine scripturaire de l'Eglise, les catholiques étaient assez embarrassés sur l'attitude à prendre », p. 389-390.

poste d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris. La même année, Maurice Blondel (1861-1949) publiait sa thèse, soutenue en Sorbonne, intitulée non pas par hasard *L'Action*, dans laquelle il s'efforçait de dépasser les apories de la crise moderniste. A la suite de ce texte il va se trouver engagé dans une double controverse avec les philosophes et les théologiens, qui va culminer avec *Histoire et dogme*, où, à travers la critique de l'historicisme¹, il vise principalement A. Loisy mais sans le nommer². Dans cet ouvrage M. Blondel part du constat de l'opposition de deux mentalités catholiques sur la question biblique : l'une privilégie la méthode critique, l'autre l'autorité des formules doctrinales. La difficulté fondamentale de cette opposition est constituée par le rapport de l'histoire et du dogme : « comment ces éléments apparemment hétérogènes qui composent le christianisme en tant que religion historique et dogmatique peuvent-ils coexister et communiquer ? »³.

La « question biblique » n'a pas été la seule à poser problème. Elle a constitué seulement le point de départ d'un phénomène de remise en cause plus large qui a touché plusieurs données fondamentales de la foi dans le catholicisme : la compréhension du dogme, la conception de la révélation, le rôle de l'Eglise dans la société, la liturgie. Les controverses qui ont résulté de cette crise ont été vivement condamnées par l'encyclique *Pascendi* et le décret *Lamentabili* de 1907 où le modernisme apparaît comme une hérésie multiforme dont les principaux éléments sont sur le plan philosophique, un agnosticisme inspiré notamment d'Emmanuel Kant et d'Auguste Comte et sur le plan de l'histoire et de l'exégèse biblique une

¹ Ce terme désigne la perspective développée pendant le XIX^e et au début du XX^e siècle, qui au-delà d'une interprétation purement historique des événements et figures de l'histoire, traite d'une manière exclusivement historique les grandes questions philosophiques et théologiques. La théologie protestante dite « libérale » du XIX^e siècle a été fortement inspirée par l'historicisme, proposant par exemple, dans les discussions sur la Bible des explications philologiques et historiques comme solution aux grandes questions de la foi. D. RITSCHL, « Théologie », in P. GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Genève, 1995, p. 1544, montre que cette problématique est née à la suite d'une grande question posée par G. E. Lessing à la théologie de son époque : « Comment les événements et personnes historiques, donc “contingents”, peuvent-ils être le fondement de “vérités éternelles” ? ». P. GISEL, *Vérité et histoire, la théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Paris, Genève, 1983², montre aussi que « Selon Troeltsch l'historicisme est d'abord une manière de voir toute chose humaine dans son historicité et cela, “sans reste”. Toute proposition de l'homme et sur l'homme est de bout en bout marquée par le temps et les lieux particuliers dans lesquels elle est énoncée. En ce sens, l'historicisme peut être compris comme l'aboutissement de la modernité dont on a vu qu'elle était née de découvrir la différence entre hier et aujourd'hui : tout énoncé dogmatique ou traditionnel est irrémédiablement lié à l'époque qui l'a vu naître », p. 62.

² M. BLONDEL, *Histoire et dogme : les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, 1904. Sur le sujet on peut consulter E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, 1962¹, 1996 ; Y. KRUMENACKER, « La science historique à l'époque d'« Histoire et dogme » », in *Théophilyon*, 9 (2004), p. 99-110 ; R. VIRGULAY, « Le point de vue de Loisy », in *Théophilyon*, 9 (2004), p. 133-149.

³ R. VIRGULAY, « Blondel face à l'historicisme : *Histoire et dogme* », in Y.M. HILAIRE (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Villeneuve-d'Ascq, 1999, p. 84-85.

revendication d'indépendance des sciences religieuses, issue de la théologie protestante libérale, à l'égard d'une autorité ecclésiastique¹.

En effet, l'un des arguments de certains catholiques intransigeants contre l'utilisation de la méthode historico-critique était le fait qu'elle provenait de milieux protestants et rationalistes. A l'époque, pour la théologie catholique officielle, Emmanuel Kant (1724-1804) et l'histoire représentaient le plus grand danger qui la menaçait. Ce philosophe pensait que la visée d'une question conduit aussi vers celui qui la pose surtout grâce à une attention à l'histoire qui n'est pas une banque de données objectives capables d'appuyer une démonstration mais constitue le tissu même de la connaissance humaine. Paul Ricoeur, dont on connaît l'intérêt pour la pensée kantienne, intervenant sur le métier d'historien montre à quel point l'historien se situe en tension entre l'objectivité nécessaire de son objet et de sa subjectivité propre, alors que la théologie s'affirme comme un savoir articulé à une révélation comprise comme transmission de vérités et qui prétend trouver sa consistance et sa signification par-delà son enracinement historique². Pour les catholiques, en contexte de la crise moderniste, l'application au texte biblique de la méthode historico-critique signifiait accepter l'intrusion d'un regard qui apparaissait alors comme engagé dans un ensemble idéologique opposé au catholicisme³, d'autant plus que dans le développement des sciences de la religion un rôle prépondérant revient aux protestants, soit au Collège de France, soit à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes⁴.

Depuis le temps des deux documents pontificaux cités, le conflit provoqué par la crise moderniste s'est beaucoup atténué au cours du XX^e siècle, l'exégèse chrétienne d'expression catholique s'est appropriée la méthode historico-critique. Mais comme les Ecritures peuvent être soumises à deux types de lecture, historique et spirituelle, une tension subsiste toujours, comme le montre par exemple, le texte de la Commission biblique pontificale *L'interprétation*

¹ E. POULAT, « Mgr. Duchesne et la crise moderniste », in *Monseigneur Duchesne et son temps*, Actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome, Rome, 1975, p. 353 définit le terme *modernisme* comme « un néologisme apparu en Italie, où il s'est imposé à partir de 1902, à l'occasion d'abord des controverses suscitées par l'évolution "murrisme" de la démocratie chrétienne, puis par la crise doctrinale, spécialement dans l'exégèse biblique. Il a été consacré en 1907 par l'Encyclique *Pascendi*, condamnant les "erreurs des modernistes" dont elle faisait un portrait-robot et où elle voyait "le collecteur de toutes les hérésies". Les condamnations et suspicions qui s'en suivirent ont alors fait jurisprudence, déterminant un champ d'application étonnamment variable selon les auteurs et engendrant de nouveaux débats sur l'extension qu'il convenait de lui accorder ».

² P. RICOEUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », in *Histoire et vérité*, Paris, 1967³, p. 27-50.

³ P. COLIN, « L'inachèvement de la crise moderniste », in *Recherches de science religieuse*, 88 (2000), p. 71-94.

⁴ P. CABANEL, « L'institutionnalisation des "sciences religieuses" en France (1879-1908). Une entreprise protestante ? », in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 140 (1994), p. 33-80.

de la Bible dans l'Eglise¹ : d'un côté des méthodes historico-exégétiques variées sont acceptées et recommandées, d'un autre côté l'Eglise revendique une interprétation spirituelle de la Bible et de tout texte « canonique » car pour elle ces textes contiennent la « parole de Dieu » adressée au monde. C'est cette ambivalence qui laisse perplexe et pose toujours la problématique du rapport entre ce discours théologique sur la foi et l'utilisation des méthodes historiques pour l'explicitier, mais qui l'invalide plus ou moins².

D'une période assez mouvementée où s'opposaient une science catholique ou chrétienne et une science laïque, universitaire et libérale qui ruinait en quelque sorte les bases de la foi en restituant scientifiquement le passé chrétien, on est passé à une période où, en apparence, l'autorité ecclésiastique est en convergence avec l'historien catholique, à la manière de Henri-Irénée Marrou, sur les enjeux de la recherche historique, sur le lien entre l'histoire et l'historien qui l'écrit, qui n'exclut pas de la rigueur l'indépendance d'esprit et l'honnêteté, indispensables pour avancer dans la connaissance et « s'élever au-dessus de l'histoire »³.

La problématique de la recherche sur l'histoire du christianisme, particulièrement sur ses origines, a contribué dans une certaine mesure à faire progresser la méthode historique⁴. Tout le XX^e siècle témoigne des nombreuses avancées méthodologiques et épistémologiques dans le domaine de l'histoire, comme on peut le voir en France à partir de l'école des *Annales*⁵, et leurs applications dans l'historiographie ecclésiastique. L'Eglise, la théologie, la

¹ Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris, 1994. A la p. 28 on trouve une présentation de « la méthode historico-critique » comme « la méthode indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens ». En outre, « l'Ecriture Sainte (...) a été composée par des auteurs humains en toutes ses parties et toutes ses sources » et la « juste compréhension » de l'Ecriture « non seulement admet comme légitime, mais requiert l'utilisation de cette méthode ».

² L'article de J. RATZINGER, « Schriftauslegung im Widerstreit », in *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, Freiburg, Basel, Wien, 1989, p. 15-44 est révélateur sur cette question. Dans cette étude J. Ratzinger présente le conflit d'interprétation dont la Bible est l'objet comme deux lectures qui s'affrontent paradoxalement : soit elle est lue à travers la tradition de l'Eglise soit à la lumière des exigences de la raison critique, cf. H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, « Encore une fois exégèse et dogmatique », in J. DORE, F. BOUSQUET, *La théologie dans l'histoire*, Paris, 1997, p. 18.

³ H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1954¹, 1975 ; J.-D. DURAND, « Jean-Paul II et la recherche historique », in *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue*, Etudes réunies par B. Ardura et J.-D. Durand en hommage au Cardinal Paul Poupard, Rome, 2004, p. 163-171, analyse en détail cette question sous le pontificat de Jean-Paul II.

⁴ Y.M. HILAIRE (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Villeneuve-d'Ascq, 1999.

⁵ F. DOSSE, *L'histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, 1987 ; J. LE GOFF (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, 1988 ; J. LE GOFF, P. NORA (dir.), *Faire de l'histoire*, t. 1, *Nouveau problèmes* ; t. II, *Nouvelles approches* ; t. III, *Nouveaux objets*, Paris, 1974 ; G. BOURDE, H. MARTIN, *Les écoles historiques*, Paris, 1997².

religion font partie intégrante de l'histoire générale de l'humanité. En tant qu'objet d'études on peut leur appliquer les méthodes de la « nouvelle histoire »¹.

Le développement des sciences sociales a promu une approche sociologique des origines du christianisme, exégètes et historiens adoptant leurs méthodes et conceptualisations, comme le prouve le foisonnement des études dont les plus importantes proviennent de l'aire anglo-saxonne et germanique². L'importance prise par l'approche sociologique des origines du christianisme montre la reconnaissance de la valeur heuristique de la sociologie comme discipline sur un sujet qui de par sa nature semblait disqualifier toute autre approche en dehors de celle de la théologie. Dans ce domaine la recherche historique a cherché les voies de sa rénovation en s'installant dans la modernité des sciences sociales. De nombreux spécialistes des textes bibliques utilisent les méthodes et cadres théoriques ou modèles inspirés des sciences sociales³. L'incorporation des sciences sociales, en particulier de la sociologie religieuse et de l'anthropologie à l'analyse des textes bibliques continue de donner lieu à des articulations méthodologiques diversifiées. Les connaissances scientifiques se sont multipliées tout autant que les disciplines qui les encadrent, d'où un besoin indispensable de liens entre les différents modes d'approches dans la recherche historique contemporaine⁴.

Dans la recherche historique sur le passé le point de départ est le présent et le contemporain comme catégories dominantes. Il semble banal de dire encore aujourd'hui que

¹ G. HAMMANN, « L'histoire de l'Eglise à l'écoute de la "Nouvelle histoire" », in *Revue de théologie et de philosophie*, 121 (1989), p. 27-56.

² *Social Compass* a consacré deux numéros à cette question : 39 (1992), « La sociologie des origines chrétiennes » ; 46 (1999), « Sociologie et Bible ». Voir aussi E. POULAT, « De la représentation sociale à l'analyse sociologique du catholicisme », in J. DORE (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, tome 1, Paris, 1991, p. 591-617.

³ Cela ne veut pas dire que ce choix résoudrait totalement, sur le plan méthodologique, les nombreuses questions soulevées par l'état lacunaire des sources. Depuis les années 1970, l'approche socio-historique caractérise de nombreuses études de type exégétique sur la Bible, dont on peut prendre comme exemple J. GAGER, *Kingdom and Community : The Social World of Early Christianity*, New Jersey, 1975 ; G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, 1996 ; *La religion des premiers chrétiens : une théorie du christianisme primitif*, Paris, Genève, 2002.

⁴ F. DOSSE dans *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, 1997, propose une sorte de tableau panoramique de l'évolution des courants de recherche dans l'ensemble des sciences humaines, particulièrement depuis le tournant épistémologique des années 1970 lorsque de grandes théories de la connaissance comme le fonctionnalisme, le structuralisme ou le marxisme, ne sont plus dominantes. G. NOIRIEL centre son étude *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, 1996, sur les débats, les conflits et les évolutions suscitées par la discipline historique depuis le tournant du XX^e siècle, sur les « histoires » qui ont rythmé puis institutionnalisé le savoir historique, ses fondements sociaux et professionnels, ses principales mutations. L'ouvrage collectif publié sous la direction de F. BEDARIDA (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, 1995, propose plus précisément un bilan de l'historiographie française dans la deuxième moitié du XX^e siècle et un questionnement sur la représentation de ce qu'il convient d'appeler « l'école historique française », sur son influence ou les controverses qu'elle a suscitées par exemple en Grande-Bretagne, en Allemagne ou en Italie.

l'on se penche sur le passé de là où l'on est situé, dans un temps et un lieu précis, d'autant que la pratique des historiens contemporains a plutôt tendance à mettre en valeur le rôle du sujet qui raconte le passé, constamment d'un lieu social précis. L'historiographie déploie un regard lié à la façon dont la communauté scientifique à laquelle appartiennent les historiens voit le monde. Au XIX^e siècle on comprenait l'*Histoire* comme la relation totalement objective des événements. Aujourd'hui les historiens sont généralement conscients de ce que tout récit est interprétation et que l'on écrit l'histoire en fonction du « lieu d'où l'on parle ». Depuis longtemps l'implication reconnue de l'historien par rapport à son écriture a fait éclater l'objectivisme revendiqué par ceux qui définissaient l'histoire à partir de la coupure entre un passé fixe à exhumier et un présent considéré comme lieu d'une possible pratique scientifique. A ce sujet M. de Certeau écrivait en 1975 :

« Il y a quarante ans, une première critique du “scientisme” a dévoilé dans l'histoire “objective” son rapport à une place, celle du sujet. En analysant une “dissolution de l'objet”, elle a retiré à l'histoire le privilège dont elle se targuait quand elle prétendait reconstituer la “vérité” de ce qui s'était passé. L'histoire “objective” maintenait d'ailleurs, avec cette idée d'une “vérité” un modèle tiré de la philosophie d'hier ou de la théologie d'avant-hier ; elle se contentait de la traduire en termes de “faits” historiques... Les beaux jours de ce positivisme sont bien finis. Depuis c'est le temps de la méfiance. On a montré que toute interprétation historique dépend d'un système de référence ; que ce système demeure une “philosophie” implicite particulière ; que, s'infiltrant dans le travail d'analyse, l'organisant à son insu, il renvoie à la “subjectivité” de l'auteur »¹.

L'assurance que donnaient les historiens par la volonté de ne chercher et de ne rendre que « la vérité » est bien ancienne. On la trouve déjà dans *Histoires vraies* de Lucien de Samosate². Pour cette volonté positiviste de reconstituer la « vérité » il s'agissait, à partir de documents, d'établir avec une certaine solidité des faits passés, de reconstituer des situations qui n'existent plus, de faire revivre aussi objectivement que possible ce que faisaient et ce que

¹ M. de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 79-80. Le positivisme avait la prétention à l'explication objective et définitive des événements et refusait d'admettre une différence de nature entre les sciences exactes et les sciences humaines. G. NOIRIEL, *op. cit.*, Paris, 1996, p. 113, montre que le terme positivisme qui « a fait son apparition dans la langue française vers 1830, désigne au départ le système de pensée élaboré par Auguste Comte et les partisans de sa “philosophie positive”. Par la suite, il continuera à être utilisé comme étiquette “neutre” pour désigner certains courants de pensée (comme le “positivisme logique”). Néanmoins, les adversaires du “comtisme”, et notamment les partisans de l’“herméneutique”, vont rapidement l'employer dans un sens péjoratif pour stigmatiser ceux qui croient que la mise en œuvre des procédés élaborés par les sciences de la nature peuvent être appliqués dans tous les domaines du savoir pour aboutir à des connaissances objectives. Le terme construit d'abord dans le cadre des luttes internes au champ philosophique, a été ensuite utilisé contre les historiens. Même s'il n'emploie pas le mot “positivisme” péjorativement, Dilthey semble avoir accompli le premier pas dans ce sens en mettant en relief le caractère “empiriste” de la conception de l'histoire défendue par Ranke dans la fameuse phrase où celui-ci lui fixe comme but de “montrer comment les choses ont vraiment été” ».

² LUCIEN DE SAMOSATE, *Oeuvres*, t. 2, *Histoires vraies*, Paris, 1998 (texte établi et trad. par J. Bompaigne).

pensaient les gens d'une autre époque. Mais pour trouver cette « vérité », en fonction du sujet d'étude, les historiens prennent une position bien déterminée par le choix de leurs méthodes, par la mise en route des diverses procédures de recherche, comme l'explique R. Koselleck :

« Quand on dit aujourd'hui que tout énoncé historique est fonction d'un point de vue, personne ou presque ne le conteste. Qui nierait, en effet, que l'histoire est envisagée suivant des perspectives diverses et qu'avec l'évolution de l'histoire, les propositions historiques concernant cette histoire changent, elles aussi ? La bonne vieille trinité de lieu, de temps et de personne marque apparemment l'œuvre de tout auteur historien. Pour peu que le lieu, le temps ou la personne change, on voit apparaître des ouvrages nouveaux même s'ils traitent du même sujet ou semblent le faire.

Mais quiconque tente d'élucider en termes de théorie de la connaissance cette position courante sur le plan historiographique ou plutôt ce changement de position, se heurte bientôt à des difficultés. On l'accuse de subjectivisme, de relativisme, voire d'historicisme. Quels que soient par ailleurs les sens donnés au terme si galvaudé d'historicisme, il est certain qu'il vise ce changement de position que l'histoire impose par son déroulement à tous ceux qui y participent. Des expériences viennent s'ajouter aux précédentes, les anciennes se trouvent dépassées, de nouvelles attentes se dessinent : et déjà notre passé est assailli par des interrogations nouvelles qui exigent que l'on repense l'histoire, qu'on la considère d'un regard neuf et qu'on l'analyse autrement. La science historique d'aujourd'hui est donc placée sous le signe de deux exigences qui s'excluent mutuellement : celle de produire des énoncés vrais et, en même temps, celle d'admettre la relativité de ses propositions et d'en tenir compte»¹.

Toute expérience humaine et toute connaissance sont enracinées dans des situations, des événements décelables seulement à partir de leurs traces fixées par des représentations langagières dans le temps. La représentation du passé est une sélection de ce qui est jugé pertinent en fonction de ce qui paraît important aujourd'hui car on ne peut pas avoir directement accès à la réalité du passé. On peut seulement essayer de la saisir par les traces textuelles. C'est le cas de l'histoire des origines du christianisme, de ses rites et institutions. La trace est le lien qui relie le passé à un présent qui, par le travail de l'historien, reconfigure le temps passé par ses marques mémorielles.

¹ R. KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, 2000, p. 161-162.

I. LA THEMATIQUE DE LA MEMOIRE : RUPTURE ET CONTINUITE

Le rôle et la thématique de la *mémoire* dans l'histoire de la formation des rituels eucharistiques, construits selon la référence à Jésus considéré comme « le Christ », sont primordiaux. En Occident comme en Orient dans les cultures de tradition chrétienne, le christianisme est profondément associé à l'histoire car, « révélé » par les « actes » des hommes commémorant les « gestes » de Jésus « le Christ », il inscrit la foi dans l'histoire. A travers la « parole » prétendue « fondatrice » se dessine la place dominante du récit par le souvenir, la transmission-tradition, l'actualisation d'une *mémoire* : « faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24). Cependant la valeur même du souvenir est une catégorie de la « rupture », il se transmet en se transformant. Une tradition, écrivait Michel de Certeau en se référant à la théologie, se crée et se reçoit dans des pratiques communautaires de foi et de décisions qui ne perpétuent le passé qu'en s'écartant de lui pour le réinterpréter au présent. La chaîne de la tradition n'est qu'une suite de « ruptures instauratrices ». Selon lui, la tradition autant que la croyance – vecteurs importants dans la formation des rituels eucharistiques –, se construit à « coups » de « rupture instauratrice » par le mouvement de s'effacer dans la nouveauté du présent pour faire place à la radicale et perpétuelle nouveauté de l'événement originaire. Pour ce penseur, théologien et historien à la fois, parler de « rupture instauratrice » c'est qualifier le fondement du christianisme :

« De quelque manière qu'on le prenne, le christianisme implique une *relation à l'événement* qui l'a instauré – Jésus Christ. Il présente une série des figures sociales intellectuelles et historiques, toutes placées sous le double signe d'une *fidélité* et d'une *différence* par rapport à cet événement fondateur. (...) L'événement se déploie (il se vérifie) sur le mode de disparaître dans les différences qu'il rend possibles. Le rapport à "l'origine" est un progrès d'absence »¹.

L'articulation entre la rupture et la continuité dans l'histoire du christianisme est l'une des questions qui traverse l'œuvre entière de Michel de Certeau. En cherchant à rendre pensable le christianisme dans une société qui n'est plus religieuse il a souvent évoqué la parenté profonde qui existe, selon lui, entre l'histoire et la théologie, l'une et l'autre se rapportant à une origine manquante, bien que ce rapprochement ne puisse être qu'une

¹ M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, 1987, p. 209-210 et 214 pour cette citation et p. 183-226 pour le chapitre « La rupture instauratrice ». Sur la critique de sa pensée et de son œuvre on peut consulter « Autour de Michel de Certeau "Le marcheur blessé" », in *Recherches de science religieuse*, 91 (2003), fasc. 4, p. 493-610 ; la biographie de F. DOSSE, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, 2002 ; C. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA, M. TREBITSCH (dir.), *Michel de Certeau, les chemins d'histoire*, Paris, 2002.

analogie du fait de la présence de la foi dans la théologie. Comme le fait passé, donc l'« absent » de l'histoire, permet l'écriture de l'histoire, de même l'« absent » toujours manquant, le Dieu, Jésus définitivement disparu, permet l'écriture théologique, une écriture croyante, « une fable qui fait croire ». Michel de Certeau est souvent ironique à l'égard des exégètes qui essayent de restituer la vérité des faits et gestes de Jésus, la vérité de sa personne et de sa pensée, parce que le retour aux sources est fait d'illusions et de projections, l'origine ne pouvant être que présupposée, selon lui¹. L'événement de Jésus, l'événement de son dernier repas pris avec ses disciples, n'est devenu événement fondateur du christianisme que par l'acte de Jésus de s'absenter de l'histoire : « Un événement est impliqué partout, mais “saisi” nulle part. Jésus est l'Autre. Il est le disparu vivant (“vérifié”) dans son Eglise. Il ne peut être l'objet possédé. Sa présence a permis ce qui le suit, mais son effacement est la condition d'une objectivation plurielle (l'Eglise) qui lui laisse la position de sujet dans la mesure même où il est l'auteur, à la fois le “manquant” et la “permission” »².

A. Lectures historiques et théologiques des origines

Ces réflexions sont lourdes de signification pour la théologie mais l'auteur ne fait que mettre en évidence l'aspect proprement historique de l'événement fondateur comme origine perdue, comme effacement ou transformation des gestes de Jésus dans l'histoire par sa mort. La lecture des origines du christianisme, selon M. de Certeau, peut paraître intrigante et pour l'historien et pour le théologien, particulièrement si l'on tient compte des reproches qu'on lui a souvent faits concernant l'analyse qu'il propose de l'institution scientifique qu'il décrit à partir d'un modèle théologique³. Hervé Martin présentant l'« opération historiographique » montre cependant que certaines observations faites sur l'Eglise sont valables pour l'Université

¹ A ce propos on peut consulter l'analyse de J. MOINGT, « Une théologie de l'exil », in C. GEFFRE (éd.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, 1991, p. 131-156 ; P. LECRIVAIN, « Faire de l'histoire et de la théologie avec Michel de Certeau », in *Archives de Philosophie*, 63 (2000), p. 249-253.

² M. de CERTEAU, *op.cit.*, Paris, 1987, p.225. A ce thème, il a consacré son livre *L'absent de l'histoire*, Paris, 1973.

³ C'est une des questions expliquées par P. ROYANNAIS, « Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », in *Recherches de science religieuse*, 91 (2003), fasc. 4, p. 499-533 : « Dans l'analyse que Certeau propose des instances du sens dans la société contemporaine, il décrit l'institution scientifique à partir d'un modèle théologique. Tout a sens et rien de ce qui mérite qu'on s'y arrête n'échappe au discours. Tout est justifié, un peu comme dans une théodicée. De même qu'il y a des prêtres chargés de dire le dogme et de le garder dans son authenticité, de même il y a des experts qui *font croire*, ce qui, somme toute, n'est que construction à partir de procédures, objets formels et déterminations des conditions de falsification. L'autorité de l'expert fonctionne comme un magistère » (p. 506). Voir chap. 4, « Autorités chrétiennes et structures sociales », in M. de CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 77-115.

et inversement : « A l'Eglise défiante envers l'excès de la religion et incapable de se passer de garants, répond l'Université qui redoute l'excès de recherche et qui invoque rituellement les autorités consacrées »¹. Néanmoins sa pensée sur l'histoire et la théologie éclaire leur rapport conflictuel et en quelque sorte inévitable :

« Histoire et théologie : à prendre le problème sous la forme d'une confrontation immédiate entre ces deux termes, on supposerait l'existence de deux unités stables et continues. En réalité, chacune de ces disciplines désigne un pluriel (il y a *des* histoires comme il y a *des* théologies), et leurs relations synchroniques désignent des cohérences propres à chaque période. Il se pourrait donc que la différence entre ces combinaisons successives l'emporte sur celle qui, en chaque cas, distinguait d'un type d'histoire le type correspondant de théologie. Aujourd'hui il semble que l'histoire, "globale" ou non, prenne en grande partie la place qu'occupait autrefois la théologie et que celle-ci se trouve reportée vers une fonction plus "critique" ou plus "défensive"... L'histoire, au contraire, profite de son extension à tous les champs de l'enseignement ou de la recherche en sciences humaines ; mais elle se diversifie, se fragmente et se transforme du fait de croisements pluridisciplinaires. (...) Le rapport entre histoire et théologie est d'abord un problème interne à l'histoire. Quelle est la signification *historique* d'une doctrine dans l'ensemble d'un temps ? Selon quels critères la comprendre ? (...) Même en remontant sans cesse le courant jusqu'aux sources les plus primitives, en scrutant dans les systèmes historiques et linguistiques, l'expérience qu'ils cachent en se développant, l'historien ne saisit jamais l'origine mais seulement les stades successifs de sa perte »².

C'est un article qu'il a repris en le développant et modifiant d'abord en 1971 dans la revue *Esprit*, où il aborde la nécessité d'ouverture des études théologiques aux acquis épistémologiques des sciences humaines, puis en 1975 dans *L'écriture de l'histoire*³. Pour lui la théologie a pour but d'être l'interprétation cohérente d'une relation de différence et de fidélité à une histoire qui prend simultanément la forme présente d'un acte de foi et la forme passée d'origines dont le présent reçoit la possibilité, mais dont il se distingue. Il envisage l'histoire à partir de ses pratiques, donc du « faire de l'histoire », et de son discours pour y examiner les relations entre méthodes et sens, tout en reconnaissant que ses vues sur la pratique et le discours historique impliquent non seulement des modèles culturels issus du christianisme, mais également sa foi : « Je ne saurais dénier que j'investis ma foi dans l'analyse que je fais de l'histoire, ni "oublier" fictivement que je suis théologien. Loin de

¹ H. MARTIN, « A propos de l'«opération historiographique» », in C. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA, M. TREBITSCH (dir.), *Michel de Certeau, les chemins d'histoire*, Paris, 2002, p. 109.

² M. de CERTEAU, « Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens », in *Recherches de sciences religieuses*, 58 (1970), p. 481- 520, pour cette citation p.481-482.

³ M. de CERTEAU, « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », in *Esprit*, juin 1971, p. 1177-1214. Il écrit cet article après un refus de doctorat en théologie à l'Institut Catholique de Paris qui devait porter sur le rapport entre théologie et histoire. Sept décennies auparavant, dans le contexte de la crise moderniste, Alfred Loisy est destitué de sa fonction de professeur au même Institut pour avoir voulu « la réforme de l'enseignement biblique dans l'Eglise romaine », cf. G. MORDILAT, J. PRIEUR, *Alfred Loisy. L'Evangile et l'Eglise. Autour d'un petit livre. Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 2001.

vouloir cacher cette relation, le propos commun d'une rencontre entre théologiens et historiens est de la porter au jour, de la critiquer et, sans nul doute, de la réviser »¹. Il explique ainsi les problèmes épistémologiques de la manière dont les historiens traitent la théologie : « L'historien considère la théologie comme une idéologie religieuse qui fonctionne dans un ensemble plus vaste et supposé explicatif. Peut-il la réduire au résultat de cette opération ? Non sans doute. Mais comme objet de son travail, la théologie se présente à lui sous deux formalités également incertaines dans l'historiographie : c'est un fait religieux ; c'est un fait de doctrine »².

Bien qu'il soit à la fois théologien et historien, il est une figure surprenante dans le paysage intellectuel français et catholique de la deuxième moitié du XX^e siècle par son ouverture sur l'histoire, tout en assumant son engagement religieux et son appartenance institutionnelle à l'Eglise catholique. Par son œuvre il a contribué à faire sortir l'histoire du christianisme de l'étroitesse de l'histoire purement confessionnelle. Il traitait des faits de la vie de son Eglise avec le détachement d'un historien. Il discutait des questions doctrinales en les soumettant à l'âpre critique des rationalités modernes sans s'inquiéter de franchir les frontières de l'orthodoxie et sans souci de ménager les autorités du discours chrétien. Il était à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'institution, il parlait à la fois en théologien et en historien. Son œuvre a eu pour objet essentiel l'histoire du « parler de Dieu » dans le passé et dans le présent. En tant que représentant d'une institution religieuse et comme théologien il a beaucoup œuvré pour l'ouverture de la théologie aux résultats et aux pertinences de l'histoire et en général des sciences humaines³.

Cependant, cette démarche a impliqué pour lui un certain éloignement par rapport à l'institution à laquelle il appartenait, la « Compagnie de Jésus », car dès les années 1970, il commençait à être situé par certains de ses confrères dans les marges de la communauté dont il faisait partie. Mais c'est aussi l'époque où il a été appelé à contribuer à la redéfinition de ce qu'est la pratique historique⁴. Il n'a cessé de rappeler que « faire de l'histoire », c'est travailler un texte et le « lire » à l'aide de disciplines multiples. L'historiographie, signifiant, selon lui, « “histoire” et “écriture”, porte inscrit dans son nom propre le paradoxe de la mise en relation de deux termes antinomiques : le réel et le discours »⁵.

¹ M. de CERTEAU, « op. cit. », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 515.

² M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 35 (on utilise ici l'édition de poche publiée en 2002 par Gallimard).

³ Voir C. GEFFRE (éd.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, 1991.

⁴ F. DOSSE, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, 2002, p. 361-381 ; 485.

⁵ M. de CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1975, p. 11.

C'est dire combien le sujet l'intéressait et pourquoi, pour lui, « l'opération historiographique » a pour tâche de différencier « les permanences occultes et les ruptures instauratrices » que l'historien de formation classique enfermé dans des « cloisonnements socio-idéologiques » a tendance à « amalgamer » dans des « unités » ou « totalités » déterminées par des cohérences idéologiques¹. Pour cette réflexion il fait référence à Michel Foucault qui dans son *Archéologie du savoir*² parle souvent de « ruptures », de « seuils », de « limites », de « discontinuités », d'un « concept opératoire » qui éviterait la tentation idéologique d'écrire l'histoire globale, et qui permettrait de « penser la différence, de décrire des écarts et des dispersions » là où l'histoire des traditions ne montrait que de l'identique et du continu par peur de voir surgir l'« autre ». Michel de Certeau approuve cette méthode historiographique mais au lieu de « discontinuités » il choisit de parler d'un travail sur la limite, sur les différences et les écarts, les frontières et les marges qui rompent la continuité apparente d'une tradition idéologique³.

C'est la méthode qu'il suggère également à la théologie en soulignant que depuis les origines la foi fonctionne dans les communautés chrétiennes comme « une rupture sans cesse instauratrice », c'est-à-dire inventive de fondations et d'écarts, de pratiques et d'expériences, de langages et de sens toujours nouveaux qui ne cessent de réinterpréter dans le pluriel et le différent le rapport à l'événement fondateur, à Jésus, à l'« absent de l'histoire »⁴. Il y a donc forcément distance et tension entre le langage de la théologie fixé par la tradition – la littérature chrétienne ancienne est imprégnée de cette théologie – et l'expérience présente de l'historien, croyant ou non. Un des rôles de l'historien est précisément de favoriser ce que Michel de Certeau appelait dans *L'écriture de l'histoire* le « retour du refoulé » (p.10), c'est-à-dire de ce qui, à un moment donné est devenu impensable pour qu'une identité nouvelle devienne pensable. L'historien a donc la tâche difficile d'exercer sur le divers du passé « les pratiques de l'intelligibilité contemporaine », travail essentiel par lequel s'articule « le désir ambivalent de l'autre »⁵. Pour expliciter sa démarche d'historien et sa méthode, il ajoute dans *L'écriture de l'histoire* : « Que faire quand on est historien, sinon défier le hasard, poser des raisons, c'est-à-dire comprendre ? Mais comprendre n'est pas fuir dans l'idéologie, ni donner

¹ Pour les expressions mises entre guillemets voir p. 503 et 493 dans, M. de CERTEAU « op.cit », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970). Sur ce sujet dans la pensée de l'auteur on peut consulter également J. MOINGT, « Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent », in *Recherches de science religieuse*, 91 (2003), p. 577-587 ; *Id.*, « L'ailleurs de la théologie », in L. GIARD (éd.), *Le voyage mystique : Michel de Certeau*, Paris, 1988, p. 147-162.

² M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, p.15-24.

³ M. de CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1975, p. 47-53.

⁴ M. de CERTEAU, « op. cit. », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p.515-520.

⁵ M. de CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Paris, 1973, p. 176, 178.

un nom de nuit à ce qui reste caché. C'est avoir à trouver dans l'information historique elle-même ce qui la rendra possible » (p. 145). L'auteur était spécialement sensible au fait que le travail de l'historien est relatif à un lieu particulier d'énonciation et médiatisé par la technique qui en fait une pratique institutionnalisée, référentielle à une communauté des chercheurs. L'objectif de l'historien doit être de percevoir le passé dans le présent auquel il appartient : « Fondée sur la coupure entre un passé, qui est son objet, et un présent, qui est le lieu de sa pratique, l'histoire ne cesse de retrouver le présent dans son objet et le passé dans ses pratiques »¹.

B. L'opération historiographique : M. de Certeau et P. Ricoeur

Lorsqu'il définit l'« opération historiographique », Michel de Certeau l'articule autour de trois dimensions inséparables² :

1) Elle est le produit d'un *lieu social* dont elle émane, elle est conçue comme le produit d'un lieu institutionnel qui la surdétermine en tant que relation au « corps social » : « Est abstraite, en histoire, toute "doctrine" qui refoule son rapport à la société (...). Le discours "scientifique" qui ne parle pas de sa relation au "corps" social ne saurait articuler une pratique. Question centrale pour l'historien. Cette relation au corps social est précisément l'objet de l'histoire. Elle ne saurait être traitée sans mettre aussi en cause le discours historiographique lui-même » (p. 85).

2) « Faire de l'histoire » c'est une *pratique*, sa frontière se déplaçant constamment entre le donné et le créé, entre le document et sa construction, entre le supposé réel et les multiples façons de le dire. L'historien est celui qui doit maîtriser un certain nombre de techniques : l'épigraphie, la papyrologie, la paléographie, etc. « S'il est vrai que l'organisation de l'histoire est relative à un lieu et à un temps c'est d'abord par ses techniques de production » (p. 96).

3) L'histoire est une *écriture* qui peut avoir une fonction symbolisatrice permettant à une société de se donner un passé dans le langage : « L'écriture joue le rôle d'un rite d'enterrement ; elle exorcise la mort en l'introduisant dans le discours. D'autre part elle a une

¹ M. de CERTEAU, « op. cit. » in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 501.

² M. de CERTEAU, « L'opération historiographique », *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 77-142. Ce même texte avec un titre légèrement différent, « L'opération historique », ouvre le premier tome du recueil *Faire de l'histoire*, t. 1, *Nouveaux problèmes*, Paris, 1974, publié sous la direction de J. LE GOFF et P. NORA, p. 19-67.

fonction symbolisatrice. Elle permet à une société de se situer en se donnant dans le langage un passé, et elle ouvre ainsi au présent un espace propre » (p. 140).

Paul Ricoeur qui, selon François Dosse, n'a pas rencontré de son vivant Michel de Certeau sur le terrain de la réflexion sur l'histoire, reprend dans la partie épistémologique de son ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, l'opération historiographique dans sa structure triadique lorsqu'il définit ce qu'est l'épistémologie de l'histoire entre sa phénoménologie de la mémoire et son ontologie de la condition historique¹ :

« J'ai adopté l'expression d'opération historique ou mieux historiographique pour définir le champ parcouru par l'analyse épistémologique qui suit. Je la dois à Michel de Certeau. J'adopte en outre dans ses grandes lignes la structure triadique de l'essai de Michel de Certeau, quitte à lui donner sur des points importants des contenus différents »².

Il est en accord avec M. de Certeau sur la conception de l'historiographie : « Le dernier mot (...) d'orientation sera pour le terme d'historiographie. (...) Je l'emploie comme Certeau, pour désigner l'opération elle-même en quoi consiste la connaissance historique saisie à l'œuvre. (...) L'écriture, en effet, est le seuil de langage que la connaissance historique a toujours déjà franchi, en s'éloignant de la mémoire pour courir la triple aventure de l'archivation, de l'explication et de la représentation » (p. 171).

En effet, chez P. Ricoeur les trois dimensions recouvrent trois « phases » du travail de l'historien entremêlées les unes aux autres : une phase de mise en archive ou l'énumération de preuves documentaires dont le témoignage reste toujours indirect et conjectural ; une phase d'explication/compréhension qui vise à rendre compte des événements à l'aide des théories permettant de les relier par des rapports de cause à effet à travers des motifs sociaux, religieux ou politiques ; une dernière phase est la « représentation historique » ou la mise en forme littéraire. Cette dernière phase située « aux confins d'une ontologie de l'être historique » renvoie à la certitude de l'existence du passé :

« La représentation historique est bien une image présente d'une chose absente ; mais la chose absente se dédouble elle-même en disparition et existence au passé. Les choses passées sont abolies, mais nul ne peut faire qu'elles n'aient été. (...) Il n'est pas inacceptable de suggérer que l'"avoir été" constitue l'ultime référent visé à travers le "n'être plus". L'absence serait ainsi dédoublée entre l'absence comme visée par l'image présente et l'absence des choses passées en tant que révolues par rapport à leur "avoir été" » (p. 367).

¹ F. DOSSE, « La rencontre tardive entre Paul Ricoeur et Michel de Certeau », in C. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA, M. TREBITSCH (dir.), *Michel de Certeau, les chemins d'histoire*, Paris, 2002, p.159-175.

² P. RICOEUR, *La mémoire l'histoire l'oubli*, Paris, 2000, p. 169.

S'il y a des différences entre Michel de Certeau et Paul Ricoeur sur la manière de penser l'opération historiographique, elles dépendent beaucoup de l'engagement spécifique de chacun dans les champs de la recherche. Michel de Certeau se situe du côté du métier de l'historien, alors que Paul Ricoeur interroge la pratique historienne à partir de la philosophie. Ses trois tomes de *Temps et récit*¹ sont une très profonde réflexion sur le travail des historiens qu'il prolonge et complète dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*² où il s'interroge notamment sur la distinction entre la connaissance sûre et contrôlée que les historiens prétendent construire et sur les autres formes de la relation au passé représentées par le souvenir, la commémoration et la fiction. Un de ses importants questionnements porte sur la compréhension du travail des historiens dans ses différences et ses dépendances par rapport à la mémoire sur un double témoignage : celle de l'individu et celle de la communauté.

Paul Ricoeur distingue chaque « phase » de l'opération historiographique des procédures de la mémoire : le document du témoignage, la construction explicative de la reminiscence immédiate, la représentation du passé de sa reconnaissance. Pour les historiens la mémoire doit être un objet de l'enquête historique dont il s'agit d'analyser les contenus idéologiques, les modes de transmission, les lieux d'inscription, les usages religieux, sociaux et politiques. Histoire et mémoire ne sont pas identifiables : la première est inscrite dans l'ordre d'un savoir universellement acceptable, « scientifique » au sens de Michel de Certeau ; la mémoire est portée par les exigences existentielles de communautés pour qui la présence du passé dans le présent est un élément essentiel de la construction de leur être collectif. Comme celui qui se souvient, l'historien se tourne vers le passé mais non en puisant dans ses souvenirs mais en analysant méthodiquement les traces du passé à travers ces trois dimensions ou phases dont Michel de Certeau et Paul Ricoeur soulignent l'interaction.

La « mémoire » a toujours été une expression essentielle des célébrations eucharistiques d'un passé qui « a été » et dont les premières communautés chrétiennes ont retenu le souvenir comme source de leur être collectif. On reviendra sur ce point très important pour la liturgie eucharistique lors de la présentation des repas communautaires comme lieu de célébration de cette mémoire de la dernière Cène.

¹ P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, *L'intrigue et le récit historique* ; t. 2, *La configuration dans le récit et la fiction* ; t. 3, *Le temps raconté*, Paris, 1983-1985.

² Le tome 122 (2002) de la revue *Le Débat*, contient quatre articles consacrés à cet ouvrage de Paul Ricoeur : R. CHARTIER, « Le passé au présent », p. 4-11 ; A. ESCUDIER, « Entre épistémologie et ontologie de l'histoire », p. 12-23 ; P. NORA, « Pour une histoire au second degré », p. 24-31 et K. POMIAN, « Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire », p. 32-40.

II. HISTOIRE ET THEOLOGIE : UNE RENCONTRE POSSIBLE ?

Si l'histoire et la théologie sont différentes du point de vue épistémologique, ayant des méthodes de recherche distinctes, autonomes, l'une est bien souvent au cœur de l'autre. L'historien du phénomène religieux, qu'il travaille plutôt sur la culture, sur les mentalités ou plus précisément sur des pratiques rituelles ou qu'il tende vers des problèmes plus politiques, rencontre inévitablement dans son champ de recherche, à un moment ou à un autre, la théologie. L'examen d'une pensée théologique dominante à une période donnée peut permettre d'éclairer une époque, de saisir des comportements, de comprendre les orientations des croyants confrontés à tel ou tel problème dans le vécu social. Donc, il ne s'agit pas pour les historiens de se faire théologiens mais de recourir aux données théologiques, aux discours sur la foi dans leur diversité et dans leur évolution pour analyser, comprendre et expliquer.

Il est clair que du point de vue épistémologique une approche historique pour rendre compte d'une religion en général, ne peut pas s'appuyer sur des notions comme « révélation » ou « eucharistie » – pour ne faire référence qu'au judaïsme et au christianisme –, en tant que notions théologiques, car pour l'historien une société élabore son système religieux tout autant qu'elle élabore ses institutions politiques et juridiques, son système de production et d'échanges de biens, ses techniques et sa culture. Mais les notions de « révélation » et d'« eucharistie », doivent être prises en compte, dans la mesure où, pour les fidèles d'hier comme pour ceux d'aujourd'hui, elles sont chargées de sens théologique. Il serait réducteur d'analyser, par exemple, le judaïsme ou le christianisme dans leur seule dimension historique, sans s'occuper du fait que, pour les croyants, c'est « l'alliance conclue entre Iahvé et son peuple » ou la mort et la « résurrection de Jésus-Christ » commémorées dans la célébration de l'Eucharistie qui fondent véritablement leur foi et influencent leur comportement social. Mais il reste que l'étude historique du judaïsme ou du christianisme ne peut considérer « l'alliance » et la « résurrection » comme les fondements historiques de ces religions, bien que parler de christianisme par rapport au judaïsme, particulièrement pour les deux premiers siècles, c'est parler d'un mouvement religieux juif parmi d'autres.

Ce qui fait la difficulté de l'étude du christianisme et des religions en général par une approche historique, c'est que l'on doit traiter rationnellement des phénomènes religieux qui relèvent du domaine d'investigation historique, sans ignorer pour autant l'interprétation qu'en font les croyants. Pour cette recherche sur les origines liturgiques des repas eucharistiques chrétiens et leur enracinement social ce qui fait difficulté pour mener une réflexion historique

ce sont les documents dont on se sert qui peuvent être considérés avant tout comme un « produit » de la pensée théologique et d'une pratique liturgique, en l'occurrence le rite de l'Eucharistie.

Les études s'intéressant aux rapports entre une approche historique et théologique sur un sujet concernant la liturgie eucharistique qui touche par son objet d'étude et à l'histoire et à la théologie ne sont pas nombreuses, ce qui montre bien un certain cloisonnement des disciplines, la méconnaissance de la théologie par les historiens et le désintérêt de beaucoup de théologiens pour l'histoire. Pour cette recherche il ne s'agit pas de faire une analyse exhaustive de tout ce qui a été publié dans le domaine mais de signaler des auteurs et des titres qui posent le problème du rapport de la foi avec une démarche scientifique de manière originale, pour comprendre comment se situe aujourd'hui la discipline appelée « Histoire de l'Eglise » et la recherche sur la liturgie dans l'ensemble des sciences humaines.

Pour la théologie comme pour l'histoire, l'Eglise avec sa liturgie est insérée dans le temps et dans la société et non pas sans rapport à la foi. Pour les théologiens l'Eglise est divine mais elle est surtout humaine avec tout ce qui la relie à travers les êtres humains qui la composent au plan de la vie sociale, politique, économique, culturelle etc., dont les sciences humaines et tout particulièrement les sciences sociales rendent compte par tout un arsenal méthodologique auquel les théologiens et exégètes font régulièrement appel pour expliquer historiquement l'Eglise. Donc il ne pourrait y avoir une manière théologique et chrétienne de faire de l'histoire. En revanche c'est sur un seul et même sujet que se penchent et l'histoire et la théologie, à savoir le comportement humain.

L'histoire de la liturgie eucharistique est indissociable d'une pluralité des figures ecclésiastiques où s'opposent et se rejoignent des systèmes d'idées et des individus enracinés dans l'espace et le temps. Elle peut être une histoire de la société dans la mesure où le culte de l'Eglise a des racines dans la société car elle n'est pas en dehors du monde, bien qu'être enraciné ne signifie pas « représenter ». Mais parler d'histoire de l'Eglise et particulièrement de sa liturgie conduit surtout à parler de la théologie et des ses représentations et interprétations. Or pour être valable tout discours sur l'histoire doit être lui-même historique ainsi que « toute théorie de la connaissance, et, plus particulièrement, toute théorie de la connaissance historique, doit être une théorie historique au sens où il lui faut tenir compte des transformations de la connaissance elle-même au cours du temps »¹.

¹ K. POMIAN, « Le passé : de la foi à la connaissance », in *Le Débat*, 24 (1983), p. 151-168, pour cette citation p. 153.

Ni la théologie ni l'histoire ne conduisent l'une à l'autre et il ne s'agit pas de leur mise en rapport, mais de tenir compte, pour cette recherche, du fait que le support commun des documents littéraires témoignant des pratiques liturgiques des deux premiers siècles, offert en même temps au travail de l'historien et à celui du théologien, requiert une rencontre entre les deux disciplines de par la nature même de ces documents et en donne la possibilité : qu'il s'agisse des écrits canoniques ou apocryphes, tous sont issus des communautés chrétiennes de cette époque ; leurs auteurs n'avaient pas pour but de léguer une documentation de caractère historique, mais de témoigner de leur foi. Donc il ne s'agit pas de faire à la fois de l'histoire et de la théologie car les différences de méthodes sont trop grandes pour que ce soit réalisable, mais les historiens qui étudient l'histoire de la liturgie chrétienne doivent connaître la théologie pour comprendre les documents qu'ils souhaitent analyser. Pierre Gisel, théologien protestant, a écrit en 1982 les lignes suivantes dans un manuel de théologie : « La foi et la théologie chrétiennes ne sont pas leur propre origine. Elles renvoient à une expérience historique réglée et à ce dont cette expérience vit. Elles sont foncièrement précédées et seront donc, foncièrement, un geste de *tra-dition* »¹. Dix ans plus tard dans un autre manuel de théologie pour H.-I. Dalmais, théologien catholique : « la foi chrétienne est réponse à un Dieu qui s'adresse à l'homme au travers de son histoire »². Les deux théologiens évoquent l'histoire comme une condition nécessaire de la pensée théologique.

Les théologiens parlent d'histoire comme d'une nécessité dans leur discours, les historiens traitent la théologie historiquement. Au croisement de ces deux tendances se situent les problèmes d'interdisciplinarité et d'épistémologie historique qui débouche pour la liturgie sur le débat entre historiens de l'Eglise et historiens du christianisme. Les historiens de l'Eglise reçoivent leur objet de la théologie (ou du magistère dans le catholicisme et du consensus de fidèles dans le protestantisme), donc ne traceraient pas eux-mêmes la ligne entre ce qu'est l'Eglise et sa liturgie et accepteraient souvent une tâche apologétique et confessionnelle. En revanche, les historiens du christianisme tenteraient de ne laisser aucune autre discipline leur donner de cadre épistémologique ou la définition de leurs objectifs. Leurs recherches s'ouvriraient davantage sur le christianisme dans toute sa diversité. Ils

¹ P. GISEL, « Vérité et tradition historique », in B. LAURET, F. REFOULE (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, Paris, 1982, p. 145.

² H.-I. DALMAIS, « Les lieux de la tradition », chap. 1, in J. DORE (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*, t. III, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1992, p.12.

s'inscriraient ainsi dans le cadre méthodologique de l'histoire des religions ou des sciences religieuses, en refusant toute approche confessionnelle¹.

III. THEOLOGIE DE L'HISTOIRE : LA QUESTION DU SENS

Cependant, comment pourrait-on situer l'œuvre historique d'Henri-Irénée Marrou ouvertement catholique et professeur titulaire d'histoire du christianisme ancien à la Sorbonne à partir de 1945 où il y est resté jusqu'à sa retraite en 1975². Son itinéraire scientifique est celui d'un historien engagé, d'un chrétien historien, passionné par son temps et par l'histoire d'une période, longtemps qualifiée de « Bas-Empire » ou de « décadence romaine »³. Son œuvre est jalonnée par une abondante production scientifique en divers domaines : études augustiniennes, littérature grecque chrétienne, littérature latine chrétienne, archéologie romaine, épigraphie, histoire de l'éducation et de la culture, musicologie et méthodologie historique⁴. Son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, est l'ouvrage dans lequel en historien du christianisme antique il étudie l'antiquité païenne au sein de laquelle le christianisme s'est développé et montre comment l'interaction de la culture païenne et du christianisme fait naître une nouvelle culture, *doctrina christiana*, dont la rhétorique d'Augustin récupère les éléments pour exprimer la foi. *Saint Augustin et la fin de la culture*

¹ Cette problématique est exposée par quelques auteurs comme E. FOUILLOUX, *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, 1993 ; H. BOST, *Théologie et histoire, au croisement des discours*, Paris, Genève, 1999 ; Y. KRUMENACKER, *Histoire de l'Eglise et théologie*, Lyon, 1996 ; J.-D. DURAND (dir.), *Histoire et théologie*, Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1994. Ce questionnement a également débouché, par exemple en France, sur l'imposante synthèse d'*Histoire du christianisme*, ouvrage publié en 14 volumes sous la direction de J.-M. MAYEUR, C. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD.

² P. RICHE, *Henri-Irénée Marrou historien engagé*, Paris, 2003.

³ Le passage, en France, des expressions dépréciatives de « décadence romaine » et de « Bas Empire » à celle d'« Antiquité tardive » est largement dû à son travail d'historien. H. INGLEBERT, «Peter Brown, "une histoire de chair et de sang"», in *Les historiens*, Paris, 2003, p. 336-350, remarque que l'idée de décadence romaine pour qualifier la fin de l'Antiquité à partir du III^e siècle remonte au XV^e siècle lorsque apparaissent des termes comme « renaissance », « Moyen Age », « gothique ». Elle était déjà combattue aux XVI^e-XVII^e siècles par des historiens du droit comme Godefroy et de l'Eglise comme Lenain de Tillemont qui se sont appliqués à démontrer la créativité de l'Antiquité dans leurs domaines. Ce sont des idées qui ont eu une grande influence sur l'œuvre de Peter Brown. H.-I. Marrou n'est pas nommé dans ce livre collectif qui présente les historiens les plus marquants du XIX^e et du XX^e siècle.

⁴ On peut dénombrer plus de quinze livres, tous volumineux, et plus de 200 articles de revues ou contributions à des ouvrages collectifs, souvent substantiels, qu'il signait quelquefois du pseudonyme Henri Davenson, notamment les publications concernant la musique, la politique ou la culture. La liste de tous ses écrits se trouve dans *Crise de notre temps et réflexion chrétienne de 1930 à 1975*, Paris, 1978 et *Patristique et humanisme. Mélanges*, Paris, 1976.

antique, sa thèse soutenue à la Sorbonne en 1938 et augmentée par la suite d'une *Retractatio* datant de 1949, avait marqué une rupture : il avait bousculé les idées reçues en montrant l'importance culturelle de la période patristique située dans une Antiquité tardive mieux connue.

Mais tout particulièrement son approche épistémologique de l'histoire publiée en 1954, *De la connaissance historique*, a marqué toute une génération d'historiens, comme ses interrogations sur la théologie de l'histoire, qui ont abouti en 1968 à l'ouvrage du même titre, ont marqué toute une génération de théologiens historiens¹. *De la connaissance historique* est la deuxième tentative après celle de Raymond Aron² d'introduire dans la pensée française une philosophie critique de l'histoire qui, en s'opposant aux approches positivistes et scientistes souligne que « l'histoire est inséparable de l'historien » et insiste sur l'inclusion de celui-ci et de son œuvre dans la culture de son temps, exigence formulée aussi par M. de Certeau. Pour H.-I. Marrou :

« La philosophie critique de l'histoire se ramène finalement à la mise en évidence du rôle décisif que joue, dans l'élaboration de la connaissance historique, l'intervention active de l'historien, de sa pensée, de sa personnalité, (...) l'histoire *est* la relation, la conjonction établie par l'initiative de l'historien entre deux plans d'humanité, le passé vécu par les hommes d'autrefois, le présent où se développe l'effort de récupération de ce passé »³.

L'impact de ce livre épistémologique a été d'autant plus grand que, à la différence de la thèse de Raymond Aron, il procédait non de raisonnements philosophiques abstraits mais de sa propre pratique d'historien, d'archéologue, d'épigraphiste et de ses réflexions sur le temps de l'histoire consignées plus tard dans la *Théologie de l'histoire*. Paul Ricoeur, analysant les aspects épistémologique et pratique de l'histoire dans *Histoire et vérité* s'appuyant d'un côté sur les deux ouvrages de R. Aron et H.-I. Marrou et de l'autre sur les historiens de l'école des *Annales*, explicite cette question sur l'objectivité des faits et de la subjectivité de l'historien en soulignant que celle-ci ne se réduit pas à un risque de déformation mais constitue un élément essentiel de l'effort pour dégager le sens de ce qui

¹ H.-I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968. Pour souligner la valeur de son œuvre historique dans le domaine de l'histoire du christianisme on pourrait encore rappeler sa collaboration à la collection des Sources Chrétiennes, son édition de l'*Epître à Diognète* et son annotation du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, ainsi que les multiples contributions sous diverses formes et à d'importantes œuvres collectives, soit en y participant, en tant que collaborateur, comme il l'a fait pour la *Bible de Jérusalem*, ou parachevant des entreprises comme le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, soit en introduisant à des précieux instruments de travail comme l'*Atlas de l'Antiquité chrétienne* ou la *Concordance de la Bible*.

² R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1938 dont H.-I. Marrou a d'ailleurs rendu compte dans « Tristesse de l'historien », *Esprit*, 7 (1939), p. 11-47 et repris dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 45 (1995), p. 109-131.

³ H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1954, p. 35 et 46.

s'est produit. Il montre que la pratique historienne est une pratique en tension constante entre une objectivité à jamais incomplète et la subjectivité d'un regard méthodique :

« ... nous attendons de l'*historien* une certaine qualité de *subjectivité*, non pas une subjectivité quelconque, mais une subjectivité qui soit précisément appropriée à l'objectivité qui convient à l'histoire. Il s'agit donc d'une subjectivité *impliquée*, impliquée par l'objectivité attendue. Nous présentons par conséquent qu'il y a une bonne et une mauvaise subjectivité et nous attendons un départage de la bonne et de la mauvaise subjectivité, par l'exercice même du métier d'historien »¹.

Sa démonstration s'étaye sur les règles qui régissent le métier d'historien et s'appuie pour l'essentiel sur la définition que donne Marc Bloch :

« Le philosophe n'a pas ici de leçons à donner à l'historien ; c'est toujours l'exercice même d'un métier scientifique qui instruit le philosophe. Il nous faut donc écouter d'abord l'historien quant il réfléchit sur son métier, car c'est celui-ci qui est la mesure de l'objectivité qui convient à l'histoire, comme aussi c'est ce métier qui est la mesure de la bonne et de la mauvaise subjectivité que cette objectivité implique. "Métier d'historien" : tout le monde sait que ce titre est celui que Marc Bloch adjoignit à son *Apologie pour l'histoire*. Ce livre, hélas inachevé, contient néanmoins tout ce qu'il faut pour poser les premières assises de notre réflexion. Les titres des chapitres de méthode – observation historique, – critique, – analyse historique – ne nous laissent pas d'hésitation : ils marquent les étapes d'une objectivité qui se fait »².

Mais « le modèle de Marrou est celui d'un chrétien historien, dont la réflexion épistémologique et la pratique historiographique sont un témoignage d'une recherche spirituelle autant qu'intellectuelle »³. Cette ambivalence d'être en même temps historien de métier et ouvertement croyant ne peut que poser la question de la relation qui peut exister entre la foi, l'engagement religieux et la démarche scientifique qui est contraire à la foi. Tout particulièrement, sa pensée d'une théologie de l'histoire implique que l'on cherche dans la foi la réponse à la question du sens de l'histoire. D'ailleurs il s'explique ainsi dans l'introduction à sa *Théologie de l'histoire* :

« ...il ne s'agira plus ici de l'histoire de l'historien, de l'histoire comme science - définie, elle, comme le passé humain dans la mesure où un traitement approprié des documents retrouvés permet de le connaître -, mais bien du problème que pose à notre conscience l'histoire réellement vécue par l'humanité à travers la totalité de la durée et à laquelle chacun de nous se trouve intimement associé par le caractère lui-même historique de sa propre existence. C'est pour tout dire en un mot, le problème du 'sens de l'histoire'. Oui,

¹ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, 1967³, p. 28.

² P. RICOEUR, *op. cit.*, Paris, 1967³, p. 29.

³ O. PASQUATO, « Les caractères originaux de l'historiographie religieuse de Marrou », in Y.M. HILAIRE (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Villeneuve-d'Ascq, 1999, p. 135-136.

quel est le sens de cette longue marche à travers la temporalité – j’avais d’abord écrit : de ce lent pèlerinage, mais je ne veux pas m’imposer à mon lecteur dès cette première page ce vocabulaire trop augustinien –, de cette succession d’empires, pour parler comme les Anciens, de civilisations, comme nous disons maintenant, de cultures »¹.

Plus tard, dans la notice qu’il a rédigée pour l’*Encyclopaedia Universalis* il donne cette définition de la théologie de l’histoire :

« Aspect très représentatif de la pensée chrétienne de notre temps, la théologie de l’histoire s’efforce d’inventorier et de systématiser ce que la révélation et la foi apportent au croyant de lumière sur le problème du ‘sens de l’histoire’, de la marche à travers le temps de l’humanité pensée dans son ensemble. Elle s’est posée en s’opposant aux diverses philosophies de l’histoire qui ont été formulées en Occident depuis la fin du XVIII^e siècle et qui, elles-mêmes, s’étaient développées en réaction contre une interprétation abâtardie et maladroite de la doctrine chrétienne. (...) La notion de théologie de l’histoire ne s’est véritablement généralisée qu’après la Seconde Guerre mondiale : elle est devenue d’un usage familier et constitue l’objet de méditations soutenues de la part de beaucoup de penseurs chrétiens, à quelque confession ou tendance qu’ils appartiennent – orthodoxes, catholiques, anglicans, luthériens, réformés ou libéraux. Cet effort, qui est en fait une redécouverte, s’explique par plusieurs causes : le besoin de répondre à l’angoisse issue des bouleversements de la civilisation occidentale et à la crise issue des deux guerres mondiales, l’usure et la mise en question de l’idéologie du progrès sur laquelle avait misé l’Europe de l’ère libérale, la conscience aiguë d’une historicité fondamentale de la condition humaine (l’influence du premier Heidegger, directe ou médiate, ne saurait être minimisée), la nécessité enfin d’opposer une solution chrétienne aux problèmes que cherchaient à résoudre les philosophies historicistes qui ont si profondément modelé la culture et la mentalité communes de notre époque, de Hegel et Marx à Benedetto Croce »².

Inspiré par Augustin, mais vivant dans son siècle, H.-I. Marrou a développé et élaboré sa réflexion sur l’histoire et la théologie de l’histoire et a parlé de sa foi sans complexe à l’égard des défenseurs d’une pensée fidèle à l’Université dans un fort contexte de laïcité³. Au plan idéologique, on pourrait même considérer que le chrétien Marrou est chronologiquement antérieur à l’historien Marrou. Il n’acceptait pas que l’historien soit traité comme un pur technicien allergique à toute conviction personnelle forte que ce soit politique ou religieuse. En 1949 il écrit à ce sujet dans la *Retractatio* de sa thèse : « Conscient de m’avancer sur un champ de bataille, j’avais naïvement cherché à me tenir hors de portée : solution timide et illusoire. Il n’est pas facile, il n’est pas possible de “n’être qu’un historien” »⁴.

Son livre *Théologie de l’histoire* peut être considéré comme une sorte de bilan de vie écrit pour mesurer le chemin parcouru et dire clairement ce que son auteur a cru. Il s’est

¹ H.-I. MARROU, *op. cit.*, Paris, 1968, p. 15.

² Extrait du DVD *Encyclopaedia Universalis*, version 11 (2006).

³ H.-I. Marrou peut être considéré comme un des premiers universitaires à avoir introduit les auteurs chrétiens de l’Antiquité dans l’Université française.

⁴ H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*, Paris, 1949, p. 638-639.

donné pour tâche de dénoncer les illusions du progrès de l'historicisme et particulièrement de la notion de « philosophie de l'histoire » ainsi que de confesser sa foi comme croyant. Les deux questions centrales de cet ouvrage seraient : Qu'est-ce que l'expérience historique, avec ses échecs, ses retours en arrière, sa profonde et permanente « ambivalence » ? Mais aussi qu'est-ce que l'expérience de l'historien chrétien réfléchissant à sa condition ? Ces deux questions n'en forment d'ailleurs qu'une seule tant il est vrai que réfléchir sur le sens de l'histoire c'est en même temps se pencher sur le sens du métier d'historien. Métier d'historien que H.-I. Marrou connaît bien et dont il connaît les exigences. Alors que dans *De la connaissance historique* il propose une critique au sens kantien de l'exercice de la raison « historienne », il fait de la *Théologie de l'histoire* une méditation existentielle confessant la finalité dernière d'une telle connaissance historique¹. Si par une philosophie de l'histoire² il réfléchit sur l'histoire universelle, sa théologie de l'histoire d'inspiration augustinienne a pour cadre le christianisme, plus précisément l'Eglise catholique et l'histoire ecclésiastique et le but est de découvrir le sens de l'histoire : « L'homme chrétien par la foi sait que l'histoire a un sens et quel est ce sens, mais il n'est pas doté d'un moyen sûr d'écrire dès maintenant cette histoire, qui n'est perceptible pleinement que du côté de l'Eternel »³.

A côté de l'approche de H.-I. Marrou sur la théologie de l'histoire on pourrait ajouter celle de Jean Daniélou, théologien et historien engagé aussi, *Essai sur le mystère de l'histoire*⁴, auteur dont on connaît l'intérêt porté aux origines du christianisme, à la connaissance du judéo-christianisme notamment et son apport considérable à l'édition des textes patristiques dans la collection « Sources chrétiennes ». Tous les deux parlent en croyants du « mystère de l'histoire »⁵ pour signaler non pas que le chrétien ignore où elle va mais que l'historien ne peut marquer les étapes de son itinéraire. Pour Jean Daniélou aussi

¹ Sur la vie et l'œuvre de H.-I. Marrou on peut consulter la biographie de P. RICHE, *op. cit.*, Paris, 2003 ; J.-R. PALANQUE, « Notice sur la vie et les travaux de Henri-Irénée Marrou », in *Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, Avril-juin, 1978, p. 401-419 ; J. LALOY, « Hommage à Henri Marrou », in *Les quatre fleuves*, 8 (1978), p. 113-117 ; C. PIETRI, « Henri Marrou : un chrétien et l'histoire », in *Les quatre fleuves*, 8 (1978), p. 118-128 ; Y.M. HILAIRE (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Villeneuve-d'Ascq, 1999 ; sur la théologie de l'histoire voir aussi E. CASTELLI, *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 1971.

² Sur les philosophies de l'histoire G. BOURDE, H. MARTIN, *op. cit.*, Paris, 1997², p. 101-126. A la p. 102 ils montrent que « La pensée théologique – qui postule un sens à l'histoire – prend naissance dans un texte de Platon : le *Phédon*. Dans son dialogue, Platon fait énoncer par Socrate les propositions suivantes : a) il y a de l'ordre dans l'univers ; b) tout est ordonné en vue du meilleur résultat ; c) une intelligence ordonnatrice applique au monde cette conception ; d) le meilleur se situe au niveau intellectuel et non matériel ; e) il existe un Vrai, un Bien, un Beau en soi ».

³ H.-I. MARROU, *op. cit.*, Paris, 1968, p. 36.

⁴ J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953¹, 1982.

⁵ H.-I. MARROU, *op. cit.*, Paris, 1968, p. 15 ; 95.

« la signification dernière de l'histoire est objet de foi théologique et non d'expérience empirique »¹. H. Gouhier présentant la conception de la théologie de l'histoire chez H.-I. Marrou et J. Daniélou pense que la « théologie de l'histoire » chez ces deux auteurs désigne « l'histoire vue de Dieu. Il ne s'agit donc pas de notre histoire-connaissance, qui est l'histoire vue de l'homme, mais de ce que nous avons appelé l'histoire-réalité. Autrement dit, en Dieu, au point de vue de Dieu, histoire-réalité et histoire-connaissance coïncident »². Avec Jacques Bouveresse on pourrait penser que dans ce cas, le but de l'histoire théologique serait de faire de l'histoire humaine « un divertissement que Dieu se donne à lui-même »³. Ce qui confirmerait la pensée de O. Cullmann puisque dans *Le salut dans l'histoire* il affirme : « La Bible donne la grille qui nous permet de déchiffrer notre temps et de découvrir, sinon dans le détail du moins dans les grandes lignes, le cours que Dieu choisit pour son histoire »⁴, sans doute par des « voies impénétrables ».

La « pertinence théologique de l'histoire » est également le thème principal de la réflexion de Pierre Gisel pour qui la théologie de l'histoire apparaît comme une nécessité de la connaissance de l'histoire des systèmes socioculturels avec lesquels elle est obligatoirement en relation⁵. Comme champ de savoir, pour rendre compte de la foi ou du « croire », l'histoire doit se référer aux médiations, tels les institutions, les symboles, le langage, etc. Une des médiations sur la foi est la théologie parce que « le corps de croyances apparaît premier : comme donné social, culturel et symbolique » et la foi naît « au sein de certaines formes de savoirs et, surtout, requiert de passer par un savoir ou un ordre de raisons qu'il se donne et qui le marque : un ordre où se noue l'identité du sujet croyant et dont on peut répondre dans un discours adressé à tous, face au monde »⁶.

¹ J. DANIELOU, *op. cit.*, Paris, 1953¹, 1982, p. 104.

² H. GOUHIER, « Quelques présupposés critiques d'une théologie de l'histoire », in E. CASTELLI, *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Actes du Colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 1971, p. 23. Dans l'introduction à son article, H. Gouhier s'explique sur ce qu'il appelle « histoire-réalité » et « histoire-connaissance » s'inspirant de la pensée sur la philosophie de l'histoire de R. Aron : « Les mots "histoire" et "historique" mêlent plusieurs sens. 1) "Histoire" désigne une réalité : en ce sens, l'histoire de Napoléon Ier ou l'histoire de la guerre mondiale renvoie à ce qui s'est passé à une certaine époque, à ce morceau de devenir qu'est la vie d'un homme ou la vie de groupes humains déterminés. 2) "Histoire" désigne aussi la connaissance de cette même réalité : en ce sens l'histoire de Napoléon Ier et l'histoire de la dernière guerre mondiale renvoient à ce qu'ont écrit les historiens sur ces deux sujets », p. 21.

³ J. BOUVERESSE, « Savoir absolu et théologie de l'histoire », in *Recherches et débats*, 47 (1964), p.166-177, numéro consacré à *L'histoire et l'historien*.

⁴ O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, p. 297.

⁵ P. GISEL, *Vérité et histoire, la théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann, Paris, Genève, 1983² ; *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, 1990.

⁶ P. GISEL, *op. cit.*, Paris, 1990, p. 163.

Par conséquent l'histoire serait limitée dans l'étude de la foi et de ses manifestations sans l'apport de la théologie puisque « la théologie est riche d'un savoir touchant les registres de l'expression humaine et du déploiement des pratiques. Elle peut déduire les récurrences et construire des typologies. Elle peut faire état, pour le moins, d'une expérience historique large, qui a traversé des cultures dont les différences sont non négligeables. Elle peut dès lors apporter en ces matières sa note propre, à partager avec d'autres, en dialogue interdisciplinaire »¹, en admettant qu'elle soit exclusivement considérée comme une *science* critique du « croire »². Dans ce cas le théologien aurait alors pour tâche première la régulation du discours sur la foi dans le groupe social qui se réclame d'une foi chrétienne et la théologie aurait un rôle important à jouer dans la société en bonne entente avec les autres sciences humaines. La question du statut épistémologique de la théologie et du statut des théologiens comme acteurs sociaux ne peut être abordée que si les théologiens sont acceptés en tant que membres d'une communauté de recherche scientifique au même titre que les divers spécialistes en sciences humaines. Mais comment seraient-ils situés dans un contexte non-confessionnel social et institutionnel de la recherche alors que « la théologie est également porteuse – et même par excellence – d'une interrogation relative à l'absolu. Elle l'est congénitalement. Comment pourrait-elle d'ailleurs ne pas y être conduite, alors même que toute son expérience – en sa figure chrétienne en tout cas – vit d'être provoquée par des changements historiques de la confession croyante, de modifications au niveau de système de représentations et des valeurs ? »³. On reste encore dans une interrogation aporétique de l'histoire et de la théologie dans leur rapport à la dimension du « croire » qui conduirait l'une et l'autre discipline à une légitimité qui renvoie à cette limite mais qui les situe dans un contexte d'historiographie théologique et ecclésiastique puisque leur but serait de déchiffrer le sens caché que Dieu a assigné à l'histoire.

Pour H. Bost, les diverses théologies de l'histoire sont à repenser selon une typologie composée de trois figures emblématiques : la *Providence* qui conduit invisiblement l'histoire vers sa fin aussi bien chez Calvin que chez Bossuet ; le *Royaume* qui se retrouve notamment

¹ P. GISEL, *op. cit.*, Paris, 1990, p. 175-176.

² P. GENDRON, « La théologie comme science et la vocation de savant d'après Max Weber », in *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 215-231 montre que « la science est une activité qui a pour but l'acquisition des connaissances. Cette activité suppose un certain nombre de conditions : elle est rendue possible par l'existence de trois types d'éléments au moins : des intellectuels, des instruments et des institutions », p. 215. J. LADRIERE, « Sens et science », in *Laval théologique et philosophique*, 52 (1996), p. 281-299, propose de considérer « la science elle-même comme un fait historico-culturel et s'interroger sur le sens que peut avoir ce fait du point de vue historique », p. 281-282. Dans ce cas la théologie pourrait être considérée comme une « science humaine ».

³ P. GISEL, *op. cit.*, Paris, 1990, p. 176.

dans les discours millénaristes qui tendent à une rupture avec l'histoire du monde ; la *Croix* qui renonce à connaître le sens de l'histoire mais qui incite à l'espérance même s'il faut demeurer dans l'ignorance¹. L'auteur adhère d'une manière croyante à ce troisième type illustré à travers Luther² et propose une pratique de l'histoire sans l'hypothèse du sens de l'histoire qui convient mieux à l'historicité de l'existence humaine, étant en accord avec un article de Pierre Bühler, « Le sens de l'histoire comme problème de la théologie systématique ». Cet article commence par une citation de la *Critique de la raison pure* qui constitue la ligne directrice de l'enquête de P. Bühler :

« La raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre parce qu'elles dépassent le pouvoir de la raison humaine »³.

Il divise sa recherche en quatre parties dans lesquelles il étudie d'abord l'idée du sens de l'histoire du point de vue théologique et philosophique, présente une critique philosophique de la théorie du sens de l'histoire pour expliquer ensuite « l'avènement du Christ » comme « instant dans l'histoire ». Il termine par une considération de *l'histoire sans l'hypothèque du sens de l'histoire* dont la conclusion serait que le théologien doit renoncer à fournir la clé du sens de l'histoire et se concentrer seulement sur la compréhension de l'Eglise qui s'exprime dans la relation entre « l'institution et l'événement », considération dans laquelle l'auteur s'exprime à partir de sa foi :

« L'institution doit être tout entière au service de l'événement. C'est ce qu'exprime la tâche assignée à l'Eglise dans la tradition protestante : la prédication de la parole et l'administration de sacrements. Mais ce service présuppose que l'institution accepte pleinement que l'événement de Dieu lui demeure extérieur et qu'elle se laisse constamment ébranler par lui. Ce n'est là rien d'autre que l'idée de l'Eglise *semper reformanda*, de l'Eglise qu'il faut constamment réformer. La tentation historiciste, par contre, consiste par amour pour l'Eglise, à intégrer l'événement dans l'institution, en réduisant la différence entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible, que ce soit par la sacralisation de l'institution ou la monopolisation de l'événement, par l'instauration d'une discipline ecclésiastique ou des communautés de premières classes »⁴.

¹ H. BOST, *Théologie et histoire, au croisement des discours*, Paris, Genève, 1999, p. 100. Le chapitre IV et V sont consacrés à cette typologie.

² « Optant personnellement pour une *théologie de l'histoire de type Croix* (...), j'entends assumer, par ce choix, la dimension tragique de l'histoire humaine, mais non pas l'y réduire... », H. BOST, *op. cit.*, Paris, Genève, 1999, p. 98.

³ P. BÜHLER, « Le sens de l'histoire comme problème de la théologie systématique », in *Revue de théologie et de philosophie*, 116 (1984), p. 309. Il donne la citation d'après E. KANT, *Critique de la raison pure*, (trad. par A. TREMESAYGUES et B. PACAUD), Paris, 1975⁸, p. 5.

⁴ P. BÜHLER, « op. cit. », in *Revue de théologie et de philosophie*, 116 (1984), p. 317.

Pour éclaircir la question du sens de l'histoire et des relations entre théologie et histoire ou théologie et sciences humaines on fait souvent appel aux « élucidations philosophiques »¹, notamment à l'œuvre de Paul Ricoeur, qui portent généralement sur le statut de la théologie dans la modernité et la lecture interprétative qu'elle fait des textes bibliques². La question récurrente à laquelle les épistémologues s'efforcent de répondre est de savoir comment résoudre la distance culturelle et historique entre l'interprète, en l'occurrence le théologien, et le texte biblique tout en conservant la cohérence entre le langage premier de la foi et le discours second de la théologie qui le prolonge, en sachant que ce discours théologique doit être « traduit » dans les langues de la modernité³.

Dans l'introduction à sa réflexion sur « Le christianisme et le sens de l'histoire » P. Ricoeur explique :

« Il serait prétentieux d'apporter actuellement une réponse totale au problème du sens de l'histoire ; il y faudrait une compétence d'historien, de sociologue et de théologien. Cette étude a pour but de débloquer le problème, en montrant qu'il y a plusieurs niveaux de lecture de l'histoire ; par conséquent il y a peut-être aussi plusieurs réponses étagées à cette question du sens de l'histoire : une lecture chrétienne du mystère de l'histoire est peut-être appelée à reprendre en quelque sorte en sous-œuvre d'autres lectures qui demeurent vraies à leur échelle. Le type même du faux problème qui s'offre à nous au départ est le conflit entre l'eschatologie chrétienne et la notion de progrès. La polémique religieuse s'est trop souvent égarée dans cette impasse : certes, il est exact que ce thème du progrès spontané et continu de l'humanité est issu d'une laïcisation et, en somme, d'une dégradation rationaliste de l'eschatologie chrétienne ; rien n'est plus trompeur pourtant que cette opposition progrès-espérance ou progrès-mystère. En montrant que l'histoire se prête à plusieurs niveaux de lecture, on vérifiera que progrès et mystère ne s'affrontent pas au même niveau »⁴.

Il n'entend pas donner une réponse définitive à la question du sens de l'histoire, il la laisse à l'état de question et la problématise selon trois manières de compréhension, le progrès, l'ambiguïté et l'espérance, montrant que :

¹ P. VALLIN, « Discours théologique et pratiques historiennes », in J.-D. DURAND (dir.), *Histoire et théologie*, Actes de la journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1994, p. 37-48 ; H. BOST, *op. cit.*, Paris, Genève, 1999, p.115-117.

² Les recherches philosophiques sur le langage et les théories de l'interprétation, ont introduit la notion d'*herméneutique*, située entre explication et compréhension des textes, le plus souvent présentées comme deux alternatives exclusives. Sur la notion d'herméneutique dans l'œuvre de Paul Ricoeur voir J. GREISCH, R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, 1991.

³ A. FORTIN-MEMKEVIK, « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », in *Laval théologique et philosophique*, 52 (1996), p. 327-338, montre à travers la sémiotique que la signification est un processus qui naît dans l'acte de lecture. Selon le même auteur dans « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie », in *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 223-231, deux courants dominants, l'herméneutique et la narratologie, portent un regard critique sur la spécificité de la tâche de la théologie dans la modernité.

⁴ P. RICOEUR, « Le christianisme et le sens de l'histoire », in *Histoire et vérité*, Paris, 1967³, p. 93.

« La foi dans un sens, mais dans un sens caché de l'histoire, est donc à la fois le *courage* de croire à une signification profonde de l'histoire la plus tragique et donc une humeur de confiance et d'abandon au cœur même de la lutte – et un certain refus du système et du fanatisme, un sens de l'*ouvert*. Mais en retour il est essentiel que l'espérance reste toujours en prise avec l'aspect dramatique, inquiétant, de l'histoire. C'est précisément quand l'espérance n'est plus le sens caché d'un non-sens apparent, quand elle s'est déliée de toute ambiguïté, qu'elle retombe au progrès rationnel et rassurant, qu'elle vise à l'abstraction morte ; c'est pourquoi il est nécessaire de rester attentif à ce plan existentiel de l'ambiguïté historique, entre le plan rationnel du progrès et le plan surrationnel de l'espérance »¹.

Pour P. Ricoeur il y a plusieurs niveaux de lecture de l'histoire. La question du sens se situe entre l'eschatologie chrétienne et la notion laïque de progrès liée à l'accumulation des acquis, qu'il s'agisse du progrès du savoir dans la mesure où il est stocké, partagé, étant utilisé par toute pensée nouvelle ou du progrès technique, celui des œuvres produites par l'outillage, alors que l'histoire des chrétiens est différente puisqu'elle se présente à travers la Révélation et la foi chrétienne tournée vers l'espérance et le salut. En reprenant la réflexion sur la question du sens de l'histoire dans *Temps et récit*, il présente le *récit historique* comme un travail de composition qui fait émerger du *sens*², ce qui sous-entend à la fois les constructions historiques et théologiques :

« “L'écriture de l'histoire”, pour reprendre un titre de Michel de Certeau, n'est pas extérieure à la conception et à la composition de l'histoire ; elle ne constitue pas une opération secondaire, relevant de la seule rhétorique de la communication, et qu'on pourrait négliger comme étant d'ordre simplement rédactionnel. Elle est constitutive du mode historique de compréhension. L'histoire est intrinsèquement historio-graphie, ou, pour le dire d'une façon délibérément provocante, un artifice littéraire »³.

Dans ce cas, la question du sens ne concerne pas le sens de l'histoire mais celui de l'historiographie, qu'elle soit universitaire, donc laïque, ou confessionnelle, comme observe G. Hammann :

« La question inéluctable n'est pas de savoir ce qui justifie l'histoire, mais ce qui justifie qu'on la fasse revivre. Qu'elle soit, par sa relecture et sa réanimation, créatrice d'identité – fort bien ! (...) Mais la question resurgit : créatrice de *quelle identité ? en référence à qui ? à quoi ?* Qu'est-ce qui justifie la relecture animée du passé ? Qu'est-ce qui anime, non pas la scène de l'histoire, mais cette mise en scène qu'est l'historiographie ? »⁴.

¹ P. RICOEUR, « op. cit. », in *Histoire et vérité*, Paris, 1967³, p. 111-112.

² Cette question est analysée par M. VILLELA-PETIT, « D'*Histoire et vérité* à *Temps et récit* : la question de l'histoire », in J. GREISCH, R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, 1991, p. 185-197 ; S. BOZON, « Paul Ricoeur, *Temps et récit* : une intrigue philosophique », in *Revue de théologie et de philosophie*, 119 (1987), p. 341-367.

³ P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, 1983, p. 287.

⁴ G. HAMMANN, « op. cit. », in *Revue de théologie et de philosophie*, 121 (1989), p. 53-54.

Autrement dit la question serait de quelle manière l'*histoire* comme *action* rejoint l'*historiographie* comme écriture ? A ce questionnement on pourrait répondre par une autre citation de P. Ricoeur extraite de la préface de *Soi-même comme un autre*, où il s'explique sur les motivations subjectives dans un travail scientifique, historique ou philosophique en l'occurrence :

« Les dix études qui composent cet ouvrage supposent la mise entre parenthèse, consciente et résolue des convictions qui me rattachent à la foi biblique. Je ne prétends pas qu'au niveau profond des *motivations* ces convictions soient restées sans effet sur l'intérêt que je porte à tel ou tel problème, voir même à l'ensemble de la problématique du soi. Mais je pense n'avoir offert à mes lecteurs que des *arguments* qui n'engagent pas la position du lecteur, que celle-ci soit de rejet, d'acceptation ou de mise en suspens, à l'égard de la foi biblique »¹.

Or, la caractéristique principale du travail en théologie est la recherche du sens historique des récits bibliques sur la « présence » de Dieu dans l'histoire² et le théologien le fera en fonction des convictions qui le rattachent à la foi biblique. Alors qu'en est-il du travail de l'historien croyant qui, méthodologiquement doit s'inscrire dans une démarche compatible avec une histoire qui s'écrit selon les règles qu'elle-même élabore en dehors de toute adhésion de foi ?

IV. PRATIQUES HISTORIENNES OU APPROCHES CONFESSIONNELLES ?

La problématique du rapport de la foi de l'historien chrétien et de sa démarche scientifique est analysée dans *L'historien et la foi*, ouvrage né des interrogations sur les rapports réciproques de la pratique historique et des convictions religieuses des chercheurs-historiens dans l'étude du christianisme³. Les articles rassemblés dans ce livre reflètent une réalité historiographique peu explorée. Le questionnement caractéristique de cette démarche concerne l'histoire du christianisme, champ de recherche où les laïques, croyants ou non-croyants, ont remplacé les hommes d'Eglise. Vingt quatre historiens chrétiens catholiques ou

¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, p. 36.

² Pour G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1967², t. II, p. 302, « l'histoire est le lieu où Dieu révèle le mystère de sa personne ».

³ J. DELUMEAU (dir.), *L'historien et la foi*, Paris, 1996.

protestants travaillant tous sur l'histoire du christianisme, mais sur des périodes et des aires géographiques très différentes, des communautés des premiers siècles aux missions contemporaines, répondent à deux questions posées par Jean Delumeau : « Nos convictions religieuses ont-elles influencé notre pratique de l'histoire ? Notre familiarité avec l'histoire religieuse influence-t-elle nos prises de position comme croyants ? » (p. 8).

Avec un certain malaise ils répondent de manière différente, passant par le témoignage ou le rappel d'un parcours personnel – la foi est généralement à l'origine du choix des sujets qu'ils ont à traiter –, à une réflexion sur les options méthodologiques et les bases épistémologiques de l'articulation entre histoire, foi chrétienne et théologie. Pour la plupart des auteurs de cet ouvrage l'apport de la foi à leur pratique historique est à la fois fondamentale – comme point de départ de leurs recherches –, et très limité. Pour Alexandre Faivre, par exemple, qui se situe comme professeur d'histoire du christianisme ancien dans une université d'Etat, au sein d'une faculté de théologie catholique, une des raisons de cette « double appartenance » est celle du découpage des études religieuses dans les universités française, depuis la laïcisation de l'enseignement :

« Cette double appartenance à une culture “laïque” et à une institution ecclésiale ne peut manquer de générer des particularités. Dans ce contexte, j'enseigne depuis plus de vingt-cinq ans la patrologie et l'histoire des institutions paléochrétiennes, c'est-à-dire sans doute la période théologiquement la plus sensible, celle vers laquelle on se tourne le plus volontiers pour chercher normes ou remises en cause. Qu'il me soit permis, au nom de cette situation privilégiée et inconfortable, de rappeler l'évolution qui s'est opérée dans les relations historiens-théologiens, d'évaluer le chemin qui reste à parcourir, et d'exprimer quelques convictions quant aux conditions d'une reconnaissance fructueuse de l'apport théologique des historiens chrétiens.

La situation de l'historien chrétien est actuellement fort délicate à expliciter. Il se trouve naturellement impliqué dans les évolutions de méthodes et d'écoles (comme n'importe quel historien contemporain), mais il est de surcroît affecté par les changements provenant de l'évolution des rapports Eglises-société et par les bouleversements internes de institutions ecclésiales. (...) La présence, au sein de l'Université française, de chrétiens prenant le christianisme pour objet de leurs études ne pose plus véritablement problème. Il faut toutefois préciser deux choses : l'histoire du christianisme a, depuis longtemps en France, été présente au sein de l'enseignement et de la recherche laïcs, mais elle apparaissait – surtout aux yeux des catholiques – comme le fait de “transfuges” de l'institution ecclésiale ou d'anticléricaux. S'ils ne s'excluaient eux-mêmes, ils étaient exclus par les “bien-pensants”. En second lieu, la revendication d'autonomie n'est pas le propre des laïcs, elle existe – et depuis fort longtemps : qu'on se souvienne de la crise moderniste chez les clercs et dans les facultés de théologie. Loisy ironisait sur le bonheur des catholiques qui avaient toute latitude pour chercher à condition qu'ils ne disent pas ce qu'ils ont trouvé »¹.

En effet, il faut se rappeler avant tout la méfiance à l'égard de l'application de la méthode historico-critique à l'étude de la Bible, comme menace pour la foi et la

¹ A. FAIVRE, « Des histoires en théologie : conflits de méthodes ou de croyance ? », in J. DELUMEAU (dir.), *op. cit.*, Paris, 1996, p. 102-103.

« transcendance » du christianisme dans le contexte de la crise moderniste, crise provoquée par une activité intellectuelle qui se déployait au sein même de l'Eglise catholique, notamment dans ses institutions ecclésiales que représentent les Facultés de théologie¹. Ceux que l'on appelle « modernistes » ont affronté alors une situation difficile puisqu'ils devaient gérer le phénomène d'une double appartenance, leur statut ecclésiastique et leurs convictions scientifiques : leur statut ecclésial caractérisé par l'appartenance à une structure hiérarchique établie dogmatiquement et leurs activités de recherches scientifiques.

A. Histoire, exégèse et foi

Depuis le temps de L. Duchesne et d'A. Loisy, les méthodes historiques et exégétiques, dont l'introduction avait provoqué la crise, ont été adoptées par les théologiens historiens de l'Eglise et exégètes catholiques², une situation paradoxale sur laquelle E. Poulat s'interroge : « dans quelles limites et à quel prix exégètes et historiens de l'Eglise ont-ils intériorisé les préceptes d'une méthode et l'esprit d'une science qui ne demandent rien à la foi chrétienne, rien à sa tradition et à sa théologie ? »³.

Comme réponse d'un historien de l'Eglise on pourrait choisir l'opinion de L. Duchesne (1843-1922). Son intention était de renouveler l'enseignement de l'histoire de l'Eglise par les méthodes scientifiques modernes dont la rigueur ne serait pas incompatible avec la certitude de la foi chrétienne et la fidélité à la tradition de l'Eglise. Dans le contexte de

¹ La crise moderniste a été surtout une crise de la conception traditionnelle de l'Eglise et de ses valeurs. Les réactions crispées des instances romaines à toute attitude critique ont longtemps obscurci les véritables enjeux, en rejetant dans un même refus tout ce qui, de près ou de loin, risquait de toucher à l'ordre ecclésiastique établi.

² Le catholicisme a été confronté depuis la crise moderniste à un certain nombre des problèmes d'adaptation à la modernité qui subsistent encore aujourd'hui. On peut en énumérer au moins trois : 1) avant tout, l'émergence de la rationalité qui a donné le primat à la raison scientifique au détriment du discours théologique. Ce changement a profondément modifié le rapport à la dimension de « transcendance », le monde n'est plus donné mais il est construit et par là même « désenchanté ». Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985, qui se situe dans le sillage de Max Weber ; 2) la deuxième caractéristique concerne la différenciation des institutions : la religion propose toujours de gérer l'ensemble des activités humaines et veut donner un sens unifié au monde ; la société politique conteste ce projet et revendique son indépendance. Par conséquent la religion et la société politique se présentent bien comme deux réalités distinctes. Depuis Vatican II l'Eglise catholique accepte cette autonomie même si cette reconnaissance a été relativement tardive, cf. J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, 1993 ; 3) la troisième caractéristique de la modernité est l'autonomie du sujet. A partir du XVIII^e siècle, le siècle des Lumières, l'individu prend une place importante ce qui a eu comme conséquence la réorganisation de la société qui s'articule autour de droits individuels.

³ E. POULAT, « Penser l'histoire de l'Eglise. Théologie catholique et nouvel esprit scientifique : le choc », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95 (2000), p. 689. Sur la crise moderniste on peut voir également son *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, 1996 (1962¹).

la crise moderniste et tout en faisant preuve d'un sens aigu des graves problèmes posés par l'exégèse historico-critique et par ses rapports avec la doctrine de l'Eglise il explique ainsi sa méthode en retraçant la genèse de son *Histoire ancienne de l'Eglise* :

« Je me suis fait... une loi... c'est de sortir le moins possible du terrain de l'histoire pure, de celle qui se fonde uniquement sur les témoignages et non sur les considérations venues d'ailleurs. A mon texte, les théologiens, les apologistes, les orateurs sacrés, les mystiques, pourront joindre des compléments utiles ; mais il n'est pas dans mon rôle de les proposer moi-même. Mon livre présente les choses telles qu'on les voit de l'extérieur, en s'aidant seulement de l'investigation critique, non toujours telles qu'elles apparaissent à la réflexion religieuse, éclairée par la foi. C'est l'œuvre d'un homme de foi qui entend bien travailler pour l'Eglise et la vérité religieuse, dont elle est l'organe, mais qui dans son travail s'attache aux seuls procédés d'investigation propres à la discipline historique »¹.

L'auteur, à l'époque professeur à l'Institut Catholique de Paris, souligne faire de l'histoire, de l'histoire de l'Eglise en l'occurrence, de manière neutre mais il dit clairement que « c'est l'œuvre d'un homme de foi ». C'est une manière contradictoire et en même temps prudente de se déclarer comme historien croyant, puisqu'il était prêtre et très attaché à l'Eglise et à ses institutions, ce qui par ailleurs ne l'a pas empêché d'avoir quelques difficultés avec les autorités ecclésiastiques dans son enseignement et ses publications : « Duchesne a été accusé de modernisme, pour le moins de connivences avec lui, et en tout hypothèse d'être un auteur dangereux pour la jeunesse cléricale »². Les trois volumes de son *Histoire ancienne de l'Eglise* publiés entre 1906 et 1910 ont été mis à l'index en 1912, mais aujourd'hui il est considéré comme « le père » de la méthode historique moderne dans les milieux catholiques français³. C'est à l'occasion du 50^e anniversaire de la mort de L. Duchesne, à l'Ecole française de Rome, dont il a eu la responsabilité pendant vingt-cinq ans, que la valeur de son œuvre a été reconnue officiellement par le pape Paul VI comme une sorte de réhabilitation de cet historien de l'Eglise :

« Il Nous semble que c'est là le secret de l'intérêt et du mérite de l'historien : savoir insérer dans la trame des événements morts, qu'il décrit avec toute leur richesse, leur exactitude et leur étrange beauté, ce qu'y a opéré le génie de l'homme. Cet intérêt et ce mérite, nous devons le reconnaître sans hésiter à l'historiographe accompli et à l'artiste de la narration historique que fut Mgr Duchesne ».

¹ Texte de L. Duchesne cité par C. BRESSOLETTE, « Louis Duchesne, sa vie, son œuvre et son époque », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 7-34, p. 30 pour cette citation.

² E. POULAT, « op. cit. », in *Monseigneur Duchesne et son temps*, Actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome, Rome, 1975, p. 355.

³ Sur la vie et l'œuvre de L. Duchesne on peut consulter *Monseigneur Duchesne et son temps*, Actes du Colloque organisé par l'Ecole française de Rome, 23-25 mai 1973, Rome, 1975 ; le numéro 181 (1990) de *La Maison-Dieu* consacré à *Mgr. Louis Duchesne. Histoire et sens liturgique*.

Mais il définit par la suite le devoir d'une lecture théologique de l'histoire puisque :

« L'homme n'est pas le seul acteur qui domine le cours des vicissitudes humaines. Elles sont dominés ainsi par un autre facteur pour nous impondérable, mais certainement supérieur, et déterminant pour le dessein définitif de l'histoire humaine : c'est l'action de Dieu, de la Providence, dont la secrète présence dans le temps et parmi les hommes fait de l'histoire un mystère. Et quant il s'agit de l'histoire de l'Eglise, le mystère devient objet de contemplation, devient une sorte de sacrement, qu'il est extrêmement délicat et difficile d'identifier et de déchiffrer »¹.

C'est une pensée qui s'inscrit dans la suite des travaux du Concile Vatican II, notamment la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, où l'Eglise est reconnue comme une « réalité sociale de l'histoire », ce qui, à ce titre, justifie la recherche par l'approche historique et ses méthodes scientifiques mais, en même temps, on souligne qu'elle doit confesser dans sa foi que cette réalité sociale de l'histoire est « dans le Christ »². C'est exactement la manière dont se voyait L. Duchesne, « strictement historien et en même temps homme d'Eglise »³.

Comme réponse d'un exégète contemporain à la question d'Emile Poulat on pourrait donner l'opinion de Charles Perrot, pour qui l'exégèse chrétienne est désormais « laïcisée » dans son instrumentation, ses méthodes et ses conclusions, en s'écartant des implications confessionnelles « ce qui n'empêche certes pas l'exégète croyant de "christianiser" son travail de lecture. Comme la philosophie entre autres, l'exégèse biblique n'est pas de soi chrétienne. Cela ne veut pas dire qu'elle tourne le dos à la foi, bien au contraire ! En fait, elle devient de plus en plus nécessaire au croyant qui veut poser lucidement un acte de foi et réfléchir théologiquement »⁴. On retrouve chez lui la même ambivalence : la foi n'a pas besoin d'une preuve fournie par l'histoire mais lorsqu'on proclame l'enracinement historique de la foi par un travail exégétique et théologique on passe à sa « vérification » qui n'est faite que par des méthodes historiennes. La raison principale de cette ambivalence des exégètes et théologiens est la Bible ainsi que les autres textes canoniques, notamment liturgiques, considérés comme

¹ Paul VI, « Le 50^e Anniversaire de la mort de Mgr Duchesne. Allocution à l'Ecole Française de Rome », in *Documentation Catholique*, 70 (1973), p. 556-557.

² *Constitution sur l'Eglise dans le monde de ce temps, Gaudium et spes*, chap. 44, in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, 1967, p. 268.

³ E. POULAT, « op. cit. », in *Monseigneur Duchesne et son temps*, Actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome, Rome, 1975, p. 355.

⁴ C. PERROT, « L'itinéraire d'un exégète », in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, 2002, p. 93-98, pour la citation p. 97.

« l'âme » de la théologie et de la foi¹ mais qui se situent en même temps « *entre l'Eglise et la société* », étant le bien sacré de l'une et « un monument culturel à usages multiples » pour l'autre².

La question des rapports entre histoire et théologie et de la compréhension que théologiens et historiens ont de ces deux disciplines est une question qui revient constamment dans les débats, comme on peut le voir, par exemple, dans le numéro 181 de la *La Maison-Dieu*, consacré à l'œuvre de L. Duchesne, où L.-M. Chauvet remarque : « Il me semble que même quand Duchesne fait l'histoire de manière neutre, comme il le prétend dans sa préface, en fait il y a là une part d'artifice »³.

B. Etre théologien et historien à la fois

En ligne générale aussi, pour les auteurs de *L'historien et la foi*, qui ne sont pas engagés religieusement comme Charles Perrot ou comme Louis Duchesne l'a été, la pratique de l'histoire du christianisme semble mener non à un rejet de la foi mais à la relativisation des discours et des gestes ecclésiaux. Selon René Rémond, par exemple, les controverses qui ont le plus troublé particulièrement en contexte moderniste, portent davantage sur la hiérarchie de l'Eglise et de certains catholiques. Une des observations importantes concerne surtout la manière de faire de certains théologiens qui ne tiennent pas compte des avancées de la recherche historique quand elles dérangent leurs certitudes⁴. La raison serait – comme montre Louis-Marie Chauvet dans le contexte d'un colloque portant sur les diverses approches scientifiques « des faits religieux » se référant à sa pratique de l'anthropologie en tant que théologien sur les rites chrétiens –, « le risque constant, chez celui ou celle qui est théologien “de métier”, de ne pas décoller suffisamment de sa foi et de ses intérêts, objectifs ou subjectifs, de croyant chrétien lorsqu'il se met à tenir un discours anthropologique. Ce

¹ *Dei Verbum, Constitution dogmatique sur la révélation divine* 6, 24 in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, 1967, p. 143.

² C. THEOBALD, « Les “changements de paradigmes” dans l'histoire de l'exégèse et le statut de la vérité en théologie », in *Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987 tenu à l'Institut Catholique de Paris et publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987), p. 79-111, où l'auteur, partant de l'ouvrage de S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, 1972 et du « combat entre la théologie catholique et l'Aufklärung exégétique », présente aussi l'itinéraire exégétique de M.-J. Lagrange et A. Loisy.

³ P. DE CLERCK, « Théologie, histoire et tradition. Accents majeurs d'un débat », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 121.

⁴ R. REMOND, « Ce que la foi apporte à l'historien », in J. DELUMEAU (dir.), *L'historien et la foi*, Paris, 1996, p. 279-297.

théologien sait bien que, par méthode, il doit suspendre ses propres convictions religieuses. Et l'on peut supposer qu'il le fait honnêtement, si honnêtement – faut-il espérer – que des auditeurs appartenant à d'autres confessions religieuses ou à l'incroyance ne trouveraient rien à redire sur ce plan. Pourtant, ce théologien n'est-il pas tellement habité par ses convictions religieuses que, en toute bonne foi sans doute, il est comme secrètement "téléguidé", sous une apparente neutralité religieuse par ce que l'on peut appeler une "crypto-théologie" ? »¹. On pourrait comprendre que l'auteur pose la question de ce qui autorise son discours, celle d'une place d'où agir et parler en croyant, question à laquelle Michel de Certeau donne une réponse selon « deux directions bien différentes » oscillant de l'une à l'autre : « *l'appartenance au corps ecclésial* qui seul accrédite une œuvre ou un discours de vérité, ou bien *la production d'une "écriture"* rendue possible par la confrontation des pratiques contemporaines avec le corpus des rites et de textes chrétiens. (...) Deux options divergentes s'indiquent ainsi. L'une renvoie à une Eglise qui "autorise" une vérité et qui en est la médiation obligée. L'autre vise le mouvement qu'une question évangélique produit dans les champs de l'activité sociale »².

Pour les études portant sur diverses thèmes relatifs aux origines du christianisme et faites par des chercheurs engagés religieusement, la difficulté se situerait davantage dans une sorte de risque de partage de la personnalité issu de ce questionnement de la relation entre la foi et la démarche scientifique sur un sujet historique qui concerne cette foi, comme c'est le cas pour le rite de l'Eucharistie, célébration liturgique principale qui symbolise la vie, la mort et la résurrection du « Christ ». La plupart des études consacrées à ses origines notamment, ont été faite par des théologiens, historiens de l'Eglise, ou exégètes engagés religieusement et ayant aussi une attache institutionnelle. Leurs recherches notamment sur ce sujet précis, quoi qu'ils en disent, restent contrôlées par l'instance ecclésiastique dont ils dépendent.

Le cloisonnement entre la foi et la raison pour résoudre cette problématique ne peut plus être considéré comme une solution et aussi la volonté de les concilier ne peut être qu'une illusion puisqu'il s'agit de deux démarches opposées : la recherche historique est essentiellement critique dans l'effort d'établir des « vérités » de faits, alors que la foi consiste à adhérer à une « vérité » enseignée par l'institution religieuse. A l'époque du modernisme comme aujourd'hui encore, cette difficulté porte principalement sur l'application de la

¹ L.-M. CHAUVET, « Quand le théologien se fait anthropologue », in J. JONCHERAY (dir.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, 1997, p. 29-30. L'auteur est prêtre et professeur de théologie fondamentale et sacramentaire à l'Institut Catholique de Paris. Il a produit d'importantes études portant sur la liturgie par le biais de l'histoire et de l'anthropologie, comme on va le voir plus loin. Parmi les plus importantes on peut déjà noter *Du symbolisme au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, 1979 ; *Symbole et sacrements. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, 1987.

² M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 268-269.

méthode historique et critique aux textes bibliques et liturgiques considérés comme sources de la foi par les croyants et dont l'Eglise enseigne dogmatiquement qu'ils sont inspirés directement par l'Esprit saint.

Cependant, même si ce questionnement de l'attitude qu'un chercheur dont la profession se situe dans une institution ecclésiastique, peut avoir à partir de sa foi, est plus aigu à propos des croyances religieuses, elles ne sont pas les seules concernées. Le soupçon est aussi marquant pour toute conviction idéologique : « A cet égard, le militant communiste, l'initié à une loge maçonnique, le syndicaliste engagé n'offrent pas, aux yeux de l'observateur extérieur, plus de garanties d'indépendance et d'objectivité que le fidèle d'une Eglise. La question est capitale : elle intéresse l'épistémologie du métier d'historien autant que sa déontologie »¹. Mais si tout débat sur ce dernier aspect est ouvertement accepté au sein de l'Université d'Etat, tel n'est pas le cas pour le premier alors qu'il est difficile de comprendre, par exemple, certains aspects politiques et sociaux du siècle précédent, dont notamment la laïcité et la sécularisation, sans intégrer à leur juste place les discours sur la foi par la légitimité d'une approche historienne qui ne soit pas un nouveau discours sur la foi ou contre la foi, mais, comme l'explique Etienne Fouilloux, une histoire non théologique de la foi et de la théologie². La foi chrétienne s'inscrit toujours dans une histoire, celle de l'humanité, et la théologie est une activité humaine comme toute autre science, elle n'est pas l'exposé que Dieu prononce dans le monde et sur le monde³. Tout travail scientifique, théologique y compris, « repose sur le “découpage” d'un champ, la “construction” d'un objet et la définition d'“opérations contrôlables” », alors que « la foi suppose une confiance qui n'a pas la garantie de ce qui la fonde : l'autre. Elle ne sait ni ne possède ce dont elle est l'objet, ce à quoi elle se réfère »⁴.

Sur cette facette de la recherche portant particulièrement sur les origines du christianisme J. Moingt montre pourquoi et comment le théologien fait appel à l'histoire : « Toutes les questions posées au passé relèvent de l'histoire, leur réponse reste pareillement au niveau des connaissances historiques, le théologien les utilisera comme du documentaire, il ne les intégrera pas à sa pensée de la foi sans les repenser d'un autre point de vue. A quoi on

¹ R. REMOND, « op. cit. », in J. DELUMEAU (dir.), *L'historien et la foi*, Paris, 1996, p. 281-282.

² E. FOUILLOUX, « Histoire religieuse du XX^e siècle et discours sur la foi », in *Théophilyon*, 1 (1996), p. 231-248. Dans l'introduction de son article l'auteur précise qu'à la place du terme « théologie » il préfère « discours sur la foi ».

³ P.-L. DUBIEND, « La place d'une Faculté de théologie dans l'Université aujourd'hui », in *Revue de théologie et de philosophie*, 120 (1988), p. 21-28.

⁴ Ecrit L. GIARD à propos de l'œuvre de Michel de Certeau dans la présentation, « Cherchant Dieu », de *La faiblesse de croire*, Paris, 1987, p. XII-XIII.

rétorquera qu'il s'agit de textes normatifs, qui n'ont cessé d'appartenir à la foi de tous les temps comme à celle d'aujourd'hui, puisqu'ils sont fondateurs de la foi de l'Eglise. C'est très vrai, et c'est pourquoi la théologie ne manque pas de les prendre en compte, mais elle ne les laisse pas au passé, elle les reprend au présent. Car la recherche historique comme telle ne dit pas *la* foi, elle abouti à un résultat nécessairement pluriel et divers »¹.

Dans un autre article tout en soulignant que « le théologien ne peut pas se baser sur l'enquête de l'historien qui n'est pas pertinente dans le domaine de la foi » mais qu'en même temps il « ne peut pas s'en passer puisque la foi chrétienne se réfère à une révélation historique », comme réponse à D. Marguerat qui soutient que « l'historien ne sape pas la foi ; il en trace les contours » à propos de « la quête du Jésus de l'histoire », J. Moingt reconnaît cependant « par respect pour l'historiographie » qu'il « n'irait pas jusqu'à nier qu'elle ne puisse pas ébranler » sa foi².

Ses interrogations sur ce rapport ambivalent entre méthode historique et pratique de la théologie, entre foi et science se retrouvent dans un article plus ancien où il posait la question suivante visant à la fois les exégètes et les théologiens de l'histoire : « si la foi se fonde sur des certitudes historiques ne se résout-elle pas en dernière analyse à une évidence rationnelle, et comment pourrait-on maintenir alors, avec le dogme, qu'elle est formellement motivée par l'autorité de Dieu qui se révèle inspirée par sa grâce ? (...) Les théologiens d'aujourd'hui doutent de plus en plus, sinon de la légitimité, du moins de la possibilité, ou de l'intérêt ou de l'efficacité d'une démonstration historique des bases de la révélation. Le voudraient-ils, qu'il n'en auraient plus guère les moyens : l'exégèse scientifique contemporaine les leur à presque tous retirés » par l'utilisation rigoureuse des méthodes de la critiques historique ce qui le conduit à terminer son questionnement par deux autres interrogations : « Jusqu'à quel point la foi, dans l'acte même de croire à un événement de salut, est-elle dépendante ou indépendante

¹ J. MOINGT, « L'intérêt de la théologie pour le Jésus de l'histoire », in *Recherches de science religieuse*, 88 (2000), p. 589.

² J. MOINGT, « Réponses préalables à quelques interpellations », in P. GIBERT, C. THEOBALD (dir.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, 2002, p. 210. L'article de D. MARGUERAT cité par Joseph Moingt est « La "troisième quête" du Jésus de l'histoire », dans le même ouvrage collectif, p. 138 : « On voit bien que la quête du Jésus historique doit être théologiquement valorisée, justement, comme *quête*. Elle doit l'être dans son inachèvement et son insolubilité même. Y renoncer court le risque d'esquiver la totale humanité de Jésus, car s'il est vrai homme, en quoi se soustrairait-il à une investigation conduite selon les règles de l'historiographie ? Mais il est aussi Dieu, rétorquera-t-on. Oui, mais premièrement la divinité de Jésus est affaire de foi et non de constat d'historien ; deuxièmement, la résistance du personnage aux diverses catégories qui lui sont appliquées (le rabbi guérisseur, le super-pharisien, le prophète, le nomade cynique, le charismatique) est à mes yeux l'indice *historique* d'une différenciation *théologique*. Comme quoi l'historien ne sape pas la foi ; il en trace les contours. Et que je sache, les historiens ne sont pas irrévérencieux lorsqu'ils nous avouent que l'absolu devant lequel ils butent dans leurs travaux n'est pas la personne de Jésus comme telle, mais ce vers quoi tendent sa parole et son agir : le Royaume ». Cet article a été publié d'abord dans *Recherches de science religieuse*, 87 (1999), p. 397-421.

de certitudes historiques, acquises de quel façon ? Jusqu'à quel point la théologie, dans son entreprise de justification des dogmes, pour en établir les fondements révélés, est-elle tributaire des méthodes ou, à tout le moins des résultats de la science historiques ? »¹.

Dans le même numéro de la revue *Recherches de science religieuse*, X. Léon-Dufour donne en quelque sorte la réponse se positionnant en tant qu'exégète par rapport à l'histoire et à la théologie dans ces termes : « L'exégète s'apparente à l'historien et au théologien, sans que pour autant, on puisse l'assimiler exactement ni à l'un ni à l'autre. Par sa méthode scientifique il se comporte en historien et recherche les rapports de significations qu'ont les textes et les témoignages sur les événements ; par son présupposé fondamental (celui de l'unité de l'Écriture Sainte) et par sa visé ultime (actualiser la Parole de Dieu, il tend à devenir "théologien" »². Le but de son article est de montrer par de multiples exemples comment l'exégète se situe de point de vue méthodologique par rapport à l'historien et au théologien à travers l'analyse du ce qu'ils appellent « l'événement historique » passé, c'est-à-dire la venue de Jésus « le Christ, ressuscité, centre des Écritures » (p. 553) qui permet de connaître « la totalité de sens qu'a ce passé ». Sa conclusion peut sembler à une confession de foi : « en manifestant le sens du passé pour moi aujourd'hui, l'exégète actualise la parole de Dieu : il est théologien » (p. 560). La même problématique sur l'interaction entre le travail exégétique-historique et théologique se retrouve trois décennies plus tard dans une correspondance récente entre C. Perrot et J. Moingt où ce dernier conclut que pour lui en tant que théologien « la coopération entre l'exégète et le théologien ressortira toujours à l'épreuve de la foi »³.

C. Historiographie et christianisme orthodoxe

Sans oublier les effets de la laïcité et de la sécularisation, le christianisme conserve encore un rôle idéologique qui n'est pas négligeable dans les sociétés occidentales. Le christianisme oriental orthodoxe est également très présent et plus influent encore dans les décisions politiques et sociales, dans nombreux pays de l'Est de l'Europe où il n'y a pas de séparation entre Église et État. D'ailleurs de véritables études historiques sur les origines du christianisme en général, provenant des pays représentés par cette confession, surtout depuis

¹ J. MOINGT, « Certitude historique et foi », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 562.

² X. LEON-DUFOUR, « L'exégète et l'événement historique », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 551.

³ « Correspondance entre Charles Perrot et Joseph Moingt », in P. GIBERT, C. THEOBALD (dir.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, 2002, p. 227.

la rupture de 1054, sont très rares¹ car généralement, pour les orthodoxes la seule « Histoire » qui compte n'est pas celle des hommes mais celle écrite par un « Dieu-Trinité sur la première venue du Christ et son retour », à la différence des christianismes occidentaux qui accordent beaucoup plus d'attention à l'action humaine².

Tout en tenant compte pour les pays de cette confession chrétienne avant tout de la situation d'occupation ottomane et soviétique ou de l'influence des idéologies communistes par la suite, situation qui n'a pas été propice au développement serein d'une libre pensée théologique, philosophique, historique, sociologique, etc., il faut remarquer la carence flagrante d'une recherche théorique respectant la méthodologie et l'épistémologie de l'une de ces disciplines et d'une historiographie spécifique qui puisse l'intégrer dans les débats occidentaux portant sur les diverses questions historiques des origines chrétiennes, et d'autant moins dans le débat concernant le rapport entre la foi et la science. Le christianisme orthodoxe n'a pas connu l'affrontement à la modernité même s'il possède le potentiel intellectuel pour l'affronter³. Le témoignage de l'historien russe A. Gourévitch est assez significatif de cet état :

« Je fais partie des historiens d'un pays dont non seulement il n'est pas possible de dire ce que sera l'avenir, mais dont le passé lui-même (...) est susceptible de changer. Ce pays traverse actuellement une crise sans précédent, qui a bouleversé aussi bien sa vie matérielle et politique que sa vie spirituelle. (..) Lors de la publication à Moscou, en 1973, du livre de Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, un des piliers de l'histoire soviétique officielle n'a pas hésité à dire : “la traduction de l'*Apologie pour l'histoire* est une erreur politique”... »⁴.

C'est la raison pour laquelle cette recherche sera davantage centrée sur un débat historiographique sur les origines de la liturgie eucharistique que l'on pourrait appeler

¹ Et souvent difficilement d'accès si elles ne sont pas traduites.

² E. FOUILLOUX, *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, 1993, p. 13-14. Selon R. TAFT, « L'apport de liturgies d'Orient à l'intelligence du culte chrétien », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Paris, 1999, p. 108 : « les liturgies de l'Orient chrétien demeurent marquées de façon indélébile par les controverses trinitaires et christologiques de la période des sept premiers conciles, et certaines attitudes liturgiques de l'Occident contemporain demeurent totalement étrangères à l'esprit liturgique oriental », comme par exemple l'œuvre de renouveau liturgique et de réflexion sur la liturgie à la manière des acteurs du Mouvement liturgique catholique. O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris, 1945, p. 188, soulignait déjà cet aspect : « il ne saurait être question de “mouvement liturgique” dans l'Eglise orthodoxe... Cette Eglise ne s'est jamais écartée, dans sa piété, de celle de ses offices, de l'esprit liturgique de l'ancienne Eglise, et qu'elle continue d'en vivre, de s'y aboucher comme à sa source ».

³ Il le commencera peut-être dans cette période postcommuniste de l'après 1989. Paradoxalement, dans ces pays, bien que le régime politique ait instrumentalisé une critique marxiste de la religion, pour promouvoir un « athéisme scientifique » comme fondement et légitimation de son assise, la chute de ce même régime a renforcé le pouvoir idéologique des Eglises orthodoxes dans les pays de l'Est de l'Europe, les conduisant à une posture conservatrice et nationaliste. Ces Eglises, plus exactement leur chefs, auraient besoin de flexibilité et d'ouverture à la culture moderne et d'un esprit d'autocritique qui malheureusement manque cruellement.

⁴ A.I. GOUREVITCH, « La double responsabilité de l'historien », in *Diogène*, 168 (1994), p. 67 et 74.

occidental et plus précisément d'expression française sur des études issues pour la plupart des milieux catholiques, protestants et anglicanes francophones, germanophones, anglophones et italophone tout en tenant compte des contributions sur le sujet issues des institutions d'enseignement théologique orthodoxe dans l'aire occidentale comme l'Institut Saint-Serge à Paris. Il s'agit notamment des rencontres œcuméniques des Semaines d'études liturgiques dont les conférences sont publiées régulièrement dans la collection *Bibliotheca Ephemerides liturgica* « *Subsidia* ». Bernard Botte, un des principaux témoins et acteurs du Mouvement liturgique, y a souvent participé¹. Dans la recherche on s'est intéressé à l'étude de la liturgie orientale en général, toujours en Occident, dont un des aboutissements est l'école de « la liturgie comparée » fondée par A. Baumstark et continuée par ceux qui l'ont suivi². L'histoire et la théologie de la liturgie orthodoxe et de l'Orthodoxie en général est complexe car tissée par les traditions des diverses régions de l'Orient chrétien : Antioche, Syrie, Jérusalem, l'Asie Mineure, etc.

D. Science et foi : Eglise et laïcité

Le débat qui a été au cœur de la crise moderniste au début du XX^e siècle sur la question fondamentale du rapport entre la foi et la science historique peut être considéré comme étant encore à l'ordre du jour, même si tout au long du XX^e siècle le dialogue entre l'Eglise institution et les avancées de la science historique a beaucoup changé. Le changement

¹ B. BOTTE, *Le Mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*, Paris, 1973, décrit aux p. 136-144, la fondation de ces semaines liturgiques. Sur l'Institut Saint-Serge voir A. KNIAZEFF, *L'institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Paris, 1974.

² A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3^e éd. revue par B. Botte, Chevetogne, Paris, 1953. Voir les importantes bibliographies de J.-M. SAUGET, *Bibliographie des liturgies orientales (1900-1960)*, Rome, 1962 ; S. JANERAS, *Bibliografia sulle liturgie orientali (1901-1967)*, Rome, 1969 ; P. YOUSIF (éd.), *A classified bibliography on the East Syrian liturgy*, Rome, 1990. H. PAPROCKI, *Le mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris, 1993, p. 11-12, note que « c'est en Occident que l'on commença à éditer les sources de l'histoire des liturgies orientales. Le pionnier en ce domaine fut Jacques Goar (+1653). Au XVIII^e siècle, Eusèbe Renaudot (+1720) édita une anthologie des diverses liturgies eucharistiques de l'Orient, Giuseppe Luigi Assemani (+1782) publia un Codex liturgique tandis que Giuseppe Simone Assemani (+1768) éditait une Bibliothèque orientale et des calendriers liturgiques. Au XIX^e siècle, Frank Edward Brightman (+1932) édita une autre anthologie des liturgies d'Orient et d'Occident. Ainsi furent jetées les bases du développement de la science liturgique. C'est pourquoi on ne s'étonne pas de voir s'épanouir en Occident une pléiade d'excellents liturgistes. Les travaux d'Anton Baumstark (+1948), de Pierre Batiffol (+1929), de Louis Duchesne (+1922), de Fernand Cabrol (+1937), d'Odon Casel (+1948) et d'autre ont posé les vrais jalons pour le développement de la science liturgique occidentale et ont traité très sérieusement des liturgies orientales. Ils ont pour successeurs des liturgistes de l'étoffe de Juan Mateos, Robert Taft, Miguel Arranz ou encore Alfons Raes (+1983) qui ont honoré dans le monde entier la science liturgique ».

demeure relatif¹. Selon F. Bousquet, théologien et enseignant à l'Institut Catholique de Paris, le débat sur cette question serait actuellement institutionnel car ce ne seraient pas « la foi » et « la science », ou la théologie et l'histoire qui s'opposeraient mais deux corps sociaux en compétition dans la société. L'enjeu de cet opposition serait le statut du savoir avec le pouvoir qu'il donne². Portant son regard particulièrement sur la France J.-M. Maldamé souligne que :

« La situation de la France est emblématique d'une rivalité entre deux instances de pouvoir. Elle n'est pas singulière parce que le conflit s'origine dans la philosophie des Lumières, *Aufklärung* ou *Enlightenment*. Mais elle a pris en France un tour particulièrement vif, qui a mené à la séparation de l'Eglise et de l'Etat au début du XX^e siècle. La société se voulant laïque et sécularisée, a fait de la science son étendard pour rejeter la connaissance religieuse. La problématique française dépasse le cas particulier d'une nation : elle touche plus largement à la place de la philosophie et de la théologie dans une culture. Elle montre comment deux institutions sont en vis-à-vis. (...) »

Au cours du XIX^e siècle, le conflit entre ces deux instances de savoir (emblématiquement appelées la Science et la Foi) a été surchargé idéologiquement. Les protagonistes ne s'opposaient pas seulement sur la pure raison scientifique ou la pure foi théologique, mais pour des raisons de pouvoir. En effet, la connaissance scientifique donnait autorité pour enseigner et éduquer et détrôner les clercs de leur pouvoir. En France, la collusion de l'Eglise avec les forces antirépublicaines eut une grande influence : l'Instruction publique (devenue depuis l'Education nationale) fut marquée par l'anticléricalisme avec Jules Ferry. Les ennemis de l'Eglise se sont servis des succès de la science et de ses applications comme une arme contre l'Eglise et le contenu de la foi »³.

Cet affrontement entre science et foi a eu comme conséquence au début du XX^e siècle la loi sur la laïcité dont une des faiblesses serait le rejet de la religion ou de la foi dans la sphère privée, alors que la foi et l'appartenance religieuse font partie du tissu de la vie sociale. La laïcité devrait être plus clairement expliquée comme une tentative de redéfinition de la religion et de son rôle dans la société moderne dont la caractéristique principale est la diversification des instances de légitimation qui ne sont plus seulement religieuses mais aussi scientifiques, économiques, civiles, politiques. Paradoxalement le mot même « laïcité » a, comme le souligne A. Boyer, une origine « cléricale », puisque le « laïc » est celui qui n'est pas prêtre et qu'on a appelé « laïc » ce qui était extérieur à l'Eglise, ce qui était profane par

¹ Pour H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, « Encore une fois exégèse et dogmatique », in J. DORE, F. BOUSQUET, *La théologie dans l'histoire*, Paris, 1997, p. 17-56 le malentendu entre science et foi s'est transformé en un antagonisme opposant le rationalisme et la foi. Dans un ouvrage collectif récent F. BOUSQUET, P. CAPPELLE (dir.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris, 2004, proposent par exemple de ne plus opposer science et foi.

² F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 9.

³ J.-M. MALDAME, « Le face-à-face Eglise et science au XX^e siècle », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p.13 et 14. En ce contexte de laïcité on a pu assister pendant le carême 2005 à des conférences débats sur la foi et la pensée contemporaine à Notre-Dame de Paris, de Marcel Gauchet, Jean-Luc Marion, Marguerite Harl, etc., cf. le programme qui se trouve sur le site <http://www.ktotv.com/html/careme2005.html>.

rapport au religieux¹. La laïcité, parce qu'elle présuppose une stricte distinction entre le profane et le religieux, est, de fait, plus en affinité avec des cultures religieuses qui, tel le catholicisme, ont creusé la distance entre les clercs et les laïcs, entre l'Eglise et la société séculière, qu'avec des cultures religieuses qui, tels le judaïsme ou le protestantisme, refusent la distinction entre sacré et profane et l'opposition clercs et laïcs, rabbins et pasteurs n'ayant pas une condition différente de leurs semblables comme c'est le cas des clercs catholiques².

Reprenant une distinction faite par J. Bauberot entre laïcisation et sécularisation, F. Champion explique que la logique de la laïcisation caractérisée par un processus conflictuel opposant le pouvoir politique à l'Eglise se rencontrerait surtout dans les pays catholiques, alors que la logique de la sécularisation, caractérisée par une « transformation conjointe et progressive de la religion et des différentes sphères de l'activité sociale » se rencontrerait surtout dans les pays protestants. En effet, en France la laïcité n'est pas compréhensible sans cette dimension de combat contre le cléricalisme, c'est-à-dire contre le pouvoir de l'Eglise sur la société et sur les individus, en particulier dans le domaine éducatif³. La laïcité a créé pour l'Eglise catholique une situation très inconfortable en lui enlevant la maîtrise de l'enseignement public et par là de la société, et en l'obligeant en même temps à affronter les problèmes nouveaux produits par la question de la laïcité. Les luttes du début du siècle entre l'Etat laïque et l'Eglise ne sont plus d'actualité⁴ mais néanmoins la science reste pour l'Eglise un puissant facteur d'incroyance non parce qu'elle s'attaque à la foi mais parce qu'elle s'en passe⁵. Pour H. Schmidt « l'opposition de l'Eglise à ce qu'elle a coutume d'appeler le monde moderne "sécularisé" n'est pas rarement dirigée vers les performances de l'homme dans le domaine des sciences et des techniques ». Cette attitude est pour lui « un signe de faiblesse, l'indication d'un complexe d'infériorité et, dans le fond, une méconnaissance inconsciente de l'œuvre créatrice de Dieu, une déformation du mystère de l'incarnation, une atteinte à la dignité humaine et un manque de réalisme. Il est étrange de constater que l'Eglise est sans

¹ Sur la compréhension du mot « laïc » aux premiers siècles voir A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1992, notamment p. 35-42.

² A. BOYER, *Le droit des religions en France*, Paris, 1993, p. 52.

³ F. CHAMPION, « Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », in *Social Compass*, 40 (1993), fasc. 4, p. 589-609. Sur la laïcité voir J. BAUBEROT, « La laïcité. Recherches et problèmes », in *Enseigner l'histoire des religions. Actes du Colloque 20 et 21 novembre, 1991*, Besançon, 1992, p. 305-312 ; sur la situation religieuse de l'Europe de l'Ouest et sur la séparation entre le religieux et le politique voir l'ouvrage collectif publié sous la dir. de G. DAVIE, D. HERVIEU-LEGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, 1996.

⁴ Sur l'évolution des relations entre l'Etat et l'Eglise et de la société en général on peut se référer aux analyses de M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité. Le débat*, Paris, 1998, où il montre justement la fin d'un certain type d'opposition frontale entre l'Etat et la religion en général.

⁵ E. POULAT, « Eglise et laïcité », in *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue*, Etudes réunies par B. Ardura et J.-D. Durand en hommage au Cardinal Paul Poupard, Rome, 2004, p. 95-102.

cesse contrainte de modifier son attitude à l'égard des sciences et des techniques : ce qui était frappé d'interdit hier, sera autorisé demain »¹.

Dans *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, J.-M. Maldamé consacre un chapitre entier sur « Le face-à-face Eglise et science aux XX^e siècle » (p. 9-60), sur le « face-à-face » entre foi (ou Eglise) et société en général qui, selon lui, va d'un affrontement à un dialogue qui malgré tout se trouve dans une situation de « blocage malheureux » (p. 41-45), comme semble le confirmer l'encyclique *Humanae vitae*². Cependant, pour lui, entre une Eglise qui prétend posséder la vérité comme un savoir et des « apologistes de la science » qui pensent posséder la méthode sûre permettant « d'aller au vrai » au-delà de toute révélation et de toute référence au surnaturel, l'opposition n'est surmontée que par une interrogation de la raison critique :

« L'histoire des relations entre la science et la foi montre l'importance des conflits et des tensions. Le travail accompli par le concile Vatican II a fait prévaloir l'exigence de dialogue. Mais pour autant tout n'est pas réglé. Dans l'Eglise catholique, il y a des blocages qui se traduisent en interdits qui empêchent de vivre et de penser. Dans le monde laïque, il y a une ignorance du contenu de la foi, identifiée à la superstition ou à des attitudes puériles ». (p. 58)

Ce n'est pas un hasard si cet ouvrage débute par un chapitre sur le « face-à-face » entre l'Eglise et la science au XX^e siècle où J.-M. Maldamé s'efforce de montrer qu'il fallait surmonter la contradiction entre la science moderne et la foi, pour que la théologie se libère du carcan de la répétition et de l'apologie, et pour qu'elle puisse se déployer dans un environnement scientifique et théologique renouvelé. A la lecture de son chapitre on pourrait croire que la gagnante de ce débat serait la foi, alors que la science si sûre d'elle-même et de sa supériorité au début du XX^e siècle serait devenue petit à petit plus humble par rapport à la foi. J.-M. Maldamé accepte cependant ce qui différencie ces deux instances : l'Eglise est une institution de foi alors que la science est exigence de rigueur méthodique pour la connaissance. Mais pour lui, étant donné que le savoir scientifique est évolutif et instable, la foi peut lui fournir un horizon global et le sens de la vie.

Les grandes révolutions de la théologie est un ouvrage représentatif d'une auto-évaluation de la théologie catholique. Les auteurs choisis parmi les meilleurs spécialistes, traitent successivement du renouveau de ce que l'on pourrait appeler les « branches » de la théologie : exégèse, théologie fondamentale et dogmatique, ecclésiologie signifiant une

¹ H. SCHMIDT, « Liturgie et société moderne : analyse de la situation actuelle », in *Concilium*, 62 (1971), p. 16.

² Lettre encyclique de Paul VI publiée le 25 juillet 1968 sur le mariage et la régulation de naissances.

« discipline théologique qui étudie et pense l'Eglise » (p. 156), liturgie et morale sont présentées comme des composantes à part entière de la théologie au sens du titre de l'ouvrage, donc de changement et dépassement de la période trouble dans laquelle l'a mise la crise moderniste.

Cette composition du livre avec un chapitre central sur l'ecclésiologie écrit par L. Villemin, discipline qui peut être considérée comme une histoire théologique de l'Eglise vue de l'intérieur de l'institution, est révélatrice de la conception de ce qu'est devenue la théologie catholique notamment après Vatican II. L'auteur qui a le plus marqué cette discipline est Y. Congar. Sa méthode pour sortir « l'ecclésiologie du juridisme et du centralisme de l'institution »¹ est l'histoire et la recherche historique : « J'estime que tout doit être abordé historiquement. Je ne crois pas m'être détourné de la théologie, comme j'ai pu être tenté de le penser à une certaine époque, parce que j'ai cherché à l'aborder historiquement (...). Tout est absolument historique, y compris la personne de Jésus Christ. Les Evangiles sont historiques. Thomas d'Aquin est historique. Paul VI est historique. Et mon point de vue est inscrit dans une histoire »². Par ses publications il a surtout beaucoup influencé les travaux du concile Vatican II sur la théologie et l'Eglise.

En France l'Eglise catholique doit encore mesurer et assumer les conséquences de la laïcité comme un processus historique irréversible dans un cadre juridique laïque où elle cherche encore sa vraie place, particulièrement dans le domaine de l'enseignement et de la recherche. Dans la préface de cet ouvrage H.-J. Gagey reconnaît que le bouleversement principal subi par la théologie dès la fin du XIX^e siècle est de nature épistémologique :

« Il [le bouleversement] renvoie à la révolution qui s'accompli dans le domaine de la théorie de la connaissance, marquée en particulier par le développement de l'histoire comme discipline scientifique, dont l'irruption dans la réflexion théologique met en question la tradition métaphysique sur laquelle elle s'appuyait » (p. 7).

En effet, car une enquête historique appliquée à la théologie conduit non seulement à étudier les discours doctrinaux, les pratiques liturgiques, mais aussi à s'interroger sur les

¹ L. VILLEMIN, « D'une Eglise centralisée à une Eglise de Communion », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 174.

² Y. CONGAR, *Jean Puyo interroge le père Congar*, Paris, 1975, p. 43. Dans son *Journal d'un théologien 1946-1956*, présenté et édité par E. Fouilloux, Paris, 2005, p. 59 il fait cette analyse du modernisme : « Il y a deux choses dans le modernisme ; toutes deux ont été gauchies et gâchées par lui, mais toutes deux, aussi, recouvrent des vrais problèmes. Il y a une tentative d'appliquer au donné chrétien, qui se présente comme un donné historique, les méthodes critiques. (...) Et il y a une philosophie religieuse comportant une interprétation de l'acte de foi, de l'insertion du croyant dans l'Eglise (...). De cette philosophie, je me suis formulé, avec le temps, la requête du fond valable. C'est ce que j'appelle "le point de vue du sujet", dont je vois bien la liaison avec une ecclésiologie de la *Gemeinschaft* et avec une foule d'autre points ».

structures sociales, culturelles et politiques qui les rendent possibles, les types de légitimité qu'elles mettent en œuvre, leurs circuits de diffusion, l'interaction entre ces discours et les pratiques des groupes qui s'en réclament.

V. EVALUATION HISTORIQUE ET AUTO-EVALUATION DE LA THEOLOGIE

Parallèlement à la réflexion des historiens sur la théologie¹ les théologiens eux-mêmes ont porté un regard historique sur leur propre travail, sur les idées théologiques, tout particulièrement dans la deuxième moitié du XX^e siècle, réalisant un vaste travail de clarification des méthodes employées par rapport au discours sur la foi, autrement dit du statut épistémologique de la théologie². Faire une synthèse des transformations de la pensée théologique dans le travail et le tissu complexe des œuvres et des écoles serait réducteur et ferait violence à la richesse de données et de détails des étapes de ces transformations³. Néanmoins, pour comprendre l'exigence de son enracinement dans l'histoire on doit noter principalement la façon dont s'articule la quête d'identité de la théologie et sa pertinence dans le discours sur la foi face aux problèmes historiques soulevés par la modernité.

A l'auto-évaluation de la démarche théologique on peut rattacher la compréhension critique du rapport aux sources, du point de vue des méthodes exégétiques et historiques sur lesquelles s'appuie le travail théologique. L'une des incidences de cette auto-évaluation est la tension interne que la théologie vit en général assez mal entre la recherche de ses historiens ou de ses exégètes et les argumentations dogmatiques des théologiens. Un exemple assez récent de cette auto-évaluation serait l'ouvrage *La théologie dans l'histoire*, issu d'un travail collectif de théologiens, exégètes, historiens et philosophes enseignants à la Faculté de

¹ J.-D. DURAND (dir.), *Histoire et théologie*, Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1994.

² C. THEOBALD, « Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II », in *Recherches de science religieuse*, 90 (2002), p. 161-177, passe en revue les ouvrages représentatifs de cette démarche du point de vue catholique et K. BLASER, *La théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, Lausanne, 1995 du point de vue protestant.

³ Pour un bilan détaillé on peut consulter E. VILLANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes, t. III : XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, 1997 (trad. de l'espagnol par Jacques Mignon) ; F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003 ; R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, 1992 (trad. par Jacques Mignon de l'original italien *La teologia del XX secolo*, Brescia, 1992).

Théologie et de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris¹, qui a comme ligne directrice l'idée que « la théologie est dans l'histoire ». Au chapitre huit, « La théologie ou l'invention du rapport continu à l'histoire » (p. 203-242), J. Caillot et J. Doré montrent que l'histoire est essentielle à la théologie et qu'elles ont été et sont toujours dans un rapport « continu ». La théologie manquerait fondamentalement ce rapport, suivant ces deux auteurs, si elle ne se reconnaissait la tâche d'avoir à l'« inventer » sans cesse.

Pour François Bousquet, « il n'est pas possible de distinguer entre *christianisme* et *chrétienté* (c'est-à-dire, en première approximation, entre ce qui est le spécifique chrétien et le "christianisme historique") *en faisant abstraction de l'histoire, de l'historique*. L'essence ou la vérité de l'être chrétien n'est pas située dans le ciel intemporel des idées, son idéal n'est pas hors du corps et du temps, sa vérité est un *concrétum*, et c'est bien là l'énigme première, une singularité qui mérite réflexion » (p. 244). Donc la théologie ne prend son sens que par rapport à la foi mais dans cette distinction nécessaire et en même temps paradoxale pour le théologien chrétien, entre le spécifique de la foi et l'historique de cette même foi. Reste-il encore à clarifier comment dans la pratique la théologie, discours sur la foi, articule ses dimensions scientifiques et confessantes en permanente tension.

En outre la théologie ou plutôt les théologiens vivent aujourd'hui une situation complexe de mise en question. D'une part, ils sont considérés comme étant davantage les défenseurs des intérêts d'une institution dogmatique autoritaire que les représentants d'une pensée libre et scientifique dans la recherche. C'est précisément dans la mesure où la théologie est perçue comme une pensée « responsable » de la vie de l'Eglise qu'elle se voit récusée par les autres sciences. D'autre part il arrive aussi que les théologiens soient soupçonnés de l'intérieur même de l'Eglise – ceci se passe très souvent dans le catholicisme – pour l'esprit critique et historique avec lequel ils abordent la tradition reçue, la théologie risquant dans ce cas de ne plus marquer sa différence avec les sciences religieuses ou l'histoire des religions². C'est alors dans la mesure où elle est une pensée « critique » à

¹ J. DORE, F. BOUSQUET (dir.), *La théologie dans l'histoire*, Paris, 1997. C. THEOBALD, « Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II », in *Recherches de sciences religieuses*, 90 (2002), p. 161-177, donne un aperçu de ce travail de la théologie sur elle-même et par rapport à l'histoire.

² Les exemples de théologiens rappelés à l'ordre par le Vatican ne manquent pas depuis la crise moderniste. Des théologiens comme M.-D. Chenu, par exemple, représentant de l'Ecole théologique du Saulchoir, a été appelé à Rome à la suite de la publication de son petit livre *Une école de théologie : le Saulchoir*, 1937, pour attester l'orthodoxie catholique de Thomas d'Aquin et corriger l'impression de relativisme que son livre professait : cf. E. FOUILLOUX, « Le Saulchoir en procès (1937-1942) », in M.-D. CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Tournai, 1937, Paris, 1985 (le même ouvrage réédité sous le même titre aux éditions du Cerf avec des études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière), p. 37-59. On peut prendre encore pour exemple l'affaire Pohier : Jacques Pohier, dominicain aussi et ancien doyen de la Faculté de théologie du Saulchoir, est sanctionné par Rome en 1979 pour la publication de *Quand je dis Dieu*, Paris, 1977, ouvrage considéré comme porteur d'informations dangereuses et de choix ambigus. On lui interdit d'enseigner et de

l'endroit de l'institution qu'elle sert et qui la promeut, que la théologie se voit interrogée. Ce serait exactement dans l'apparente précarité de son statut de discours théorique, énoncé au titre même d'une responsabilité ou d'un souci de la « mission de l'Eglise », que la théologie pourrait être reconnue comme une « pensée ». Il ne s'agit pas de la responsabilité propre à chaque théologien, individuellement considéré, dans la manière dont il pratique sa discipline, mais de la responsabilité en tant qu'elle caractérise épistémologiquement le statut de la théologie comme discipline, sans oublier que son discours se déploie dans le champ d'une référence confessionnelle, comme l'exprime clairement Louis-Marie Chauvet :

« La théologie chrétienne est un discours, certes critique, certes trouvant sa matière aussi dans les sciences humaines, certes se laissant interpellé par ces dernières, mais un discours confessant : un discours qui part de ce que les chrétiens nomment la “révélation” de Dieu et qui est au service de l'intelligence de cette dernière »¹.

C'est d'ailleurs cette perspective qui rend difficile de supposer que la théologie puisse être ou devenir une science neutre dans son discours sur la foi. Abordant la question du statut de la théologie comme science dans sa conférence de 1919, *Le métier et la vocation d'homme politique*, Max Weber part de cette constatation :

« Je suis certain que l'on ne rend aucun service à un individu qui “vibre” à la religion quand on lui cache, ainsi qu'aux autres hommes d'ailleurs, que son destin est de vivre en une époque indifférente à Dieu et aux prophètes, ou encore quand on lui dissimule cette situation fondamentale au moyen de ces succédanés que sont toutes les prophéties faites du haut d'une chaire universitaire »².

« Prophéties faites du haut d'une chaire universitaire » étant pour lui une manière métaphorique de désigner l'affirmation dogmatique d'une « vérité » comme le sens de l'histoire dans une époque indifférente aux « prophètes » (figure porteuse des valeurs) et dont le destin est « caractérisé par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde » qui conduit « les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus

présider les assemblées liturgiques. M. de Certeau réagit par exemple, en dénonçant un climat qui fait penser à l'inquisition par la publication d'un article dans *Le Monde* du 23 septembre, 1979, intitulé « Ecraser les faibles ». Pour lui le cas Pohier est une question générale de déontologie du travail intellectuel dans l'Eglise : « Si, à la différence des “laïcs”, les prêtres sont voués à “l'obligation de réserve” des fonctionnaires et donc à un mutisme théologique (la “vérité” étant identifiée à la loi d'une institution), alors il me faut changer de position et, paradoxalement, cesser d'être prêtre pour essayer d'être chrétien - ceci dit, juste pour indiquer la question ». Mais lui-même est rappelé à l'ordre par les supérieurs de sa Congrégation. Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, 2002, p. 377-378.

¹ L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in J. JONCHERAY (dir.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, 1997, p. 29.

² M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, 1963, (Intro. par R. ARON, trad. de l'allemand par J. FREUND), p. 116.

sublimes de la vie publique »¹. Ce qui signifie qu'il situe la question de savoir si la théologie peut être considéré comme une science dans le processus d'intellectualisation qui accompagne la modernité du monde occidental². La difficulté de la théologie pour acquérir le titre de science réside dans l'affirmation du sens du monde :

« Nous avons déjà dit qu'il n'existe pas de science entièrement exempte de présupposition et qu'aucune science ne peut apporter la preuve de sa valeur à qui rejette ses présuppositions. Mais la théologie ajoute encore d'autres présuppositions qui lui sont propres, principalement en ce qui concerne son travail et la justification de son existence (...) Assurément toute théologie (...) accepte la présupposition que le monde doit avoir un *sens*, mais la question qui se pose est de savoir comment il faut interpréter ce sens pour pouvoir le penser. Il s'agit là d'une démarche identique à celle de la théorie de la connaissance de Kant, qui partant de la présupposition "la vérité scientifique existe et elle est *valide*", se demande ensuite quelles sont les présuppositions qui la rendent possible »³.

Il pose la question du point de vue de la philosophie de la religion soulignant la difficulté de la théologie à se situer dans l'objectivité de la connaissance par sa production de sens et de légitimité confessionnelle et sociale :

« Il est vrai qu'en règle générale les théologies ne se contentent pas de cette dernière présupposition qui relève essentiellement de la philosophie de la religion. Elles partent généralement d'autre présupposition supplémentaires : d'une part, qu'il faut croire à certaines "révélation" qui sont importantes pour le salut de l'âme – c'est-à-dire des faits qui seuls rendent possible une conduite de la vie ayant un sens – et d'autre part qu'il existe certains états et activités qui possèdent le caractère de la sainteté – c'est-à-dire qui constituent une conduite qui soit compréhensible du point de vue de la religion, ou du moins de ses éléments essentiels. Mais la théologie se heurte à la question : comment peut-on comprendre, en fonction de notre représentation totale du monde, ces présuppositions que nous ne pouvons guère qu'accepter ? Elle nous répond qu'elles appartiennent à une sphère qui se situe au-delà des limites de la "science". Elles ne constituent donc pas un "savoir" au sens habituel du mot, mais un "avoir" (*Haben*), en ce sens qu'aucune théologie ne peut suppléer à la foi et aux autres éléments de sainteté chez celui qui ne les "possède" pas »⁴.

La problématique posée par M. Weber « devant le fait qu'il y a une théologie qui prétend au titre de "science" » dont les assertions se fondent sur une « autorité » scientifique

¹ M. WEBER, *op. cit.*, Paris, 1963, p. 120.

² P. GENDRON, « op. cit. », in *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 218. Pour D. HERVIEU-LEGER, J.-P. WILLAIME, *Sociologie et religion. Approches classiques*, Paris, 2001, p. 2, la naissance même de la sociologie comme discipline scientifique est fortement liée au questionnement concernant le devenir de la religion dans le monde moderne : « les auteurs classiques de la sociologie ont été des sociologues de la modernité (économique, politique, sociale, culturelle), parce qu'ils ont été habités par la conscience historique d'un sentiment de rupture avec le passé qu'ils ne pouvaient pas, en cherchant à rendre compte de l'émergence de la société moderne, ne pas rencontrer le phénomène religieux ». Le chapitre 3 de cet ouvrage est consacré à l'œuvre de « Max Weber (1864-1920). Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme », p. 59-109.

³ M. WEBER, *op. cit.*, Paris, 1963, p. 117.

⁴ M. WEBER, *op. cit.*, Paris, 1963, p. 118.

tient dans le contenu de la notion de *Beruf* en tant que profession ou vocation puisque, après un bref excursus historique sur la théologie, il la définit comme « une *rationalisation* intellectuelle de l'inspiration religieuse »¹.

Dans le XIV^{ème} tome qui clôture la publication de l'ample synthèse de l'*Histoire du christianisme*, Jean Jolivet présente la spécificité de la théologie en ces termes :

« On admettra ou non qu'une théologie soit une science – ici, la théologie chrétienne prise dans la généralité de l'expression. Elle en a en tout cas la forme, car elle se veut un discours cohérent avec ses normes, son vocabulaire élaboré à partir de principes qui lui sont propres par leur contenu et leur nature – ici, acceptés par la foi en une révélation divine consignée en des écrits inspirés. Elle a donc des données et des problèmes qui lui sont particuliers. D'autre part, elle a une histoire que chacun peut percevoir différemment selon qu'il adhère, selon la façon dont il conçoit le sens de cette histoire : déclin à partir d'un moment privilégié ou croissance qu'il faut savoir percevoir ('L'histoire de la théologie est la théologie de l'histoire', disait le père Chenu). Pour traiter de sa spécificité, il faut donc en considérer, fût-ce dans leurs grandes lignes, l'épistémologie, les thèmes et l'histoire »².

Il s'agirait ici d'une théologie reconnue historiquement dans sa spécificité « scientifique » mais qui devrait être considérée plutôt comme un « objet culturel » ne pouvant revendiquer un statut particulier³ car elle s'intéresse en premier lieu à une histoire du salut qui a un sens. Pour cette raison la théologie apparaît à l'historien comme un monde étrange avec son propre vocabulaire, son aspect clérical, d'où la difficulté de la considérer au même titre que les autres sciences humaines tout en respectant sa singularité⁴.

Développée notamment à partir de la prédication et de la catéchèse au cours de la période patristique, la théologie s'est établie progressivement dans les monastères tout au long du Moyen Age et a fini par s'établir dans l'Université à partir du XII^e siècle. Suivant Pierre Vallin on pourrait considérer que « le discours théologique », caractéristique principale des Eglises chrétiennes occidentales depuis le Moyen Age représente une des « origines de l'Université de type occidental » : le « discours théologique... est celui de construire des exposés synthétiques qui organisent de façon systématique l'ensemble de représentations ou

¹ M. WEBER, *op. cit.*, Paris, 1963, p. 116-117 ; P. GENDRON, « *op. cit.* », in *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 220.

² J. JOLIVET, « Spécificité de la théologie chrétienne », in J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, t. XIV, *Anamnèsis*, Paris, 2000, p. 74.

³ C'est une des conclusions de F. LAPLANCHE, « Histoire et théologie : difficultés et chances d'un dialogue », in D. DURAND (dir.), *Histoire et théologie*, Actes de la journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1994, p. 161-172.

⁴ C. LANGLOIS, « Un historien devant la théologie », in D. DURAND (dir.), *Histoire et théologie*, Actes de la journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1994, p. 15-31.

régulations appartenant aux traditions des communautés et groupes chrétiens, dans leurs formulations anciennes et leurs interprétations actuelles »¹.

Aujourd'hui l'organisation institutionnelle des universités est très diverse et correspond aux différentes traditions et législations nationales des pays occidentaux, comme d'ailleurs de tous les pays où le christianisme est la religion majoritaire. Si en France, tout en retenant l'exception de l'Université de Strasbourg², la théologie relève depuis la fin du XIX^e siècle uniquement des Facultés privées confessionnelles, en Allemagne la discipline théologique comme sa référence confessionnelle (protestante, catholique, etc) est incluse dans l'Université. A partir du modèle allemand et des débats épistémologiques qu'il a suscités sur le statut de la théologie dans la culture contemporaine, Pierre Vallin se demande si « d'un point de vue épistémologique la référence ecclésiale ne serait-elle pas nécessaire aux théologiens du fait même que leur enseignement est, par lui-même, incapable de se donner des critères de scientificité ? Or, ce sont ces critères qui légitimeraient un statut universitaire » (p. 35-36).

La question principale du statut de la théologie dans le monde contemporain serait de savoir à qui elle doit rendre des comptes : au monde universitaire, uniquement à l'Eglise ou aux deux à la fois ? David Tracy, professeur de théologie à la Divinity School de l'Université de Chicago propose par exemple, que la théologie soit essentiellement un « discours public » qui réponde aux normes critiques et aux valeurs libérales de la société occidentale³, mais dans ce cas comment pourrait-elle être en même temps « discours critique sur la foi » de l'Eglise ou des Eglises, cherchant à se comprendre et expliquer selon la logique même de cette foi ? Pour Henri Bourgeois, ce paradoxe serait possible car selon lui « la théologie se distingue de la foi en tant qu'expérience religieuse dans la mesure où elle prend par rapport à cette expérience la distance critique et interprétative indispensable pour qu'existe un véritable savoir. Cependant la théologie garde un rapport avec la foi auquel les sciences et disciplines non théologiques ne sont pas tenues et qu'elles doivent même expressément exclure »⁴. Le

¹ P. VALLIN, « op. cit. », in J.-D. DURAND (dir.), *Histoire et théologie*, Actes de la journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1994, p. 34.

² Le cas de l'Université de Strasbourg où on trouve une faculté (d'Etat) de théologie catholique et protestante, est exceptionnel et lié au statut particulier de l'Alsace au moment de la séparation de l'Eglise et de l'Etat et de la suppression des facultés de théologie dépendant de l'Etat. Voir F.X. CUCHE, « Quelle place pour une faculté de théologie dans une université de service public française ? », in *Revue des sciences religieuses*, 78 (2004), p. 67-79 ; L. PERRIN, « Esquisse d'une histoire de la Faculté de théologie de Strasbourg », in *Revue des sciences religieuses*, 78 (2004), p. 125-136.

³ D. TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981.

⁴ H. BOURGEOIS, « Théologie et histoire : questions épistémologiques », in *Théophiion*, 1 (1996), p. 271.

théologien Wolfhart Pannenberg propose une autre solution : l'institutionnalisation de la théologie comme science de la religion en éliminant les démarches confessionnelles dans lesquelles elle s'enracine et trouve ses fondements¹.

Ces questions et les interpellations constantes de la société en évolution rapide posent de nouveaux défis à la théologie et ont un impact sur la formation théologique même et sur sa place à l'université. Les Facultés confessionnelles de théologie ne peuvent plus se contenter d'invoquer toujours la tradition pour assurer leur présence dans l'université et justifier leur « mission » dans la société. On croit de plus en plus difficilement que l'argument historique puisse seul fonder la pérennité d'une institution ou sa pertinence pour le monde contemporain. Par conséquent il faudrait reprendre la réflexion sur la place, le statut et la fonction de la théologie dans une université publique et, plus largement, dans un espace public ouvert aux débats et à la discussion². La solution pourrait être celle donnée par Pierre Gisel qui propose une forme de théologie chrétienne se comprenant comme « théorie de la religion et du christianisme » partant du constat d'ordre historique que « la théologie est d'abord et avant tout un ordre du discours ou une discipline que nous a léguée l'Antiquité gréco-romaine »³. Mais la difficulté de cette solution consiste dans la transformation de cette théologie par le christianisme. Son portrait transmis habituellement est lié à son manque d'indépendance critique, à sa dépendance d'un système de croyances, d'un dogme, de l'acceptation d'une orthodoxie, d'une autorité, d'une censure, s'agissant donc d'une pensée d'adhésion et non d'une initiative et d'une invention personnelles. Ces critiques ne peuvent d'ailleurs se comprendre que dans le cadre d'une certaine histoire, celle de l'Occident chrétien, celle d'une culture qui s'est donné deux pôles antithétiques, la foi et la raison, et qui ne les a conciliés provisoirement que pour les opposer ensuite d'autant plus violemment⁴. La tentative de concilier foi et raison a donné deux sortes de rationalités : une rationalité de la foi, un

¹ W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1973.

² En accord avec David Tracy c'est ce que propose A.I.C. HERON, *Theologie als Wissenschaft ?*, trad. par J.-Y. LACOSTE sous le titre « La théologie comme science ? », in *Revue thomiste*, 85 (1985), p. 229-241.

³ P. GISEL, « Penser la religion aujourd'hui. Données et tâches à assumer à partir de la tradition théologique », in J.-M. TETAZ, P. GISEL (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, 2002, p. 362-392.

⁴ M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1943 ; Pierre GISEL, *op. cit.*, Paris, Genève, 1983². J. MOINGT, « Certitude historique et foi », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 561-574, montre comment la théologie dogmatique pour justifier les dogmes de l'Eglise est tributaire des méthodes et des résultats de l'approche historique : « ...l'Eglise tient à la "rationalité" de la foi, une rationalité qui réside moins dans la force des argumentations que dans la capacité et la résolution de la foi de rester constamment en dialogue avec le discours de la raison naturelle. Et ce dialogue est censé se nouer au plan de la connaissance historique » (p. 561).

rationnel théologique ; une rationalité de la raison, un rationnel philosophique, deux types de rationalités qui se trouvent en conflit permanent et qui sont l'héritage des Lumières¹.

Depuis les divisions confessionnelles issues de la Réforme, les difficultés identitaires de la pensée théologique ont varié en fonction du discours théologique sur la pertinence des représentations rituelles et dogmatiques actuelles par rapport aux origines historiques du christianisme. Pour la constitution de l'identité et de la spécificité de deux confessions, catholique et protestante, l'interprétation du texte biblique et des textes issus de la Tradition – les écrits des Pères de l'Eglise –, a été décisive. F. Laplanche situe la naissance même de l'histoire dans le contexte de controverses confessionnelles :

« Il fallait de toute urgence faire de l'histoire pour démontrer la conformité de la foi tridentine ou des confessions de foi protestantes avec l'enseignement apostolique. Dans l'un et l'autre camp, le but de la recherche historique est de dissoudre la théologie adverse, donnée, du côté catholique, comme une "innovation" (une fidélité à la Tradition), du côté protestant, comme une "corruption" (en gros, un retour du paganisme dans le christianisme). A partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, la théologie protestante a accumulé suffisamment d'enquêtes historiques, surtout en Allemagne, pour que le conflit se transporte à l'intérieur d'elle-même : la Bible, fondement unique de cette théologie, n'est-elle pas un livre de part en part livré à la science historique dans son texte, dans ses traductions, dans sa rédaction et la formation de son corpus ? »².

En effet, le développement de la science historique doit beaucoup à la controverse religieuse des XVI^e et XVII^e siècles qui oppose les protestants aux fidèles de l'Eglise catholique sur l'histoire des dogmes et leurs célébrations dans la liturgie, chacune de ces deux

¹ Depuis l'époque des Lumières ce conflit est parfaitement connu mais ce qui est moins connu c'est que la théologie s'est introduite dans la culture occidentale non par le christianisme, mais par le paganisme hellénistique. Le terme et la notion de « théologie » ont une origine préchrétienne. Le mot « théologie » appartient au grec classique, et Platon est le premier à l'utiliser dans un passage où il s'interroge sur l'utilisation pédagogique de la mythologie (PLATON, *République*, II, 379 a, 5-6, Paris, 1989, p. 82, introd. par A. DIES, texte et trad. par E. CHAMBRY). Aristote reprend l'usage et le modifie aussi : les « théologiens » sont Hésiode ou Homère distingués d'avec les philosophes (*Métaphysique* A 3, 983b 29 ; B 4, 1000a 9) mais deux passages de la *Métaphysique* (E 1, 1026a 19 et K 7, 1064b 3) parlent de « philosophie théologique » et de « connaissance théologique » pour désigner la plus haute des trois sciences théoriques, après la mathématique et la physique. Cf. ARISTOTE, *La Métaphysique*, t. I, Livres A-Z, Paris, 1991, p.14 ; p. 92-93 ; p. 225-227 (trad. et notes par J. TRICOT) ; *La Métaphysique* t. II, Paris, 1970, p. 608 (trad. et notes par J. TRICOT). Voir P. GISEL, « op.cit. », in J.-M. TETAZ, P. GISEL (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, 2002, p. 362-363 ; R. FISICHELLA, « Théologie », in R. LATOURELLE (éd.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Québec, 1992, p. 1326-1329 ; Y. CONGAR, « Théologie », in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XV, fasc. I, Paris, 1946, col. 341-502. Ce sont les stoïciens qui parmi les premiers utilisent le terme « théologie » avec une connotation religieuse en le définissant comme une explication au sujet des dieux, cf. V. JAEGER, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Paris, 1966.

² F. LAPLANCHE, « Histoire et théologie : difficultés et chances d'un dialogue », in DURAND J.-D. (dir.), *Histoire et théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire contemporaine*, Paris, 1994, p. 161-162. Pour la naissance de l'histoire son article « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in A. LE BOULLUEC (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, 1995, p. 373-404.

parties prétendant représenter fidèlement le christianisme des origines¹. Cet affrontement dans l'explication de l'histoire ecclésiastique a permis la mise au point de méthodes historiques notamment à travers la publication des sources, des éditions des Pères de l'Eglise, de conciles et synodes, de vies de saints, etc., dont, en suivant F. Laplanche, on pourrait énumérer : le découpage en périodes, les comparaisons inter et intra-textuelles ayant pour but de déterminer l'âge d'un texte, « l'argument du silence » visant à prouver l'inexistence d'une croyance ou d'un rite à une époque donnée. Dans la réfutation des arguments de l'adversaire, chacune de deux parties fait remarquer le danger de tirer à son profit des affirmations qui n'ont de sens que replacées en leur temps. Cependant il ne s'agit pas d'une recherche désintéressée, « les protestants cherchaient dans le passé des arguments supposées leur permettre de confondre les “papistes”, et ces derniers s'appliquaient à montrer que les protestants sont des hérétiques dont les doctrines s'opposent à toute la tradition de l'Eglise universelle »².

Si les catholiques s'appuyaient fortement sur la Tradition, sur les textes patristiques dans la lecture de la Bible, les protestants montraient que l'antiquité à laquelle ils font référence sont les textes mêmes de la Bible (le principe de la *sola scriptura*) et que les commentaires de Pères de l'Eglise ne sont que des interprétations de celle-ci, difficilement acceptables pour « l'aujourd'hui » de l'Eglise³. La question centrale pour le protestantisme concernait le rapport de Jésus à la Bible et non pas le rapport de la Tradition à la Bible. Les exigences de cette controverse ont conduit les uns et les autres à prendre une certaine distance par rapport au passé et à s'imposer une méthode pour écrire l'histoire destinée à convaincre l'adversaire en produisant les sources de ses affirmations. Du côté protestant comme du côté catholique il n'était plus possible d'échapper à l'analyse historique des origines, qu'il s'agisse de connaître l'antiquité des Ecritures bibliques et leur rapport à Jésus, la genèse des dogmes chrétiens ou des pratiques liturgiques.

« Pour les historiens controversistes l'accès aux sources acquiert une importance cruciale : on se bat à coup de découverts, de documents exhumés, d'éditions critiques, de datations, d'attributions. C'est pourquoi, tant du côté protestant que du côté catholique, on organise des véritables instituts chargés de poursuivre des travaux de longue haleine et qui

¹ E. POULAT, « op. cit. », in R. HEYER (dir.), *L'institution de l'histoire. 1. Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989, p. 40, pense que « la Réforme protestante a donné à la science historique, telle que nous l'entendons aujourd'hui, une impulsion décisive ».

² K. POMIAN, « op. cit. », in *Le Débat*, 24 (1983), p. 160.

³ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. T. 1, Essai historique*, Paris, 1960, montre que pour Luther les traditions sont « “traditions des hommes”, avec tout ce que l'expression a de dépréciatif. (...) D'une façon générale, les protestants reconnaissent la pureté de l'Eglise ancienne qui représente, pour eux aussi, dans l'histoire, un moment privilégié. Pendant plus d'un siècle après les déchirements de la réforme, le consensus des premiers cinq siècles fut admis par beaucoup comme critère empirique d'authenticité et base possible d'une restauration de l'unité chrétienne », p. 186-187.

nécessitent un effort collectif, on fait des voyages d'études pour fouiller les dépôts d'actes et les bibliothèques, bref, on invente plusieurs institutions qui conditionnent, encore de nos jours, le travail des historiens »¹.

Le travail critique sur les sources et leur publication facilitée par l'invention de l'imprimerie, a favorisé particulièrement le débat sur la liturgie tant pour les catholiques que pour les protestants : les deux parties étaient obligées de prendre position tant par rapport aux pratiques liturgiques existantes que par rapport à celles issues de la Réforme, d'où la nécessité d'étudier la liturgie dans ses origines et l'expliquer dans son développement historique.

Il est vrai que la controverse entre catholiques et protestants a conduit à la naissance des méthodes historiques mais elles se sont surtout développées à la fin du XIX^e siècle indépendamment de l'Eglise mais souvent par des hommes d'Eglise, et dans le souci de retrouver et d'analyser les sources sans aucun *a priori* d'ordre confessionnel ou théologique, ce qui n'allait pas sans poser problème².

A. La théologie protestante libérale

Pendant longtemps on a défini le catholicisme par son attachement à la Tradition et le protestantisme par son attachement à la Bible, l'Eglise étant pour le dernier non pas une institution de doctrine mais le lieu de la prédication. La théologie catholique a mis beaucoup de temps pour accepter l'idée du dogme comme résultat d'un processus humain qui puisse être soumis à une analyse historique. Cette controverse issue de la Réforme sur le rapport Ecriture-Tradition a été dépassée durant le XIX^e siècle par la théologie protestante germanophone dite « libérale »³, qui a beaucoup travaillé sur l'idée du dogme comme étant le résultat d'un processus humain décelable par un traitement historique. L'expression « théologie libérale » comprend plusieurs courants ou écoles qui débouchent sur la dimension historique de la théologie et des dogmes : « la "théologie historique" en constitue le cœur, qui commence avec l'exégèse et se poursuit *via* l'histoire des dogmes, jusqu'à la systématique envisagée comme "connaissance historique de l'état actuel du christianisme" »⁴. Les spécialistes s'accordent à dater du XVIII^e siècle les débuts de la prise de conscience de la

¹ K. POMIAN, « op. cit. », in *Le Débat*, 24 (1983), p. 162.

² Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, p. 19-20.

³ Sur les courants et les écoles de la théologie libérale au XIX^e siècle on peut voir K. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, 1969.

⁴ H. BOST, *op. cit.*, Paris, Genève, 1999, p. 47 où il cite F. SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Paris, Genève, 1994, § 88, 195.

dimension historique des dogmes et à souligner que jusqu'à la fin du XIX^e siècle elle représente une contribution essentiellement protestante.

Les principaux représentants de cette prise en compte de la dimension historique de la théologie et de l'histoire des dogmes sont : à l'Ecole de Tübingen, Ferdinand Christian Baur (1792-1860), influencé d'abord par la pensée de F. Schleiermacher (1768-1834) et dont les études ont été principalement consacrées à la critique rationaliste des Evangiles et de la tradition dogmatique, les questions doctrinales déterminant pour lui l'évolution de l'Eglise¹ ; Albrecht Ritschl (1822-1889) dont les travaux présupposent un partage strict entre le domaine de la foi et celui de la science ou du savoir, identifie l'histoire des dogmes à l'histoire de la théologie². Un de ses disciples est Adolf Harnack qui produit le *Lehrbuch zur Dogmengeschichte*³ et dont les nombreux écrits ont porté généralement sur l'histoire du christianisme ancien⁴. Une autre grande figure du courant de la théologie libérale influencée par Albrecht Ritschl est Ernst Troeltsch (1865-1923) qui est en même temps un des promoteurs de l'Ecole de l'histoire des religions. Son interrogation théologique porte notamment sur la compatibilité de la religion avec la science et la culture modernes, s'opposant à un discours théologique transformé en dogme⁵.

S'inscrivant dans la ligne de la pensée des Lumières⁶, la théologie libérale s'est orientée vers une interprétation actualisante de la Bible, donnant naissance et développant l'approche historico-critique des textes bibliques et dogmatiques qui va être adoptée non sans

¹ J.-M. TETAZ, « Baur, Ferdinand Christian (1792-1860) », in P. GISEL, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Genève, 1995, p. 99-100.

² P. GISEL (éd.), *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique*, Genève, 1991.

³ A. HARNACK, *Lehrbuch zur Dogmengeschichte*, Tübingen, 3 vol., 1886-1890, trad. en français par E. Choisy, *Histoire des dogmes*, Genève, Paris, 1993.

⁴ Dans le champ de l'histoire des dogmes, A. Harnack voulait faire comprendre à ses contemporains en quoi consiste le noyau originel du message chrétien, ce qu'il appelait « l'Evangile de Jésus », cf. K. NOWAK, « Harnack, Adolf von (1851-1930) », in P. GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Genève, 1995, p. 124-128.

⁵ E. TROELTSCH, *Religion et histoire. Esquisses théologiques et philosophiques*, Genève, 1990 (édité par Jean-Marc Tetaz) ; Le tome 214 (1997), fascicule 2, de la *Revue d'Histoire des religions* est consacré à « Ernst Troeltsch ou la religion dans les limites de la conscience historique » ; P. GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, 1992. Une très bonne présentation de la pensée de Ernst Troeltsch est faite par P. GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, 1999, p. 55-69.

⁶ *Aufklärung* en allemand « Défini par Kant en 1784 comme 'la sortie de l'être humain de sa minorité dont il est lui-même coupable', le mouvement des Lumières s'est développé au XVIII^e siècle selon des modalités différentes, liées aux contextes culturels et religieux de chaque pays. Il est néanmoins partout défini par des éléments tels que la confiance dans les pouvoirs de la raison, la lutte contre l'ignorance et la superstition, la remise en question de la tradition, la foi dans le progrès et dans la tolérance, la revendication de la liberté de conscience ». Cf. M.-C. PITASSI, « Lumières », in P. GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Genève, 1995, p.920.

difficultés par la théologie catholique au XX^e siècle¹. Avec K. Blaser on pourrait dire que « du côté catholique, le chemin *ad fontes* a permis la découverte de la Bible comme origine et critère de la tradition catholique. Du côté protestant il a permis la découverte de Jésus comme origine et critère des traditions néotestamentaires. Les réformes qui en découlent relient l'identité chrétienne à la vérité originaire »².

¹ J. ZUMSTEIN, « Naissance et déploiement de la méthode historico-critique (des Lumières au début du XX^e siècle) », in P. GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Genève, 1995, p. 124-128, présente succinctement mais clairement l'objectif de la méthode historico-critique : « L'objectif premier de la méthode historico-critique consiste à établir le *sens premier* d'un texte à l'exclusion de tout autre. Par sens premier d'un texte, il faut entendre le sens que ce texte revêtait dans son contexte de communication initial. Cet établissement du sens premier du texte est conduit selon une méthodologie qui se veut scientifique et régulée par une déontologie trouvant sa source dans l'humanisme de Lumières. La dimension polémique du projet est évidente : l'interprétation de l'Écriture est arrachée au pouvoir de l'Eglise ; elle est désormais l'apanage d'une lecture qui se veut autonome et critique » (p. 125). D'un point de vue épistémologique la méthode historico-critique est le fruit de la tradition humaniste et rationaliste cristallisée au XVIII^e siècle, développée dans l'Université du XIX^e siècle et qui repose sur trois présupposés philosophiques, la raison, la réalité et l'histoire : « La raison en tant qu'instance autonome et normative est l'instrument d'investigation de l'histoire et de la pensée humaine (...) la réalité présente est un donné qui dans sa totalité est accessible au sujet connaissant et qui en matière d'histoire, permet de reconstruire le passé par analogie (...). L'histoire est un paramètre temporel homogène désignant le passé et dont les différentes unités sont reliées entre elles sur le mode analogique causal. Ces trois présupposés sont aujourd'hui l'objet d'une discussion intense qui peut être résumée dans les termes suivants : en quel sens et à quelles conditions la raison est-elle un instrument adéquat de la connaissance du passé ? Est-il légitime que notre conception de la réalité devienne le modèle analogique et le critère de reconstruction du passé ? Est-il admissible, enfin, de se réclamer d'un concept d'histoire qui englobe strictement le passé, sans déboucher sur le présent et sans s'ouvrir à l'avenir » (p. 125).

Jean Zumstein compte sept principes de la méthode historico-critique et six procédures d'analyse, p.125-126 : le premier des sept principes et celui qui a le plus posé problème concerne la perte de *statut de texte sacré* de la Bible ; le deuxième concerne les méthodes employées par l'approche historico-critiques, *empruntées* des sciences littéraires et historiques ; le troisième concerne le souci de l'établissement de la *vérité historique* par l'adoption de cette analyse historico-critique ; quatrième, l'approche historico-critique doit être *scientifique* et obéir à quatre conditions : délimitation du champ de l'observation au sens de domaine ou secteur de recherche, présentation claires des procédures d'analyse à mettre en œuvre, la méthode utilisée doit être appropriée à l'objet étudié, le travail d'analyse doit être vérifiable ; cinquième, le consensus dans le travail historico-critique se constitue par *voie discursive* qui demande solidité de l'argumentation et clarté ; sixièmement, puisqu'elle est scientifique l'approche historico-critique doit rester *ouverte*. J. Zumstein montre comment dès ses origines cette méthode a mis en œuvre des procédures d'analyse diversifiées et tout au long de son histoire elle a développé et élargi ses moyens d'analyse. Il note surtout qu'à côté de la philologie qui constitue son point de départ, dès la fin du XVIII^e siècle et tout le XIX^e siècle elle ajoute la critique textuelle, la critique littéraire c'est-à-dire la recherche de sources et la critique historique c'est-à-dire la fiabilité historique de la documentation, évolution qui abouti à la fin du XIX^e siècle à l'émergence de l'Ecole de l'histoire des religions, et, au XX^e siècle à l'émergence de l'histoire des formes, puis de l'Ecole de l'histoire de la rédaction et l'apparition de tous les modèles d'analyse synchronique ; septièmement, l'analyse historico-critique doit aboutir à un processus de *distanciation* écartant la dimension d'interpellation que le texte peut exercer sur celui qui l'étudie, notamment s'il s'agit d'un texte biblique. Les six procédures d'analyse sont : la critique textuelle ; la critique littéraire ; l'histoire des traditions religieuses et du milieu ambiant très importante pour la reconstitution des différents stades que la tradition a traversés avant d'être définitivement fixée dans le texte ; l'histoire des formes qui décrit les modèles de construction et de fonctionnement d'une unité littéraire et le milieu de vie dont elle est issue ; l'histoire de la rédaction qui étudie les procédés dont le rédacteur d'un texte s'est servi pour mettre en évidence son projet théologique ; l'étude de concepts qui par des recherches synchroniques et diachroniques établit le sens précis d'un terme utilisé dans le texte. Jean Zumstein avait déjà présenté ces règles de la méthode historico-critique dans l'article « Critique historique et éthique de la connaissance », in J. DORE, C. THEOBALD (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, 1993, p. 70-79.

² K. BLASER, *La théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, Lausanne, 1995, p. 7.

Les théologiens protestants du courant libéral se sont inspirés généralement des mêmes sources philosophiques : tout d'abord la pensée d'Emmanuel Kant qui par ses *Critiques* a durablement conditionné la lecture de la religion et du christianisme en particulier¹ ; à ses côtés on pourrait ajouter l'œuvre de Georg Hegel et sa philosophie de l'Esprit, dont les théologiens du courant libéral ont retenu l'importance accordée à l'histoire par l'idée de la transcendance de Dieu qui inclut un rapport au monde et à l'expérience historique² ; mais c'est surtout Friedrich Schleiermacher qui a influencé la théologie libérale. Par son désir de concilier la théologie et la science il a essayé de démontrer qu'il est possible de s'inscrire d'une manière « religieuse » dans la modernité puisque, selon lui, la raison comme la religion se manifestent et évoluent historiquement par des individus extraordinaires. Chaque communauté religieuse est due à des événements originaux et la foi ne doit pas être isolée comme un phénomène totalement différent et surnaturel car elle occupe une position d'excellence dans un déploiement progressif et évolutif dont la base anthropologique est constituée par la conscience de Dieu. La foi chrétienne doit être pensée, pour F. Schleiermacher, dans le cadre de la « religion générale » qui n'est pas une connaissance ni une action mais relève de l'intuition ou du sentiment³. Il s'intéresse au problème que posent la diversité des religions historiques et la détermination du statut de la religion chrétienne défendant dans ses *Discours* deux thèses : l'égale valeur de toutes les religions et une évolution historique qui mène à une religion absolue⁴.

Dans la première moitié du XX^e siècle, dans le contexte de crise spirituelle et économique née de la Première Guerre mondiale puis de la deuxième, la pensée théologique

¹ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, 2001⁶, (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781 ; trad. et notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud) ; *Critique de la raison pratique*, Paris, 2003⁷, (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, trad. de F. Picavet, introd. de Ferdinand Alquié) ; *Critique de la faculté de juger*, Paris, 1993 (*Kritik der Urteilskraft*, 1790, trad. et intro. par A. Philonenko).

² G. HEGEL, *La phénoménologie de l'Esprit*, Paris, 1997, 2 vol. (1807 1^{ère} édition ; trad. par J. Hyppolite).

³ Son œuvre la plus connue publiée la première fois en 1799 est F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hambourg, 1961. Trad. fr. par I.G. Rouge, *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont les esprits cultivés*, rédigé en 1799, Paris, 1944. Sur ce livre cf. G. ROUTHIER, F. NAULT, « Un très grand siècle pour la théologie », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 114-115. D'après K. BLASER, *Dossier dogmatique. Manuel couvrant les principaux lieux de la doctrine chrétienne*, Lausanne, 1997, p. 13-14, cette pensée est reprise par le courant de la théologie libérale du XIX^e siècle, avec diverses modifications où s'instaure une confusion entre science des religions et philosophie de la religion.

⁴ J. GREISCH, « La philosophie de la religion devant le fait chrétien », in J. DORE (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, tome 1, Paris, 1991, p. 243-500 présente la religion comme « intuition » et « sentiment » chez F. Schleiermacher, p. 260-275, et porte un regard à la fois historique et philosophique sur la philosophie de la religion dans cette grande partie de ce manuel de théologie. F. Schleiermacher peut être considéré, selon J. Greisch, comme un pionnier de la discipline « philosophie de la religion ». Cf. aussi du même auteur « La religion et les religions », in *Archives de philosophie*, 63 (2000), p. 229-246.

protestante est dominée par une réaffirmation de l'orthodoxie et du problème de l'adaptation du langage chrétien aux structures du monde contemporain. Parmi les théologiens qui essaient d'explicitier cette situation, il faut nommer P. Tillich, R. Bultmann, K. Barth. Si dans le sillage de E. Troeltsch concernant le rapport entre la foi et la culture moderne, P. Tillich¹ comme R. Bultmann² sont plutôt préoccupés d'intégrer le christianisme et la théologie dans la culture moderne, K. Barth, se rendant compte de l'impasse à laquelle le XIX^e siècle a abouti quant à la mise en cause radicale du christianisme en tant que religion, se situe, notamment à travers sa grande œuvre, *Dogmatique*, dans une pensée théologique plutôt de rupture visible par rapport au courant libéral :

« Le malheur de la théologie protestante moderne, n'est pas (...) d'avoir cédé de plus en plus aux prétentions croissantes de la pensée moderne, de s'être laissé dicter à son insu, du dehors, par la philosophie, par les sciences naturelles et historiques la définition de la "recherche de la vérité" et d'être devenue, toujours à son insu, une forme, d'ailleurs inconséquente, de la sagesse du monde. Son malheur véritable, que n'eussent causé à elle seules ni la philosophie moderne ni la conscience autonome de l'homme, c'est d'avoir perdu son objet spécifique, la révélation »³.

Par rapport à K. Barth, P. Tillich met plutôt en évidence le danger pour la théologie chrétienne de se réfugier en dehors du monde, ce qui le conduit à s'engager dans le projet d'une théologie de la culture en montrant le rapport qu'entretienne la théologie et la religion en général, avec la culture qui comprend toutes les activités humaines. Pour lui « les réponses que comporte l'événement de la révélation n'ont de sens que dans la mesure où elles sont en corrélation avec des questions qui concernent notre existence tout entière, avec des questions existentielles » et par conséquent c'est au théologien de montrer comment les « réponses » du message chrétien correspondent aux « questions » issues de la situations existentielle de l'être humain⁴.

Influencé dans un premier temps par la théologie libérale dont il s'écarte progressivement, R. Bultmann reproche aux théologiens de ce courant d'avoir cru qu'on pouvait trouver dans l'histoire un « fondement de la foi » par la démarche historico-critique,

¹ M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture : de Schleiermacher à Tillich*, Paris, 1982.

² R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, t. 1, *L'historicité de l'homme et de la révélation*, t. 2, *Eschatologie et démythologisation*, Paris, 1969.

³ K. BARTH, *Dogmatique*, t. 4, *La doctrine de la réconciliation*, Genève, 1953, p. 85. G. ROUTHIER, F. NAULT, « op.cit. », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p.107 considèrent la *Dogmatique* de K. Barth « la plus monumentale somme théologique du XX^e siècle, qui déterminera non seulement le débat théologique dans la tradition protestante, mais influencera fortement la pensée catholique ».

⁴ P. TILlich, *Théologie systématique I : Introduction*, Paris, Genève, Québec, 2000 (trad. A. Gounelle), p. 91.

ce qui pour lui n'est qu'une illusion et une erreur théologique¹. Dans ses études d'exégèse du Nouveau Testament, il soutient que le discours néotestamentaire est dans son ensemble mythologique et n'a rien à voir avec l'image désacralisée du monde de la science moderne². R. Bultmann est souvent considéré comme « le grand liquidateur » de la question historique sur Jésus développée au cours des XVIII^e et XIX^e siècles et qui a comme point de départ la découverte que les deux images du « Christ-prêché-par-l'Eglise » et du « Jésus-de-l'histoire » ne coïncident pas³. Ce questionnement est issu, selon P. Gisel, de « l'“Aufklärung” (et par-delà la modernité dans son ensemble) » qui « se tient dans un nouveau type de rapport avec le passé. Elle vit de la conscience masquée le plus souvent, d'une *différence* entre hier et aujourd'hui. Elle ouvre une période où l'on ne dira pas seulement qu'on est éloigné du passé mais qu'on est *autre* »⁴.

En effet, la « démythologisation », de R. Bultmann est née de cette confrontation entre histoire, monde moderne et théologie. Par son travail de démythologisation il entendait dans un premier temps une critique de l'image mythique du monde qui s'exprime dans la Bible et dans un deuxième temps l'établissement de la véritable visée du texte biblique, distinguant ainsi sa démarche de celle de la théologie libérale qui tentait d'éliminer le mythe et de saisir

¹ Cf. R. BULTMANN, « La théologie libérale et le récent mouvement théologique », in *Foi et compréhension*, t. 1, *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, 1969, p. 9-34.

² P. GISEL, *op. cit.*, Paris, Genève, 1983², p. 77, résumant la pensée de R. Bultmann montre que pour cet auteur « il ne suffit pas de dire que l'entreprise libérale se révèle illusoire. Il y a plus grave. La théologie à laquelle les méthodes historico-critiques ont jusqu'ici donné naissance procède d'une erreur théologique fondamentale. Ce n'est pas seulement et d'abord la relativité des résultats de la science historique qui condamne la théologie libérale, c'est qu'elle n'a pas vu que tout phénomène historique n'est, par définition, qu'une “grandeur relative” ».

³ H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, « *op. cit.* », in J. DORE, F. BOUSQUET, *La théologie dans l'histoire*, Paris, 1997, p. 28 ; R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968.

⁴ P. GISEL, *op. cit.*, Paris, Genève, 1983², p. 47. S'inspirant d'un article de R.P. Jeanière publié dans la revue *Etudes*, n° de novembre 1990, B. PLONGERON, « Les Eglises au défi de la modernité à la charnière des 18^e et 19^e siècles », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95 (2000), fasc. 3, p. 613-781 définit la modernité comme l'émergence d'une nouvelle vision du monde se déroulant sur quatre révolutions : *scientifique*, révolution « d'une nature gouvernée directement par Dieu et ses anges à une nature autorégulée par la loi de la gravitation universelle (Newton) et la mécanique universelle (Laplace) » ; *politique*, c'est-à-dire une « rupture marquée par l'apparition de la démocratie. La nouveauté est que la démocratie cesse d'être une forme de gouvernement entre autres (ce qu'elle était depuis Platon et Aristote) pour devenir la seule forme rationnelle d'un Etat (...). Le pouvoir ne s'enracine plus dans les valeurs charnelles de la patrie, ni dans une tradition, ni dans une lignée ; il n'est justifiable que par l'accord du peuple, devenu une “nation”. Les théories politiques auront désormais pour but de fonder en raison la forme démocratique du pouvoir » ; *culturelle*, « cette révolution n'apparaît pas avec la même brutalité que les deux précédentes. C'est un mouvement de pensée très fortement enraciné dans la nouvelle vision du monde physique. On l'appelle *Aufklärung* en Allemagne, *Enlightenment* dans le monde anglo-saxon, *Lumières* en France ». Elle entraîne une laïcisation de la pensée qui se présente forcément comme une critique de la religion, en tout cas de la religion telle qu'elle a été socialement vécue et instituée. En Europe, cette critique débouche sur la crise “moderniste” à la charnière des 19^e et 20^e s. ; *industrielle* « par le passage de l'outil à la machine-outil... », p. 618-619. Ce fascicule de la *Revue d'histoire ecclésiastique* publié à l'occasion du centenaire de la revue sous la direction de J. PIROTTE et E. LOUCHEZ est consacré à *Deux mille ans d'histoire de l'Eglise. Bilan et perspectives historiographique*.

ainsi le cœur du message du christianisme essentiellement éthique. Par cette démarche de démythologisation, R. Bultmann a abouti à une rupture entre théologie et histoire. Même si sa pensée a été reçue avec enthousiasme elle rencontra aussi beaucoup de résistances, notamment à cause de son refus de l'historicité de Jésus qui a conduit à dénier toute pertinence théologique à l'historique, qu'un de ses disciples, E. Käsemann s'emploiera à rétablir à partir de l'article « Le problème du Jésus historique »¹.

Par-delà leurs différences, les quelques exemples de travaux des théologiens protestants marquent les articulations essentielles d'une évolution ou plutôt d'une transformation de la pensée théologique issue à la fois de la Réforme et des Lumières qui, une fois les débats de la crise moderniste atténués, influencera la théologie catholique sur l'approche historique de textes bibliques, patristiques et liturgiques et sur ce que dans les Facultés de théologie on appelle « Histoire de l'Eglise ».

B. La théologie catholique

Le déplacement de la pensée théologique catholique, notamment d'expression française, a suivi la nouvelle conscience historique qui va s'exprimer dans l'articulation d'un nouveau rapport à l'histoire et à sa propre situation historique, comme à une nouvelle approche de ses origines, c'est-à-dire la révélation et la foi. J.-C. Petit propose trois articulations qui semblent décisives dans ce déplacement du mouvement de la théologie catholique représenté particulièrement dans la première moitié du XX^e siècle par deux écoles qui contribueront à l'effort pour ouvrir une brèche dans les mesures prises par l'autorité ecclésiastique contre le modernisme : l'école théologique des dominicains du Saulchoir et celle jésuite de Fourvière².

a) La première articulation de ce mouvement est « le renouveau thomiste » représentée par A. Gardeil et son ouvrage *Le donné révélé et la théologie*, issu des conférences données à l'Institut Catholique de Paris. Il définissait – en pleine crise moderniste elle-même traversée d'un bout à l'autre par l'inquiétude suscitée par la prise au sérieux jusque dans la méthodologie du travail scientifique de la référence à l'histoire –, la théologie comme un

¹ E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Paris, 1972, p. 145-173, (trad. fr. par D. Appia) ; J. SCHLOSSER, « Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire », in P. GIBERT, C. THEOBALD (dir.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, 2002.

² J.-C. PETIT, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. Vers une nouvelle conscience historique », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 215-229.

savoir articulé à une « révélation » comprise comme transmission de vérités qui prétend trouver sa consistance et sa signification par-delà l'histoire, refusant ainsi à l'histoire toute pertinence. Pour A. Gardeil il n'y a ni une histoire de la foi ni une histoire des dogmes parce que la théologie elle-même est d'un autre ordre que « l'histoire tout court ». Il peut y avoir une « histoire des doctrines qui précèdent ou suivent le dogme » mais, « le dogme lui-même, objet de foi, n'a pas plus d'histoire que la foi, grâce surnaturelle identique en tous », puisque la théologie est « une science *intrinsèquement surnaturelle*, dont les conclusions sont homogènes au donné révélé qu'elle élabore »¹. A. Gardeil définit dans son ouvrage l'axe d'après lequel s'est organisé le travail du théologien réparti et qualifié par ses matières et ses méthodes qui vont du donné révélé au dogme.

b) La deuxième articulation est un projet de redéfinition de la théologie quelques trois décennies plus tard, par des approches théologiques plus ouvertes dues à G. Rabeau, M.-D. Chenu et L. Charlier représentants de l'école théologique dominicaine du Saulchoir et Louvain où la pensée théologique elle-même apparaît comme historique et l'histoire comme le lieu de l'élaboration de la théologie². C'est tout particulièrement M.-D. Chenu qui a été le plus ouvert à l'histoire et aux méthodes historiques dans le travail théologique. Pour lui, l'histoire n'est pas seulement une nouvelle discipline scientifique dont l'importance devrait être mesurée en fonction de son utilité, l'histoire est avant tout la marque même de l'intelligence humaine qui ne peut comprendre que d'une manière historique ce qui se présente à elle dans le temps :

« Ce n'était donc pas là une simple curiosité, une entreprise archéologique qui aurait pu se fixer aussi bien sur d'autre terrains. C'était le fruit de cette conviction que l'intelligence d'un texte et d'une doctrine est étroitement solidaire de la connaissance du milieu qui les a vus naître parce que l'intuition qui les a produits est rejointe dans le contexte – littéraire, culturel, philosophique, théologique, spirituel – où ils ont pris naissance et forme. C'est le génie certes qui donne à son milieu son sens vrai et sa lumière ; et la vérité qu'il propose est de soi intemporelle. Mais c'est la condition humaine de ne tenir l'esprit que dans un corps, de n'exprimer l'immuable vérité que dans le temps où successivement elle s'incarne. La Révélation elle-même s'est revêtue des couleurs humaines selon les âges où elle fut manifestée. Saint Thomas lui-même, et sa doctrine, si haute, si abstraite soit-elle, n'est pas un

¹ A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, p. XI et 189. Ce livre est présenté par J.-C. PETIT, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. La hantise du savoir et de l'objectivité : l'exemple d'Ambroise Gardeil », in *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), p. 379-391. Ce livre très peu connu aujourd'hui a influencé à l'époque les théologiens dominicains du Saulchoir et représentait pour les étudiants en théologie un sorte de bréviaire, selon Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Tournai, 1962.

² G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926 ; M.-D. CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Tournai, 1937 ; L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, 1938.

absolu, indépendant du temps qui l'a vu naître et des siècles qui l'ont nourrie : conditionnement terrestre de l'esprit »¹.

Il prend soin de souligner que son point de vue ne tient pas d'une compréhension séculaire de la théologie car l'histoire n'affecte pas la théologie seulement de l'extérieur mais l'installe dans un registre de ce « conditionnement terrestre » auquel aucune transcendance ne peut l'arracher « par où les contingences historiques et l'accident humain s'insinuent et s'inscrivent jusque dans la plus spirituelle pensée, en nuancant d'un discret relativisme l'armature des systèmes les plus cohérents et les plus unifiés » (p. 126). On comprend pourquoi le Vatican s'est inquiété de son « orthodoxie » et pourquoi l'ouvrage a été mis à l'index le 6 février 1942 avec celui de L. Charlier et d'autres par l'encyclique *Humani generis* promulguée le 12 août 1950².

Quant au modernisme, M.-D. Chenu pensait que la crise qu'il a provoquée a offert la possibilité à la théologie de s'ouvrir à de nouvelles méthodes de travail. L'intégration de la méthode historique dans la théologie est, pour lui, une manière de surmonter le blocage qu'elle a occasionné. Accueillir et utiliser la méthode historique permet, selon lui, à la théologie une véritable renaissance qu'il compare à celle qu'elle avait connue lors de l'introduction de la critique grammaticale dans la lecture des textes bibliques ou de la dialectique comme instrument de la théologie ou de la pensée scientifique avec Thomas d'Aquin au XIII^e siècle³.

c) La troisième articulation qui permet d'observer le déplacement de la théologie catholique du XX^e siècle est exprimée par la proposition d'une relecture des textes patristiques que formule dans les années 1940 le groupe de jésuites des Fourvière et dont les

¹ M.-D. CHENU, *op. cit.*, Tournai, 1937, p. 125. Des extraits de ce livre sont donnés par H. DESROCHE, J. SEGUY (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, 1970, p. 53-77.

² R. GUELLEY, « Les antécédents de l'encyclique *Humani Generis* dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 81 (1986), p. 421-497. Les soupçons portés sur ces théologiens considérés comme les promoteurs de « la nouvelle théologie » est révélateur du débat fondamental de la théologie catholique sur les rapports entre vérité et histoire dans un temps où la curie romaine était encore hanté par l'anti-modernisme. R. GARRIGOU-LAGRANGE avait utilisé cette dénomination de « nouvelle théologie » dans « La nouvelle théologie, où va-t-elle ? », in *Angelicum*, 23 (1946), p. 92-114, pour dénoncer les écrits de jésuites de Fourvière, H. de Lubac ou H. Bouillard, mais aussi ceux de Teilhard de Chardin et l'Action de M. Blondel. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, 1989, p. 362, écrivait au sujet de ces accusations : « Je n'aime pas beaucoup qu'on parle de "théologie nouvelle" à mon sujet, je n'ai jamais employé l'expression et je déteste la chose. J'ai toujours cherché au contraire à faire connaître la tradition de l'Eglise dans ce qu'elle a de plus universel et de moins sujet aux variations du temps ». Même si cette appellation de « nouvelle théologie » ne s'est pas imposée, il reste que ces théologiens ont introduit une nouvelle manière de faire de la théologie.

³ M.-D. CHENU, *op. cit.*, Paris, 1985, p. 117.

figures emblématiques sont H. de Lubac et J. Daniélou¹. Si l'école théologique du Saulchoir, sans négliger l'étude des textes patristiques avait choisi la méthode historique et s'était surtout centrée sur les études médiévales, notamment sur la théologie de Thomas d'Aquin, l'école de Fourvière, tout en prenant en compte la pensée médiévale et la méthode historique, se différencie par son projet d'étude et d'édition critique des textes des Pères de l'Eglise, donnant naissance à la collection « Sources chrétiennes » et tout particulièrement par l'attention portée à la liturgie². Ce retour aux textes patristiques a été une façon d'introduire le « pluralisme » dans la pensée catholique en montrant la variété des constructions théologiques au cours de l'histoire.

Dans l'article « Les orientations présentes de la pensée religieuse », J. Daniélou, montre que la théologie était plutôt absente des débats modernistes parce qu'elle s'était progressivement exilée et écartée face aux enjeux de son époque. Deux causes ont contribué à cet état des choses : la crise moderniste qui a provoqué des radicalisations critiques dans le domaine de la recherche et au sein de l'Eglise une « atmosphère de crainte, ce danger perpétuel de dénonciation paralysant le travail des chercheurs chrétiens (...). Le modernisme ne sera pas liquidé tant qu'on n'aura pas donné satisfaction dans la méthode théologique aux exigences d'où est né le modernisme » (p. 5-7) ; la deuxième cause tient, selon lui, au type de théologie que l'on pratiquait alors, « scolastique » ou « néo-thomiste », dont la caractéristique principale était de rejeter l'histoire. Alors qu'historicité et subjectivité caractérisaient les débats scientifiques de l'époque moderne, « ces deux abîmes obligent la pensée théologique à se dilater. Il est bien clair, en effet, que la théologie scolastique est étrangère à ces catégories. Le monde qui est le sien est le monde immobile de la pensée grecque où sa mission a été d'incarner le message chrétien. (...) Mais, par ailleurs, elle ne fait aucune place à l'histoire. Et, d'autre part, mettant la réalité dans les essences plus que dans les sujets, elle ignore le monde dramatique des personnes » (p. 14).

Devant cette situation dans laquelle J. Daniélou voit en même temps des signes annonciateurs de renouveau, notamment à travers la parution de collections nouvelles d'ouvrages théologiques, du développement des centres d'enseignement religieux destinés aux laïcs, de l'éditions de textes patristiques, etc., il souligne que « la théologie ne sera vivante que si elle répond aux aspirations » de son temps et se risque à formuler les exigences

¹ Voir notamment H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938 et l'article de J. DANIELOU, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », in *Etudes*, 249 (1946), p. 5-21.

² J.-C. PETIT, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. Pour une théologie qui réponde à nos nécessités : la nouvelle théologie », in *Laval théologique et philosophique*, 48 (1992), p. 415-431.

nécessaires à cette réalisation (p. 7). La première exigence est le « retour aux sources », la Bible mais surtout les Pères de l'Eglise et la liturgie. Il montre comment depuis le XIII^e siècle l'évolution de la théologie s'est faite aux prix d'une « rupture progressive entre l'exégèse et la théologie et un dessèchement progressif de la théologie » et la nécessité de faire bénéficier la pensée théologique de la redécouverte de la Bible à travers des recherches philologiques, archéologiques, etc, autrement dit de la pensée contemporaine (p. 8-13). Vu les condamnations du modernisme qui garnissent alors la production théologique « officielle », l'article de J. Daniélou ne manquera pas de provoquer des suspicions, comme d'ailleurs nombre de travaux des acteurs les plus connus de ces deux écoles théologiques, dominicaine et jésuite¹. Leur plus grand mérite est d'avoir renouvelé les études théologiques en s'appuyant sur la recherche historique, ce qui a modifié pour eux d'une manière radicale l'appréhension de relations entre l'histoire et la théologie². Le souci de réforme de ces deux écoles théologiques porte essentiellement sur la manière de penser le christianisme dans l'histoire et de le situer dans le monde contemporain. Au début du XX^e siècle on défendait encore une *theologia perennis* sur la base de la lecture de Thomas d'Aquin mais l'adoption des méthodes historiques à la manière de M.-D. Chenu ont montré que la pensée même de ce grand théologien est inscrite dans une histoire et est tributaire d'un certain contexte.

Les tentatives de dépassement de la crise moderniste ont été nombreuses et permettront aux théologiens ouverts à la nouveauté des outils de la recherche historique de trouver leur propre chemin pour permettre à la théologie catholique de surmonter les blessures causées par l'ensemble des mesures prises par le Vatican au début du XX^e siècle, et d'essayer ainsi de construire un nouveau rapport entre la pensée théologique catholique et le monde moderne, entre la théologie et l'histoire, opérant une mutation substantielle dans la façon de concevoir la théologie et dans la connaissance historique et critique du christianisme. Mais il a fallu attendre le Concile Vatican II pour que la pensée des ces théologiens catholiques arrive à se faire accepter d'une manière officielle par l'autorité ecclésiastique. A côté de M.-D. Chenu, Y. Congar, J. Daniélou, H. de Lubac, on pourrait également noter les noms de deux autres théologiens catholiques qui ont réalisé un travail gigantesque sur la question de l'évaluation de la théologie face au monde contemporain, question qui est toujours d'actualité : l'allemand K. Rahner et le suisse H. Urs von Balthasar.

¹ G. ROUTHIER, F. NAULT, « op. cit. », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p.130-131.

² E. POULAT, « En guise de transition un diagnostique. Faire de la théologie dans la situation d'aujourd'hui », in J. DORE (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie, 1, Un horizon culturel, des partenaires privilégiés*, Paris, 1991, p. 619-645.

Un des points communs entre la théologie catholique et la théologie protestante est cette volonté de clarifier le rapport entre « la foi en Dieu » et la « culture moderne » par des méthodes historiques. Le travail de « retour aux sources » a contribué à la redécouverte du christianisme des premiers siècles par les théologiens protestants comme catholiques mais ils donnent souvent une valeur normative à cette période en dépit des questions historiques insolubles qu'elle soulève, comme on va le voir au sujet de la liturgie eucharistique. La raison de cette tendance est la nécessaire référence des théologies à la tradition, à une « tradition fondatrice et vivante » pour l'interprétation de la foi chrétienne.

En outre, malgré l'ouverture aux méthodes historiques des théologiens, la théologie catholique se définit encore, contrairement à la théologie protestante, comme un savoir « autorisé » sur la foi qui doit demeurer séparé des autres sciences humaines qui elles fonctionnent selon « l'esprit laïque ». Le discours théologique est rendu possible à la fois par une hiérarchie qui le contrôle et par une élaboration des données sur la foi qui ne peut conduire à une réconciliation avec les catégories issues de la modernité bâties sur la raison. Cependant le travail de ces théologiens qui essayaient de résoudre le débat fondamental entre vérité et histoire, a conduit à une nouvelle manière de faire de la théologie tendant vers l'herméneutique¹.

Une des conséquences de cette évolution est que les théologiens se retrouvent dans une posture d'ambivalence par rapport à leur appartenance confessionnelle qui suppose la foi, et par rapport à leurs travaux qui supposent la rigueur scientifique. Cette ambivalence est

¹ Selon R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, 1994, p. 63-64, « le mot "herméneutique" (du grec *hermeneia*, interprétation) désigne l'art, la technique de l'interprétation (*ars interpretandi*) et les règles connexes (*regulae interpretandi*), qui servent de guide à l'art d'interpréter les textes classiques (herméneutique littéraire), les textes bibliques (herméneutique biblique), les canons et les textes législatifs (herméneutique juridique). Le terme grec "herméneutique" apparaît assez tard, aux XVII^e et XVIII^e siècles, à la place du mot latin *interpretatio*, mais la théorie patristique du sens littéral et du sens allégorique de l'Écriture, la théorie médiévale des quatre sens de l'Écriture, la théorie de la Réforme de la *Scriptura sui ipsius interpres* (l'Écriture est son propre interprète) sont des véritables théories herméneutiques. Dans le domaine biblique, on affirme alors la distinction entre exégèse et herméneutique, même si les deux termes sont sémantiquement équivalents ; par *exégèse*, on entend la *pratique* de l'interprétation, l'interprétation pratique d'un texte biblique ; par *herméneutique*, on entend au contraire la *théorie*, l'ensemble des règles qui président à l'interprétation du texte biblique : *l'herméneutique* est la *théorie* de l'exégèse. L'herméneutique était donc seulement considérée comme une branche, assez limitée du savoir théologique ; avec la nouvelle herméneutique, elle deviendra une dimension de tout le travail théologique ». Sur la notion d'herméneutique voir aussi C. GEFFRE, « L'entrée de l'herméneutique en théologie », in J. DORE (dir.), *Les cent ans de la faculté de théologie*, Paris, 1992, p. 245-273 ; P. BEAUCHAMP, « L'herméneutique », p. 202-212 et A. GESCHE, « Une nouvelle herméneutique du sens et de la vérité », p. 271-273, in B. LAURET, F. REFOULE (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, 1982 ; R. BULTMANN, *L'Interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955 ; *Id.*, *Foi et compréhension*, Paris, 1969. D'un point de vue philosophique voir P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969. Sur la notion d'herméneutique dans l'œuvre de P. Ricoeur voir J. GREISCH, R. KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, 1991.

observable notamment dans le débat sur la légitimité et la nature de l'histoire de l'Eglise par rapport aux méthodes historiques, notamment depuis que d'autres sciences, l'histoire des religions et les sciences religieuses, étudient le christianisme comme toute autre religion, lui enlevant toute prétention à l'universalité, débat que l'on essayera de présenter dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

DE LA THEOLOGIE AUX SCIENCES RELIGIEUSES

Dans son article « Théologie », désormais classique, Y. Congar montre comment au cours des siècles la théologie s'est fragmentée en plusieurs disciplines : l'exégèse, la patristique, la théologie dogmatique et morale, l'histoire de l'Eglise et l'apologétique, le droit canon et la liturgie, disciplines qui restent toujours théologiques¹. Parmi ces branches de la théologie l'exégèse, la patristique, l'histoire de l'Eglise, la liturgie, se sont engagées particulièrement durant tout le XX^e siècle dans l'orbite des sciences humaines intégrant progressivement les acquis méthodologiques de l'histoire, bien que la façon de traiter les objets de ces matières soit souvent déterminée en fonction de préoccupations doctrinales actuelles. D'où la question de savoir comment il faut situer l'histoire de l'Eglise et implicitement un de ses principaux objets d'étude, la liturgie, dans l'ensemble des sciences humaines. Les spécialistes de chacune de ces branches théologiques font méthodiquement appel à ces sciences pour expliquer historiquement le christianisme et ses pratiques liturgiques, qu'il s'agisse de la sociologie, de la psychologie, de l'anthropologie, de la linguistique, etc. Mais la raison serait, selon le théologien C. Mönnich, que :

« L'Eglise sur laquelle se penche l'histoire ecclésiastique est toujours en même temps l'Eglise des hommes, avec tout ce qui les relie entre eux au plan de la vie politique, sociale, économique, culturelle, psychologique... Pour toutes ces raisons, les sciences humaines constituent une donnée dont l'histoire de l'Eglise ne saurait se passer : elle fournissent d'abord l'arsenal d'instruments réclamés par la recherche ; ensuite – et c'est plus important – les questions que l'historien a le droit et le devoir de poser à sa matière ; enfin, elles fournissent – et c'est là sans doute le point principal – les moyens de soumettre à une saine critique les risques d'envelopper d'idéologie ou de mythologie toute rédaction de l'histoire, y compris celle d'Eglise »².

¹ Y. CONGAR, « Théologie », in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XV, fasc. I, Paris, 1946, col. 341-502.

² C. MÖNNICH, « L'histoire de l'Eglise dans l'ensemble des sciences humaines », in *Concilium*, 57 (1970), p. 37-38.

Plus loin, l'auteur explique cependant que « la pratique actuelle de l'histoire de l'Eglise recourt à l'apport technique des sciences humaines, mais il s'agit en réalité de tout autre chose que d'un instrument technique. Appliquer les méthodes et les résultats de sciences humaines à l'histoire de l'Eglise signifie, d'une manière ou d'une autre, que nous estimons *pouvoir* adapter ces méthodes et ces résultats, c'est-à-dire que leur terrain propre ne s'oppose pas, en principe, à celui de l'histoire de l'Eglise. C'est sur une seule et même réalité que se penchent les sciences humaines et l'histoire de l'Eglise, à savoir : la réalité du comportement humain » (p. 39). En effet, c'est la même « réalité du comportement humain » qui est étudiée par les sciences humaines mais le but est différent par rapport à l'histoire de l'Eglise et C. Mönnich donne lui-même la cause de cette différence : « Les institutions qui régissent la vie des hommes dans l'Eglise ne sont autre chose que les instruments qui conditionnent ce comportement, tantôt des moyens et tantôt des obstacles sur la voie qui mène au but ultime : la paix de Dieu » (p. 39), faisant ainsi une lecture du christianisme dans une perspective de salut et du dessein providentiel propre aux théologies de l'histoire.

Son article provient d'un numéro de 1970 de la revue *Concilium* consacré spécialement à la connaissance historique dans le christianisme comme mode d'autocompréhension de l'Eglise, la fonction privilégiée de l'histoire étant, selon G. Alberigo, de « faire comprendre de l'intérieur l'événement chrétien en tant que réalité essentiellement historique au moins dans sa dimension connaissable par la raison »¹. Cette revue internationale de théologie qui rassemble des spécialistes de toutes les matières théologiques allant de la dogmatique, la morale, l'histoire de l'Eglise, la liturgie, la pastorale, l'œcuménisme, le droit canonique, la spiritualité jusqu'à l'étude de la Bible, a été créée en 1965 dans la volonté d'afficher ouvertement l'accueil de la dimension scientifique de la connaissance historique par l'emploi rigoureux de la méthode historico-critique tout en maintenant les secteurs classiques de la théologie : « Selon cette exigence, une proposition prenait un relief spécial, celle qui avait déjà été faite dans l'éditorial de la section en 1965, à savoir que l'histoire devait s'employer non seulement à la connaissance des faits singuliers des personnages ou des doctrines, mais à la lecture du christianisme tout entier en tant qu'événement qui se définit lui-même comme historique », note G. Alberigo à la même page de son article qui analyse ce numéro spécial de la revue. Dans les hypothèses avancées, dans les problématiques expliquées et les méthodologies employées par les auteurs de ce numéro

¹ G. ALBERIGO, « Histoire et théologie : un défi ouvert », in *Concilium*, 190 (1983), p. 117.

57 (1970) des enjeux théologiques et intra-ecclésiaux sont clairement repérables et peuvent s'observer également dans l'historiographie plus récente¹.

Qu'elle utilise ou non « l'apport technique » des sciences humaines, une des principales préoccupations de l'histoire de l'Eglise, telle qu'elle est enseignée dans une Faculté de théologie, est le culte et sa célébration, la *praxis Ecclesiae*, l'histoire étant son « lieu théologique » et la discipline qui fournit les matériaux qui permettront de la construire². Pour Y. Congar qui s'inspire de l'ouvrage de Melchior Cano :

« Les “lieux” désignent les différentes sources de la connaissance théologique, qualifiées selon les règles de la critériologie théologique. L'histoire de l'Eglise comprend tout et, dans son sens le plus compréhensif, les Ecritures elles-mêmes. Elle comprend l'épigraphie et l'iconographie anciennes, les liturgies et cette *praxis Ecclesiae* qu'invoque souvent Thomas en théologie sacramentaire, les écrits des Pères et de théologiens, les documents émanant des conciles, des papes, la vie des saints... »³.

L'élaboration théologique de la notion « lieu théologique » provient de l'ouvrage du dominicain Melchior Cano, *De locis theologicis*, paru en 1563 dans le contexte de la Réforme et à la suite du Concile de Trente (1545-1563), époque à laquelle la théologie catholique se voit obligée de justifier l'existence de traditions normatives et de distinguer les « vérités » contenues dans l'Ecriture de celles qui se réclament de la tradition apostolique. Devenu un classique pour l'enseignement de la théologie ce traité est destiné à établir les bases de la « science théologique » et de sa méthodologie. M.-T. Desouche montre comment M. Cano distingue les « lieux » qui s'appuient sur l'autorité divine :

« Lieux “fondamentaux”, l'Ecriture Sainte et la Tradition apostolique, qui contiennent toute la Révélation, c'est-à-dire tout le donné de la théologie, et le lieux “déclaratifs”, qui ont une valeur de conservation du dépôt, d'interprétation du donné révélé et de transmission. Dans ces “lieux” déclaratifs, M. Cano place l'Eglise, les conciles, le magistère du pape (lieux “efficaces”, c'est-à-dire fournissant normalement des principes d'argumentation absolument certains), les Pères de l'Eglise et les théologiens scolastiques et canonistes (lieux “probables”, c'est-à-dire fournissant normalement des principes probables) »⁴.

¹ Par exemple R. AUBERT, « op. cit. », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 757-781.

² O. PASQUATO, « op. cit. », in Y.M. HILAIRE (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Villeneuve-d'Ascq, 1999, p. 140 ; G. LUKKEN, « Plaidoyer pour une approche intégrale de la liturgie comme lieu théologique. Un défi à toute la théologie », in *Questions liturgiques*, 67 (1987), p. 242-254.

³ Y. CONGAR, « L'histoire de l'Eglise “lieu théologique” », in *Concilium*, 57 (1970), p. 75 ; Id, *La foi et la théologie*, Paris, 1962, notamment p. 137-168.

⁴ M.-T. DESOUCHE, « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale », in *Nouvelle revue théologique*, 116 (1994), p. 397. Voir aussi J.-G. BOEGLIN, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, 1998, p. 55-57.

P.-H. Poirier considérant que cette conception de « l'histoire comme lieu théologique a occasionné des confusions néfastes pour la pratique de l'histoire de l'Eglise » estime que « ce qui est destiné à devenir lieu théologique, ce n'est pas l'histoire de l'Eglise en tant que discipline, mais l'histoire vécue par l'Eglise et, plus largement, l'histoire humaine "lieu du déroulement de l'événement chrétien dans le temps". C'est bien sûr l'histoire discipline qui fournit les matériaux qui permettront de construire l'histoire vécue en lieu théologique, mais les artisans de cette élaboration ne peuvent être que le théologien et la communauté croyante, qui ont, entre autres fonctions, celle d'interpréter l'histoire »¹. Mais qu'est-ce qu'« une histoire qui se fonde sur une intervention transcendante » sinon une théologie de l'histoire, comme le remarque l'auteur à la même page en citant Emile Poulat². Dans ce cas l'histoire de l'Eglise ne peut être classée que parmi les disciplines théologiques même si Yves Congar, l'un des théologiens contemporains le plus attentifs à la dimension historique, considère que « la connaissance de l'histoire nous ouvre la voie d'un sain relativisme. C'est tout autre chose que le scepticisme ; c'est au contraire un moyen d'être et se voir plus vrai et, en voyant la relativité de ce qui est effectivement relatif, de ne donner la qualité d'absolu qu'à ce qui l'est véritablement »³.

Or, si l'histoire est une discipline du passé, qui ne peut considérer le passé que comme irréparablement passé, en tant que « lieu théologique » elle ne peut être en mesure de révéler rien de concret sur Dieu que sous-entend le terme « absolu » par rapport à ce qui est relatif, chez Y. Congar, ou sur le sens de l'histoire, largement refusé par la plupart des historiens actuels. Selon L. Gambarotto, elle rappelle plutôt au théologien qu'il ne doit pas trop vite éliminer les divisions, le désordre, la violence de sa réflexion, comme la théologie rappelle à l'historien qu'il doit laisser ouverte la question du sens qui n'est propre qu'au théologien car il « ne peut pas intégrer dans ses analyses et interprétations le paramètre de l'action de Dieu dans l'histoire »⁴. Il est vrai que seul le théologien peut interpréter ce que lui-même appelle « action de Dieu dans l'histoire » de l'Eglise à laquelle il appartient, notamment lorsque :

« Sous l'action de l'Esprit-Saint et avec la coopération ou éventuellement à cause de la résistance des hommes, les événements se succèdent souvent d'une façon inopinée et inattendue que nul système théologique ne peut prévoir ni même intégrer après coup. Lequel,

¹ P.-H. POIRIER, « De l'histoire de l'Eglise en faculté de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 412.

² E. POULAT, « Modernisme catholique et méthode historique », in R. HEYER (dir.), *L'institution de l'histoire. 1. Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989, p. 37-56.

³ Y. CONGAR, « op.cit. », in *Concilium*, 57 (1970), p. 77.

⁴ L. GAMBAROTTO, « Quel usage assigner à l'histoire ? », in *Etudes théologiques et religieuses*, 69 (1994), p. 209.

par exemple, de grands théologiens du XIII^e siècle aurait cru possible ce grand schisme occidental qui divisera l'Eglise au XVI^e siècle ou encore les déformations et les abus qui défigurent son visage dans la période précédant la Réforme ? Et en sens inverse, qui eût pu prédire, au temps de la Réforme, cette consolidation étonnante de l'Eglise que Dieu a réalisée par sa grâce après le Concile de Trente ? »¹.

Dans son travail l'historien utilise des données sur les faits provenant de la sociologie, l'anthropologie, l'archéologie, la géographie, etc., mais comment pourrait-il le faire avec la théologie dont les affirmations dépendent avant tout de la foi ? En revanche, le travail de l'historien est « le partenaire obligé du discours du théologien »², alors quel lien il y a-t-il entre la pratique du savoir historique et la foi chrétienne ? L'histoire de l'Eglise est-elle d'ordre théologique ou peut-elle être considérée comme une « histoire historique » ? R. Aubert estime, d'une part, que « l'histoire de l'Eglise doit être une discipline historique qui a son objet propre, une raison formelle spécifique pour considérer cet objet et sa méthode », de plus « elle constitue un secteur de l'histoire générale et non pas une branche de la théologie », et d'autre part il admet que cela « n'empêche pas qu'il puisse y avoir une lecture théologique de l'histoire du christianisme »³. Pour résoudre cette interaction entre histoire et théologie, foi et méthode historique dans le déroulement des phénomènes derrière lesquels le croyant perçoit l'action de Dieu, il explique, en citant un de ses articles publié quelques années auparavant, que :

« L'historien quand il fait de l'histoire, fait abstraction de cette action de Dieu, qui se situe à un autre plan que celui sur lequel ses méthodes ont prise, tout comme le chirurgien ne cherchera jamais à découvrir l'âme de l'homme au bout de son scalpel. Mais l'historien, comme le chirurgien, est aussi un homme qui réfléchit. Il peut faire de la philosophie à propos de l'histoire, et s'il est croyant il peut également faire de la théologie à son sujet. En effet, s'il réfléchit à la lumière de la foi à laquelle il a donné, – raisonnablement, lui semble-t-il –, son adhésion, il sera tout naturellement amené à envisager dans une perspective nouvelle l'histoire religieuse de l'humanité telle qu'elle lui apparaît au terme de ses recherches. A ce plan nouveau, celui de la théologie, il n'y a évidemment plus rien de commun entre le point de vue du croyant et celui de l'incroyant, puisqu'il s'agit essentiellement de la *fides quaerens intellectum*, de la foi religieuse confrontée avec le résultat de nos connaissances naturelles, réfléchissant à leur sujet et cherchant à élaborer, grâce à un rapprochement de celles-ci avec les données de la révélation, une synthèse intelligible »⁴.

¹ Discours au Concile Vatican II de l'Archevêque de Gorizia, Monseigneur Pancrazio, cité par B. PLONGERON, « L'histoire de l'Eglise au carrefour des sciences religieuses », in *Concilium* 57 (1970), p. 49.

² J. MOINGT, « L'intérêt de la théologie pour le Jésus de l'histoire », in *Recherches de science religieuse*, 88 (2000), p. 587.

³ R. AUBERT, « Les nouvelles frontières de l'historiographie ecclésiastique », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 777.

⁴ R. AUBERT, « Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse », in *Recherches et débats*, 47 (1964), p. 42, numéro consacré à *L'histoire et l'historien*.

Ce genre de fusion peut avoir lieu parce que, estime-t-il, « il n'y a pas deux sortes de vérités, une vérité scientifique et une vérité religieuse. Tout ce qui est vérité scientifique bien établie est vérité *purement* et *simplement* [souligné par l'auteur] et ne peut donc être incompatible avec la vérité religieuse, avec les données de la foi, du moment que nous admettons que celles-ci ne sont pas de l'ordre du sentiment ou de la raison pratique mais constituent vraiment la vérité. L'historien catholique n'a donc pas à craindre que les conclusions certaines auxquelles il aboutit grâce à des procédés scientifiques éprouvés puissent se trouver en contradiction avec ce qu'il est tenu par ailleurs d'admettre comme croyant » parce que « l'histoire est un cimetière d'hypothèses qui eurent leur heure de succès et sont devenues ensuite des erreurs historiques »¹. A juste titre F. Blanchetière se demande « comment un Historien des religions ou, plus simplement, un Historien, à la lecture de telles affirmations répétées ne multiplierait-il pas les apories ? (...) On peut toutefois se demander ce qu'est, pour l'Historien, une "vérité scientifiquement établie" qui serait "purement et simplement vérité" ? Nous savons d'expérience que, compte tenu de sa documentation, l'Historien peut au mieux conclure à l'authenticité et à l'intégrité de son document, mais qu'il ne qualifiera jamais de "vraie" l'interprétation qu'il en proposera, du moins s'il est sérieux »². Alors, la « vérité » présentée par R. Aubert ne peut être qu'une opinion théologique « élevée au rang de vérité » rattachée à la tradition de « vérités dogmatiques »³.

C. Mönnich, pourtant très attaché à l'intégration de l'histoire de l'Eglise dans l'histoire générale et à l'utilisation d'une méthodologie provenant des sciences humaines, finit par orienter sa problématique vers ce qui lui paraît important en soulignant que l'historien doit se demander ce qui, dans le passé a un avenir et ce qui n'en a pas :

« A titre d'homme de science, il a le devoir de se poser cette question. La ligne du temps, c'est la ligne même de l'existence humaine. Elle recouvre en partie le temps chronologique mesurable, mais elle atteint aussi le temps comme cet espace dans lequel l'homme tente de réaliser son avenir. Si nous appliquons ces remarques à la tâche de l'historien de l'Eglise, nous voyons que l'aspect formel du concept d'avenir comme élément essentiel de l'histoire peut acquérir une consistance matérielle : le christianisme a ceci de propre qu'il conçoit l'avenir comme la venue du Messie et de son règne »⁴.

¹ R. AUBERT, « op. cit. », in *Recherches et débats*, 47 (1964), p. 30-31. C'est un texte qu'il reprend de la préface du premier volume de la *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t. 1, *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963, dont il a été un des maîtres d'œuvre (p. 7-8).

² F. BLANCHETIERE, « Histoire de l'Eglise, histoire du christianisme. Réponse à Monsieur R. Aubert », in M. SACHOT (dir.), *L'institution de l'histoire*, t. 2, *Mythe, mémoire, fondation*, Paris, 1989, p. 161-162.

³ F. BLANCHETIERE, « op. cit. », in M. SACHOT (dir.), *L'institution de l'histoire*, t. 2, *Mythe, mémoire, fondation*, Paris, 1989, p. 163.

⁴ C. MÖNNICH, « op.cit. », in *Concilium*, 57 (1970), p. 45.

La présence de cette dimension salvatrice dans l'histoire est pour lui décisive pour la compréhension et la maîtrise du temps, de l'histoire de l'Eglise et de sa liturgie. Il est vrai que la spécificité de la foi chrétienne est mesurée à la ritualisation de la vie dès la naissance à la mort dans le sens de cette « vérité religieuse » donné par R. Aubert, mais l'historien n'a pas à s'inscrire dans ce critère de « vérité » de salut. Il doit établir des « faits » en se fondant sur des documents sans admettre une « réalité » historique de faits surnaturels sur la seule foi de leur attestation enregistrée. L'historien travaille sur des sources qu'il doit vérifier. Or ce qui est invérifiable d'une manière ou d'une autre ne peut pas faire l'objet de sa recherche. C'est ce qui pose la question du statut, de la fonction et de la spécificité de l'histoire de l'Eglise au sein de la recherche historique car « à sa manière, la science historique a intégré la dimension religieuse ; à la sienne, pour partie, la théologie catholique s'est mise à intégrer la dimension historique : mais chacune de son côté, pour son compte, sans, par là, se rapprocher. C'est cette *séparation* qui a été le lieu du modernisme. Le modernisme historique a été le révélateur des difficiles problèmes que pose cette séparation à la pensée chrétienne »¹.

Depuis l'époque du modernisme la question de savoir comment se situe l'histoire de l'Eglise par rapport à la science historique et à la théologie resurgit régulièrement et la raison principale du conflit entre histoire et théologie est le lien de cette dernière à une communauté ecclésiale², au *croire* et son discours sur la foi en Dieu érigés en « vérité » historique et référée systématiquement aux textes fondateurs et « canonique », la Bible, les textes des Pères de l'Eglise, des conciles, de l'enseignement des papes :

« Quelles que soient son intention et sa part de créativité, le théologien ne porte pas un témoignage de foi personnelle, il n'écrit pas un livre du genre "Ce que je crois", il n'invente pas une doctrine qu'il pourrait présenter comme sa propre pensée, sa production exclusive, il ne reconstruit pas l'objet de foi pour en faire une création originale. Il prétend dire avant tout la foi commune de l'Eglise, une foi reçue de la tradition, une tradition consignée dans des documents authentiques, interprétée au cours des siècles par la théologie : comme toute science la théologie est une discipline qui évolue dans le temps, qui est traversée de courants de pensée, de débats, qui change de problématiques, qui se construit dans un dialogue entre savants [mais] tout théologien doit donc avoir le souci de se situer lui-même dans cette tradition et d'inscrire son propos dans le discours théologique dont il prend la suite et auquel il apporte sa contribution»³.

¹ E. POULAT, « Modernisme catholique et méthode historique », in R. HEYER (dir.), *L'institution de l'histoire*, vol. 1, *Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989, p. 56.

² N. LOSSKY, « Qu'attendez-vous d'une faculté de théologie », in J. DORE (dir.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, 1992, p. 374, se référant notamment à l'histoire de l'Eglise contemporaine, pense que « l'historien de l'Eglise, ne peut pas être un historien phénoménologiste pur », ce qui signifie pour lui qu'il « a besoin au moins de connaître les catégories de la théologie. Il faut qu'il soit théologien pour faire de l'histoire de l'Eglise, sinon il ne comprend rien à ce sur quoi il travaille, il ne fera que décrire des comportements extérieurement vus ». Mais dans ce cadre ce qu'il nomme « historien de l'Eglise » ne peut être qu'un « pur » théologien.

³ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 2002 (1^{ère} éd. 1993), p. 12.

En effet, et de plus le théologien accepté officiellement surtout dans le catholicisme est généralement représenté par un clerc dont la fonction est principalement d'explicitier l'enseignement du magistère, c'est-à-dire de l'autorité doctrinale, sur le rapport de l'Eglise au monde moderne. Significative de cet état est la réception des textes du Concile Vatican II illustrée par l'organisation des grands congrès théologiques ou par la fondation des nouvelles revues théologiques, telles *Concilium* ou *Communio* qui reflètent en même temps des nouvelles tensions créées parmi ceux mêmes qui constituaient la « majorité conciliaire »¹.

Il est toujours difficile au théologien catholique de concilier l'expression d'une pensée théologique originale, historiquement située, que ce soit dans le domaine de l'exégèse, de la patristique, de l'Histoire de l'Eglise ou de la liturgie, avec l'obligation de la référer toujours à une tradition normalisatrice qui l'idéologise. La hiérarchie de l'Eglise catholique a souvent eu une attitude ambivalente : elle condamne d'abord la nouveauté dans la pensée théologique pour l'accepter ensuite, comme cela a été le cas pour le renouveau biblique, patristique, le mouvement liturgique ou le mouvement œcuménique (ce dernier farouchement condamné en 1928), authentifiés lors du Concile Vatican II². J. Doré corrobore cet état des faits en demandant que la théologie et les théologiens soient mieux pris en compte et par la hiérarchie de l'Eglise et dans la culture et la société elle-même :

« Pauvres théologiens ! S'il fallait en croire tout ce qui se dit et s'écrit, depuis quelque temps, à leur sujet, ils seraient aujourd'hui en bien mauvaise posture... D'une part, bien évidemment méconnus du grand public, ils auraient de surcroît perdu tout prestige intellectuel au sein de la culture moderne, et, en France du moins, on se demande bien quelles pourraient être leur place, et donc leur fonction, dans la société civile. D'autre part, vu du côté de l'Eglise elle-même, de l'Eglise catholique en tout cas, leur condition ne serait, à vrai dire, guère enviable. Qui ne sait, en effet, que le bon peuple chrétien s'en méfie ; qui ne dit qu'à travers le monde ils sont désormais ligés en une vaste internationale de la contestation, et qui ne répète, surtout que le magistère romain a décrété leur arraisonement ? »³.

¹ G. ROUTHIER, F. NAULT, « op. cit. », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 135-136.

² Cf. C. THEOBALD, « op. cit. », in C. SAVART, J.N. ALETTI, *Le monde contemporain de la Bible*, Paris, 1985, p. 387-439 ; P. GIBERT, « La différenciation moderne de la lecture biblique. Le conflit des épistémologies », in *Recherches de science religieuse*, 92 (2004), p. 89-117. B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973 ; E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, 1982. Pour Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, p. 66, « Bien des épisodes de l'histoire nous laissent perplexes : la lutte des philosophes du XVIII^e siècle contre l'Eglise a longtemps été considérée comme un mal (elle l'est toujours pour certains) ; elle a pourtant été à l'origine de la revendication des droits de l'homme, que l'Eglise retrouve à présent dans sa propre tradition. Autre exemple : la séparation de l'Eglise et de l'Etat, en France, vécue comme une agression, est de plus en plus considérée comme ayant donné à l'Eglise une liberté qu'elle n'avait pas auparavant. Et que dire de luttes syndicales, souvent violentes, menées par des ouvriers détachés de l'Eglise, quelquefois contre des patrons chrétiens, et qui ont permis d'améliorer la condition des travailleurs, ce qui est aujourd'hui considéré par tous comme un bien ? La venue du Règne se laisse mesurer difficilement, et discerner ce qui la favorise et ce qui s'y oppose n'est pas si facile ».

³ J. DORE, « La nécessité de la théologie », in J. DORE, C. THEOBALD (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, 1993, p. 1063. A la page 1065 l'auteur

Mais derrière ces réticences institutionnelles se trouve la question fondamentale de l'immutabilité de la foi et implicitement celle de la possibilité même d'une histoire, et qui plus est d'une histoire plurielle de cette foi, selon les confessions chrétiennes. Du point de vue catholique dire que la Tradition a varié au fil du temps signifie nier « la vérité » de la foi dans sa pratique et son interprétation légitime au sein de l'institution puisque par définition la foi ne change pas « parce qu'elle renvoie à un Mystère qu'aucune médiation ne peut exprimer, et à plus forte raison révéler qu'en le cachant du même coup »¹.

Alors on ne s'étonne pas si dans la pratique il y a des différences entre la foi prescrite institutionnellement et la foi vécue par la communauté² et des rapports conflictuels entre théologie et histoire lorsqu'on s'attelle à écrire une histoire de l'Eglise et de sa liturgie, d'autant plus s'il s'agit de ses origines. Ainsi « si la théologie est nécessaire dans une telle perspective, c'est dans la mesure où sans elle la foi ne peut subsister et s'affirmer elle-même dans un univers qui requiert la mise en œuvre de tout un appareillage scientifique et technique qui n'est ni accessible ni nécessaire à un grand nombre des croyants... Mais encore faut-il naturellement que, ainsi entendue et pratiquée, la théologie vise et parvienne bien à servir *la foi comme telle* ! ». Le rôle du théologien est alors, d'après Joseph Doré, de « montrer en quoi et pourquoi la foi est une attitude humaine non seulement parfaitement respectable et responsable, mais bel et bien indépassable dans son ordre » de deux manières : il doit faire apparaître « d'abord, que dans ces expressions de la foi et dans ce “fait historico-social chrétien” que globalement elles constituent, s'est accompli et continue de s'accomplir *historiquement* ce qu'on appelle *la Révélation* de “ce que les hommes nomment Dieu”. Et, ensuite, que cette révélation est susceptible et capable de susciter chez *l'homme* sous le nom de *foi*, une décision et une démarche qui, quitte à les déplacer, s'inscrivent dans la ligne de la quête et de l'attitude *existentielle* qui sont les siennes lorsqu'il s'interroge sur ce qui pourrait bien répondre au désir de son cœur, et constituer le sens de sa vie »³.

Le débat sur la nature de l'histoire de l'Eglise se situe dans le rapport entre histoire et théologie dont le conflit consiste d'une part, dans le traitement scientifique des textes qui

estime que les théologiens doivent se rendre compte qu'« un bon nombre de leurs partenaires dans la culture présente estiment qu'ils faillissent à leur responsabilité en n'aidant pas les croyants de moindre culture à transiter vers un monde évidemment devenu aujourd'hui désenchanté. Car la seule tâche noble, pour qui veut bien, aujourd'hui encore, s'occuper de croyance et de foi, serait de prendre tous les moyens pour expliquer et faire comprendre à ces attardés de croyants, que, disant-confessant *ceci*, ils voudraient-doivent en réalité dire *cela* ».

¹ J. DORE, « op. cit. », in J. DORE, C. THEOBALD (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, 1993, p. 1066.

² E. FOUILLOUX, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 19.

³ J. DORE, « op. cit. », in J. DORE, C. THEOBALD (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, 1993, p. 1071-1072.

fondent la pratique rituelle de la foi chrétienne selon des méthodes de critique historico-sociales et le traitement que la théologie chrétienne, inscrite dans une référence confessionnelle fait elle-même de ces textes et, d'autre part, l'impact qu'a eu sur la théologie l'apparition d'autres sciences étudiant la religion chrétienne et les autres religions dans leurs textes fondateurs et leurs pratiques rituelles : l'histoire des religions et les « sciences religieuses ».

I. L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Dans le cadre de la discipline historique, l'histoire du phénomène religieux est une manière spécifique de désigner un « objet » de recherche en refusant toute approche confessionnelle et ayant comme but d'étudier la totalité des manifestations religieuses – rites, croyances, récits fondateurs, etc. –, qu'elles soient dominantes ou minoritaires, passés ou présentes. Cette volonté de travailler d'une manière « neutre » s'explique dans le champ épistémologique de la recherche historique sur les religions par l'élaboration surtout de l'histoire du phénomène religieux dans le cadre de la discipline historique et de ses problématiques et non en tant qu'histoire du christianisme ou de l'Eglise comme partie prenante de la théologie et comme référence confessionnelle¹. L'élaboration de l'histoire des religions dans le cadre général de la discipline historique a été dès le début confrontée à la laïcisation de ses problématiques :

« Apparue d'abord en France et en Angleterre, en Suisse, en Hollande et en Belgique, l'histoire des religions fut constituée dans le dernier tiers du 19^e siècle comme une discipline autonome et une science non confessionnelle, au confluent de la philologie comparée et de l'anthropologie naissante. Son émergence a été rendue possible par la montée en pouvoir de la laïcité. Elaborée dans un mouvement européen qui conduit une partie de la chrétienté – et non l'ensemble de la planète, est-il besoin de le préciser ? – à ce que Max Weber a désigné comme un “désenchantement du monde”, l'histoire des religions reste marquée par l'ambivalence de son origine. Elle peut paraître comme le résultat d'une réaction contre ce “désenchantement”, en privilégiant comme objet d'étude le sentiment et l'imaginaire religieux, ou au contraire comme son prolongement naturel et lucide, puisque aussi bien elle résulte d'une mise à distance de la religion. La transformation de certaines facultés de théologie en facultés de “sciences des religions” était souhaitée, à la fin du 19^e siècle, à la fois par les laïcs anticléricaux et par des gens d'Eglise, les uns et les autres pour des raisons diamétralement opposées. Il suffit de considérer le débat ininterrompu, même s'il a pu paraître quelquefois

¹ J. BOTTERO, « Les histoires des religions », in H. DESROCHE, J. SEGUY (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, 1970, p. 99-144 ; M. SIMON, « L'histoire des religions », in *Id.*, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. 2, Tübingen 1981, p. 527-561.

oublié ou étouffé, qui agite les milieux où se rencontre théologie et “sciences des religions”, pour comprendre qu’on n’est pas prêt de sortir de l’auberge »¹.

En effet, car parler d’« histoire des religions » ou de « sciences religieuses » ne va pas de soi en raison du contexte de leur émergence au XIX^e siècle et du caractère pluridisciplinaire de leur « champ » de recherche. Le terme « champ » au sens de domaine de recherche et d’étude se construit autour d’un objet particulier, comme « la religion »², auquel s’intéressent plusieurs disciplines scientifiques, objet autour duquel se regroupent plusieurs spécialistes des diverses disciplines – histoire, sociologie, anthropologie, psychologie, philologie, théologie, etc. –, qui l’abordent à partir du regard spécifique et méthodologique de leur discipline respective. Si l’usage de l’expression « histoire des religions » s’est imposé en France, cela ne signifie pas que l’approche érudite et non confessionnelle des phénomènes religieux se limite à l’investigation historique proprement dite. Les autres disciplines sont autant des sciences qui à côté de l’histoire apportent leur concours à l’analyse du phénomène religieux dans ses manifestations passées et présentes, d’où l’incertitude dans la détermination d’un seul nom pour désigner la « science » qui étudie la ou les religions et une seule définition pour son objet d’étude, la ou les religions :

« Que signifient les mots “histoire” et “religion” dans l’intitulé “histoire des religions” ? Pour l’histoire, qu’il suffise de dire que le terme est pris, ici, dans un sens très large, celui d’enquête. L’histoire des religions ne doit pas être considérée simplement comme l’exposé du développement dans le temps et l’espace de ce que nous reconnaissons comme des religions. Ou plutôt, un tel exposé ne constitue qu’un aspect secondaire, de cette discipline. L’histoire des religions a pour tâche essentielle l’analyse des faits religieux, évidemment rencontrés dans et nécessairement solidaires de l’histoire, mais elle s’y consacre à d’autres fins que de les situer sur une scène plus ou moins généalogique. C’est pourquoi il me semble judicieux de maintenir l’usage d’un seul terme pour cette science à la fois d’observation et d’interprétation, dont il est préférable de ne pas séparer les deux aspects solidaires comme s’il s’agissait de deux approches différentes, l’une plus descriptive, l’autre plus théorique ou fondamentale. On le fait parfois en s’inspirant d’une tradition bien établie en Allemagne, où la ‘science’, *Religionswissenschaft* donne l’impression de couronner la multiplicité des terrains explorés par l’histoire, *Religionsgeschichte*. Dans une perspective anthropologique, j’ai

¹ P. BORGEAUD, *Aux origines de l’histoire des religions*, Paris, 2004, p. 15.

² Y. LAMBERT, « La “Tour Babel” des définitions de la religion », in *Social Compass*, 38 (1991), p. 73-85, montre déjà la difficulté de définir cette notion : « A un extrême, la religion est considérée comme un type particulier d’idéologie, à un autre extrême, à l’inverse, c’est l’idéologie qui devient un type particulier de religion (un religion “séculière” ou “analogique” ou “civile”), et, entre les deux, on trouve toutes les définitions cherchant plutôt à spécifier la religion à l’aide de critères “substantifs” tels que le “supra-naturel”, l’“invisible”, le culte, le rite, etc. Les définitions extrêmes supposent elles-mêmes une distinction, soit entre des idéologies religieuses et des idéologies séculières (ou : “non civiles”/“civiles”, etc.), ce qui ramène à la question des critères “substantifs”, que les définitions “fonctionnelles” ne font que déplacer », p. 73. A la page 75 l’auteur dessine un schéma de l’évolution des définitions de la religion en partant de Taylor et passant par M. Weber, E. Durkheim, R. Otto, etc. jusqu’à Kherer et Hardin. Voir également J.-M. TETAZ, P. GISEL, « Statut et forme d’une théorie de la religion », in *Théories de la religion*, Genève, 2002, p. 7-35.

tendance à croire que la science est inséparable de la description, et que le champ de l'histoire est aussi bien le domaine du contemporain que celui du passé »¹.

Dans *Aux origines de l'histoire des religions*, P. Borgeaud opte pour la dénomination d'« histoire des religions » indépendamment des autres sciences humaines et sociales avec lesquelles elle peut partager certaines démarches méthodologiques, montrant que ses origines remontent à une pratique comparatiste assez ancienne issue d'une rencontre multiculturelle créée autour du bassin oriental de la Méditerranée par les récits des voyageurs grecs qui, allant à la rencontre d'autres cultures, ont repéré des correspondances entre les différents récits fondateurs, croyances, rites, mythes :

« En se déplaçant d'un peuple vers un autre, ils se plaisent à mettre en évidence les contrastes entre coutumes rituelles et la diversité des mythes fondateurs, ou au contraire à percevoir des parentés et des origines communes. L'élargissement renouvelé du champ de l'altérité, à partir d'Alexandre, puis de l'Empire romain, entraîne la formation d'une véritable réflexion théorique. Echappant à ce qui chez nous, depuis le 19^e siècle, est devenu l'alternative idéologique et raciste de l'« aryen » ou du « sémite » c'est un contexte à la fois multiculturel et homogène, propice à l'émergence d'une histoire des religions avant la lettre qui se trouve dès lors constitué : un réseau de communications et d'interférences incessantes entre les héritages grecs et romains (ce qu'on appelle l'hellénisme), le judaïsme, puis le christianisme et l'islam à partir du fond créé par les vieilles civilisations du Proche-Orient ancien. Ces heurts et ce brassage préliminaires ont créé les conditions qui ont permis la naissance d'une enquête comparative sur les phénomènes religieux » (p. 19).

Le domaine d'étude de l'histoire des religions sont donc « les éléments anciens et les mécanismes souvent archaïques, et résistants, à partir desquels les croyances actuelles ont été élaborées » à travers une enquête comparative car « la comparaison est constitutive de l'histoire des religions »². P. Borgeaud montre dans cet ouvrage que le comparatisme est né au sein du « triangle théologique » formé par l'« Egypte thériomorphisante », la « Grèce anthropomorphisante » et la « Judée monothéiste » (p. 211) de réactions et de contre-réactions par rapport aux récits fondateurs, aux croyances, qui produisaient elles-mêmes des déconstructions de la mémoire de l'adversaire. Les croyances se structurent par un effort de comparaison impliquant le plagiat et/ou le rejet, mais aussi des innovations. Dans l'Antiquité les mythes et les récits sur les dieux n'avaient pas forcément le statut de textes sacrés, ils suggéraient une identité et affermissaient les liens sociaux. Le « croire » résidait dans la

¹ P. BERGEAUD, *op. cit.*, Paris, 2004, p. 16.

² P. BERGEAUD, *op. cit.*, Paris, 2004, p.18. L'auteur a analysé cette question d'abord dans « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, 24 (1986), 59-75, où il distingue une comparaison heuristique, une comparaison « instrument d'éloignement » permettant le détournement nécessaire pour « mieux s'affranchir du règne des évidences ethnocentriques » et une comparaison à un niveau herméneutique s'opérant non pas sur le plan de l'élucidation de détails, mais sur celui de l'interprétation globale.

conformité à une pratique – l'orthopraxie – et non dans l'adhésion inconditionnelle à une série de dogmes, d'ailleurs inexistantes, car les récits des origines changeaient en fonction des lieux et des populations. La religion à proprement parler apparaîtra avec le christianisme¹, c'est-à-dire avec la conviction de détenir une vérité unique alliée à la volonté de convertir le monde entier et en s'opposant aux cultes polymorphes de l'Empire romain et au judaïsme, qui du coup s'est également transformé en religion.

En traçant la genèse de l'histoire des religions par des pratiques comparatistes de Bartolomé de Las Casas à Claude Lévi-Strauss « jusqu'aux chantiers contemporains (qui sont de plus en plus collectifs) », et montrant que l'histoire des religions se consacre à l'analyse des phénomènes religieux – pratiques et croyances, rites et mythes –, l'auteur souligne toutefois qu'on ne doit pas « confondre l'histoire des religions, en tant que discipline scientifique, avec des approches sociologiques, psychologiques ou philologiques qui ignorent la continuité de cette tradition. Il y a donc le danger d'un leurre, quand on parle de sciences (au pluriel) des religions : on risque de perdre de vue la profondeur historique et la spécificité de ce type de recherche »² (p. 20). Car l'histoire des religions est une science de l'observation qui « considère son objet de l'extérieur, dans le souci de le décrire et d'en comprendre la nature et les mécanismes. Pour cela elle ne cesse d'élaborer, ou d'emprunter et de réélaborer des outils d'analyse qu'elle adapte à son objet. (...). L'histoire des religions est née en effet, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, comme discipline scientifique, de la rencontre entre l'étude critique des traditions classiques de la Grèce, de l'Égypte, de la Mésopotamie, de l'Iran, de l'Inde, de la Chine et du Japon, et l'étude ethnologique des cultures éloignées et marginalisées » (p. 207). P. Borgeaud lance à travers son étude un appel à dégager l'histoire des religions de son interprétation chrétienne pour se concentrer sur la diversité des rites et la complexité du « croire », afin de mieux saisir ce qui fonde les religions car celles-ci ne sont pas des entités standardisées à mettre sur une étagère, mais des ensembles symboliques, vivants et mouvants : « L'histoire des religions doit rester ce qu'elle fut dès ses origines : un exercice de comparaison consistant à observer, décrire et analyser la formation de nouveaux ensembles symboliques issus de la rencontre de cultures qui ne se laissent pas enfermer dans des frontières fixes » (p. 213). De ce point de vue M. Despland observe au sujet du christianisme antique :

¹ Cf. aussi M. SACHOT, « Comment le christianisme est-t-il devenu *religio* ? », in *Revue des Sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118.

² Dans une étude assez récente, H.G. KIPPENBERG, *A la découverte de l'histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, Paris, 1999 (trad. par R. Kremer et M.-L. Wilwerth-Guitard). Titre original

« L'historien qui veut saisir la singularité du christianisme des premiers siècles ne saurait accueillir une notion de l'essence du christianisme avancée par quelque orthodoxie ; il doit discerner une différenciation qui s'est cristallisée lentement. Au sein du paysage flou où se mêlaient judaïsmes et hellénismes, une forme s'est dessinée, ou mieux encore, une famille de formes chrétiennes a pris consistance. Seul l'historien peut ressaisir, en comparant, cette singularité et c'est la seule chose qui l'intéresse en tant qu'historien »¹.

L'histoire de l'histoire des religions à partir du XIX^e siècle s'inscrit dans une longue tradition. Il est toujours utile de l'esquisser pour mettre en perspective les connaissances actuelles et décrypter les acquis. La recherche dans le domaine de l'histoire des religions s'appuie sur l'étude des textes religieux du passé et vise avant tout à reconstituer les évolutions et les transformations des représentations et des comportements religieux, replaçant les pratiques religieuses dans un contexte socioculturel pluriel. Mais « le problème majeur » auquel se trouve confronté le chercheur qui veut inscrire sa recherche sur le christianisme antique dans la perspective de l'histoire des religions est « celui de la délimitation de son domaine et, du même coup, celui de la méthode requise pour l'explorer. Il se trouve pris entre l'impérieuse nécessité, qui s'impose à toutes les disciplines, de la spécialisation et le désir de dépasser le cadre étroit d'une religion déterminée ou d'un groupe des religions apparentées, pour embrasser un champ plus vaste et qui permette, par le biais de la comparaison, des conclusions de portée plus générale »².

allemand : *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Munich, 1997, considère l'histoire des religions comme l'une des « sciences religieuses ».

¹ M. DESPLAND, *Comparatisme et christianisme. Question d'histoire et de méthode*, Paris, 2002, p. 170.

² M. SIMON, « op. cit. », in *Id.*, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. II, Tübingen, 1981, p. 536.

II. LES SCIENCES RELIGIEUSES

On pourrait difficilement désigner ou définir toutes les autres disciplines s'intéressant à l'étude des phénomènes religieux par l'expression « sciences religieuses »¹ même si les travaux issus de ces sciences se caractérisant par un « objet » religieux, en réalité profondément intégré à l'ensemble de la vie sociale, prennent souvent le qualificatif « religieux » : sociologie religieuse, anthropologie religieuse, psychologie religieuse, etc. Les phénomènes religieux ne sont pas traités différemment des objets profanes² par ces sciences :

« Les procédures de l'analyse y sont les mêmes que pour tout autre objet. Ce sont elles qui spécifient ces études comme sociologiques ou psychologiques. L'adjectif "religieux" devient une énigme. Il cesse tout à fait de déterminer les méthodes employées, les vérités considérées et donc aussi les résultats obtenus. De ce point de vue, la difficulté de "penser" les faits religieux en termes de sciences humaines ne provient pas seulement des critiques locales qui résultent d'un examen sociologique ou psychanalytique, mais, plus fondamentalement, d'une nouvelle situation *épistémologique*. Un nouveau statut du "comprendre" s'édifie sur la cohérence entre les procédures de l'analyse, les postulats qu'elles impliquent et les objets qu'elles déterminent. Il fait du "religieux" un matériau, et non plus un "objet scientifique", encore moins la détermination des pratiques. Il donne sa véritable portée à ce qu'on a appelé la sécularisation. C'est le pensable qui est "sécularisé" »³.

En effet, il s'agit « d'une nouvelle situation épistémologique » car l'intérêt de ces sciences pour les religions est marqué dès leur naissance par une opposition à la théologie, à la foi ou à des orthodoxies, ayant comme objectif de reprendre selon des méthodes historiques, sociologiques, etc. les « objets religieux » dont les Eglises ou les clercs s'étaient réservé la connaissance comme le montre J. Seguy⁴ ou E. Poulat:

« "Sciences religieuses", l'expression est, en France, une appellation contrôlée et comme une marque déposée, même si l'usage actuel n'en montre pas grand souci. C'est en effet le nom donné en 1885 par le Parlement français à la V^e section de l'Ecole pratique des hautes études dont il décidait la création, (...) en remplacement des cinq facultés de théologie catholique qu'après des nombreux atermoiements il avait rayé de la carte universitaire. A cette date, trois traits les caractérisaient donc.

L'un était structurel : les sciences religieuses se définissent par opposition à la théologie et l'excluent de leur champ. Le deuxième était institutionnel : la nouvelle section était créée au sein d'un établissement public, donc laïque, même si aucune obligation de laïcité

¹ Cf. pour la section de Sciences religieuses de l'Ecole Pratique de Hautes Etudes le volume de *Mélanges Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968.

² La question du rapport sacré/profane est présentée par P. BORGEAUD, « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions », in *Revue d'histoire des religions*, 211 (1994), p. 387-418.

³ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 1987, p. 196.

⁴ J. SEGUY, « Panorama des sciences religieuses », in H. DESROCHE, J. SEGUY (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, 1970, p. 37-52.

n'était faite aux professeurs (directeurs d'études) concernant leur état ou leur enseignement. Le dernier (trait) était conjoncturel : cette création intervenait dans le climat de laïcité républicaine et de polémique anticléricale qui aboutira à la Séparation de 1905 »¹.

L'expression française « sciences religieuses » a été consacrée lors de la création de cette Section et sa spécificité est « d'autant plus paradoxale qu'elle semble vouloir concilier deux ennemies irréductibles du XIX^e siècle, la science et la religion »², l'histoire et la théologie. F. Laplanche au moment du centenaire de cette Section a publié dans le volumineux *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* le volume 9, *Les sciences religieuses. Le XIX^e siècle 1800-1914*, entièrement consacré aux sciences religieuses où il inclut la théologie³. La revue *Recherche de science religieuse* a dans son titre le terme « science » au singulier. Au sujet de l'emploi du singulier et du pluriel il y a aussi débat : la science ou les sciences religieuses ? A l'Institut Catholique de Paris il y a une Faculté de théologie et des sciences religieuses (au pluriel). En outre, l'expression « sciences religieuses » ne désigne pas la même chose à la section de Sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, à l'Institut Catholique de Paris, à Rome, à Louvain ou dans les pays anglo-saxons : elle peut inclure la théologie ou au contraire s'en distinguer.

Les spécialistes sont en accord pour accepter que les sciences religieuses ou les sciences non théologiques des religions ont été créées en France en opposition avec la théologie et que le principe de ces disciplines consiste dans l'application de la méthode historique et critique au phénomène religieux indépendamment d'une autorité théologique ou idéologique⁴. C'est exactement la tentative d'introduire l'histoire et la méthode critique dans

¹ E. POULAT, « L'institution des "sciences religieuses" », in *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, 1987, p. 49-50. M. VERNES, « Les caractéristiques de l'Ecole pratique des Hautes Etudes – Sciences religieuses – et sa place dans l'enseignement supérieur français », in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1916-1917*, p. 24 notait à ce sujet : « Au XVIII^e siècle encore, en France comme en Allemagne, toutes les questions relatives à la civilisation en étaient réduites à se mouvoir dans le cadre d'une conception de l'univers définie par la théologie (...). Ce n'était plus aux sciences historiques, physiques et naturelles qu'incombait la tâche de revendiquer la liberté de leur méthodes en face d'un dogmatisme dominateur, mais c'était la théologie elle-même qui était mise en demeure de justifier la place qu'elle a réclamée jusqu'ici dans l'ensemble des hautes disciplines de l'esprit, en fournissant la preuve qu'elle est capable d'appliquer à l'objet spécial de ses recherches les procédés d'enquête exacte et méthodique qui ont prévalu dans le domaine de l'histoire, de la philosophie et de sciences ».

² P. CABANEL, « L'institutionnalisation des "sciences religieuses" en France (1879-1908). Une entreprise protestante ? », in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 140 (1994), p. 33.

³ F. LAPLANCHE (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, 9, *Les sciences religieuses. Le XIX^e siècle 1800-1914*, Paris, 1996.

⁴ Sur l'institutionnalisation de sciences religieuses en France M. DESPLAND, « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas », in *Archives de Sciences sociales des religions*, 116 (2001), p. 5-25, article repris par l'auteur in *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, 2002, p. 127-154 ; M. DESPLAND (dir.), *La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Les Cahiers de recherche en sciences de la religion, vol. 10, Québec, 1991 ; P. CABANEL, « op. cit. », in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 140 (1994), p. 33-79, soulignent qu'elle est marquée par quelques dates importantes dont : 1879 l'année de la création de la chaire d'« histoire des

les études théologiques et bibliques qui ont déclenché la crise moderniste dans le catholicisme. Histoire et critique s'opposent à théologique et dogmatique, donc à l'autoritarisme et à ses liens avec une tradition catholique d'enseignement car, selon A. Reville, « pendant des siècles, l'édifice social parmi nous ne fit qu'un avec une religion déterminée (...) une religion détestée »¹. En outre, la désignation « sciences religieuses » est différenciée à l'époque de ce que les catholiques appelaient « science sacrée », c'est-à-dire la théologie et ses branches (théologie dogmatique et morale, apologétique, droit canonique, exégèse, histoire de l'Eglise) et, en France, semble être d'origine protestante comme le montrent P. Cabanel et E. Poulat².

Toutes les difficultés pour trouver un nom commun à une « science » qui puisse exprimer une manière scientifique d'étudier le christianisme et les autres religions en se différenciant de la théologie et du parti pris confessionnel témoignent de la complexité croissante d'un champ d'étude qui a été un des plus conflictuels dans la société occidentale au tournant du XX^e siècle :

« Si l'expression de *science des religions* flattait la confiance des contemporains dans les possibilités d'un savoir rationnel qui prendrait la relève d'une philosophie de la religion convertie à la positivité, elle occultait le rôle pionnier de l'histoire dans cette approche positive, sans que l'annexion proclamée de l'histoire à la science suffise à garantir sa scientificité. D'où la fidélité des beaucoup au terme *histoire des religions*. Il est plus modeste, mais il l'est peut-être trop, soit qu'on veuille se tenir à l'écart des débats philosophiques et se

religions » au Collège de France, chaire confiée à Albert Reville qui proposait un enseignement sans dogmatisme et polémique. Il souligne que le savant doit faire son travail sans se préoccuper de confirmer ou d'infirmer les positions défendues dogmatiquement par l'une ou l'autre des religions et qu'il ne doit pas se retenir d'exprimer des conclusions opposées à celles maintenues par les « dogmatismes » mais sans rentrer dans des polémiques ; 1880, l'année de la fondation de la *Revue d'Histoire des Religions*. C'est cette année qu'apparaît le premier numéro de la revue dont le directeur, Maurice Vernes, annonce les projets : l'étude des religions issues de la Bible ne sera pas mise à part ; l'étude scientifique rigoureuse « est invariable dans l'emploi des procédés de reconstruction exacte à l'aide desquels elle reproduit, de la façon approximativement la plus vraie, l'image du passé », cf. F. LAPLANCHE, « La méthode historique et l'histoire des religions. Les orientations de la *Revue de l'histoire de religions* », in M. DESPLAND (dir.), *op. cit.*, Cahiers de recherche en sciences de la religion, vol. 10, Québec, 1991, p. 92 ; 1886, fondation de la Cinquième Section de Sciences religieuses à l'École Pratique des Hautes Études.

¹ A. REVILLE, « Préface » à C.P. TIELE, *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, 1882, p. X-XI.

² P. CABANEL, « *op.cit.* », in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 140 (1994), p. 33-79 ; E. POULAT, « *op. cit.* », in *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, 1987, p. 54 : « ... F.A. Lichtenberger et quelques-uns de ses amis strasbourgeois lancent, pour répondre au défi de la 'science allemande', un projet d'*Encyclopédie des sciences religieuses*, dont la publication, en treize volumes, va de 1877 à 1882 : sciences religieuses et non théologiques, précisera l'éditeur, tout comme on dit alors "sciences politiques" et "sciences sociales". Et comme on crée aussi des écoles libres pour ces sciences, ils annoncent en 1873 une école libre des sciences théologiques, prélude à la future faculté de théologie protestante de Paris : elle ouvrira en décembre sous le nom, légèrement modifié d'"école libre des sciences religieuses". La voie est ouverte. En 1885, le Parlement débattit d'une "section des sciences religieuses" ajoutée à l'École pratique des hautes études. Et en 1896, fondant l'*Année sociologique*, Durkheim trouva naturel d'y ouvrir une rubrique de 'sociologie religieuse'. Ainsi s'est imposée l'expression, à défaut d'un sens arrêté, garanti contre les variations et les confusions : le P. de Grandmaison le retiendra en 1910 pour sa revue *Recherches de science religieuse* ».

limiter à l'érudition critique (mais le peut-on indéfiniment ?), soit qu'on sous-estime le rôle d'autres disciplines non historiques dans l'étude des faits religieux. (...)

Si on ne sait les nommer exactement, c'est qu'en fait plusieurs disciplines s'en mêlent depuis longtemps (théologie, philosophie, histoire, ethnologie, philologie), que des terroirs des spécialisations nouvelles (Chine, Perse, Inde, égyptologie, assyriologie, primitifs) se sont ajoutés aux terroirs classiques (christianisme, luttes confessionnelles, religions antiques, voire islamologie) et que ces terroirs se divisent à leur tour, car ils sont inépuisables et les disciplines mères se démultiplient par d'étranges scissiparités ou des unions plus ou moins légitimes qui aboutissent tôt ou tard à l'autonomisation de leurs rejetons. Ce caractère multi et/ou pluridisciplinaire, étalé sur deux siècles, connaît un accroissement accéléré au tournant de deux siècles, en France du moins, et rend impossible l'unification de l'appellation et du champ »¹.

En effet, il est difficile à définir avec exactitude ce que de nombreux auteurs nomment avec une certaine ambiguïté « la science » ou « les sciences » de la religion ou des religions². Serait-elle une seule science ou plusieurs à la fois ? Serait-elle un substitut laïque ou des substituts laïques de la théologie ayant comme objet d'étude la religion chrétienne et toutes les religions ? En lisant les différentes études sur ce sujet on ne peut que se demander si les auteurs parlent de plusieurs « sciences » des religions ou de la religion ou d'une « science » de la religion ou des religions car les termes sont utilisés et au singulier et au pluriel. Ils ne donnent pas l'impression de distinguer entre ces diverses formulations possibles et lorsqu'ils le font il semble qu'histoire des religions et science de la religion au singulier ou au pluriel s'équivalent. Le contenu prêté à ces termes n'est pas clairement explicité. On a de la difficulté à saisir selon quelles disciplines et quelles méthodes spécifiques ces « sciences » de la ou des religions s'identifient précisément, d'autant qu'une division disciplinaire des branches du savoir (histoire, théologie, sociologie, anthropologie etc.) laisse supposer des frontières méthodologiques entre les disciplines.

Les expressions « sciences religieuses », « science des religions » ou « de la religion », « histoire des religions » ou « histoire comparée des religions », « histoire religieuse », renvoient à des débats sur la nature des religions, sur le statut de la théologie et la pertinence de la démarche scientifique en un tel domaine, sur le questionnement du statut des facultés de

¹ C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, 1999, p. 318. L'auteur montre que d'autres noms ont été proposés pour désigner ces sciences comme « science (au singulier) des religions », par exemple E. BURNOUF, *La Science des religions*, Paris, 1872, p. 1 : « Le siècle présent ne s'achèvera pas sans avoir vu s'établir dans son unité une science dont les éléments sont encore dispersés, science que les siècles précédents n'ont pas connue, qui n'est pas même définie, et que pour la première fois peut-être, nous nommons *science des religions* », mais l'expression ne s'est pas imposée en français du fait de son ambiguïté car on peut se demander si la religion est la source ou l'objet d'étude de ces sciences. C. Tarot consacre tout le chapitre 16 de son ouvrage à « L'institutionnalisation des sciences religieuses » bien que dans son sous-titre il emploie l'expression *science des religions*, le terme « science » au singulier.

² Par exemple H.G. KIPPENBERG, *op. cit.*, Paris, 1999 ; J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, 1993 ; P. GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, 1999.

théologie, sur la transformation de la religion et de la croyance en objet de science, sur l'interrogation des rapports de ces « sciences religieuses » avec les religions qu'elles étudient, leurs théologies et leurs théologiens en particulier¹. Tout spécialement le terme « sciences religieuses » a suscité beaucoup de polémiques et continue aujourd'hui encore à conserver un aspect problématique, voire paradoxal : la « science » des religions selon des méthodes historiques, scientifiques, implique une distance à leur égard tandis que leur compréhension suppose une manière de contact et de proximité. Cela ne signifie pas toujours adhésion mais la compréhension nécessite cependant une certaine « participation » même si en principe elle suppose avant tout une distance critique.

La recherche historique sur les religions en contexte universitaire laïque doit traiter toutes les religions de manière égale sans considérer les unes comme « vraies » les autres comme « fausses », sans parler d'infériorité ou de supériorité. C'est une démarche qui a pour exigence la nécessité d'abandonner tout *a priori* confessionnel mais aussi idéologique². Donc ces « sciences religieuses », s'il s'agit des diverses disciplines qui ont accolé l'adjectif « religieux », ne peuvent être considérées comme des théologies sécularisées ainsi que le prévoyait M. Vernes pour la section de Sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Il note dans l'Annuaire de l'Ecole : « L'Ecole des Hautes Etudes religieuses est donc une faculté de théologie "laïcisée", c'est-à-dire une faculté de théologie qui s'est adaptée aux conditions de l'enseignement supérieur moderne, en acceptant l'évolution qui a transformé du tout au tout les vieilles universités et en substituant la critique historique à l'exposition doctrinale »³. A l'occasion du centenaire de l'Institut Catholique de Paris C. Bressolette notait aussi au sujet de la section de Sciences religieuses : « Née au cours d'un conflit avec l'Eglise qui irait jusqu'à la Loi de Séparation de 1905, la nouvelle institution d'enseignement des "Sciences religieuses" marquait symboliquement une étape : l'approche culturelle et laïque du phénomène religieux dans la civilisation »⁴. C'est dire combien la tradition chrétienne et la théologie conditionnaient les questions portant sur l'étude du christianisme et des religions en général :

¹ J. JONCHERAY (dir.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, 1997, actes d'un colloque tenu à l'Institut Catholique de Paris le 13 et 14 décembre, 1996 sur la question : qu'appelle-t-on « sciences des religions » en France aujourd'hui du point de vue d'une démarche scientifique et religieuse. Le colloque a porté sur la nécessaire interaction entre des disciplines représentées par d'éminents chercheurs en théologie, anthropologie, histoire, sociologie, philosophie, psychologie.

² P. GISEL, *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, 1990, p. 35.

³ M. VERNES, « op. cit. », in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1915-1916, p. 34-35.

⁴ C. BRESSOLETTE, « Sur l'enseignement supérieur de la théologie à Paris », in J. DORE (dir.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, 1992, p. 61.

« Aussi longtemps que la religion était exclusivement un thème de la théologie elle n'avait pas rang de thème théologique particulier. Elle n'est devenue un thème théologique qu'au moment où, au début des Lumières, la religion est devenue par-delà la théologie, un thème dont traitaient les juristes, les philosophes, les historiens et les voyageurs. Plus des sciences étrangères à la théologie s'occupaient aussi de la *religion*, plus se posait la question d'un traitement de ce thème dans le cadre d'une science qui serait spécifiquement compétente pour cela, étudiant ce champ phénoménal complexe de la vie humaine dans une optique non pas théologique, mais *historique* et *empirique*. La constitution de l'histoire des religions et de la science des religions au cours du XIX^e siècle fut la réponse à cette question »¹.

C'est en effet le siècle des Lumières qui a amorcé une nouvelle conceptualisation de la religion la thématissant en dehors de la théologie notamment par le biais de la philosophie, mais c'est par des approches historiques que l'on commence à s'intéresser à la description et à la compréhension du christianisme et des phénomènes religieux d'autres cultures, en tentant de les saisir rationnellement et empiriquement. La controverse et la rupture confessionnelles concrétisées par la Réforme et la Contre-Réforme ont contribué à l'élaboration des règles de la critique historique². Ce qui a émergé lentement, dans un processus complexe et laborieux, est une nouvelle conception de l'histoire fondée sur la critique et la méthode historique. Ce processus a donné une science du passé au-delà des chroniques et annales qui se limitent à enregistrer le présent vécu ou remémoré : « L'histoire savante – l'historiographie – naquit ainsi d'un mariage entre l'érudition, avec son lieu documentaire (les archives), et la critique, qui ensemble mettaient en œuvre une méthode d'investigation, d'examen et de raisonnement »³.

La construction d'un objet propre, le « champ religieux » et des nouvelles disciplines – l'histoire des religions, les sciences des religions – intégrant le christianisme dans leur champ au même titre que les autres religions, les mettant toutes sur le même plan et ne tenant plus compte de leurs revendications transcendantales ou de leurs vérités révélées, a été à l'origine du protestantisme libéral au XIX^e siècle et de la « crise moderniste » dans le catholicisme au début du XX^e siècle. Depuis l'apparition de ces disciplines, la nature, l'objet et l'utilité d'une histoire de l'Eglise, ont été beaucoup discutées⁴. L'étude des origines du christianisme et de son culte selon des méthodes historico-critiques libérées de tout présupposé dogmatique et

¹ I. DALFERTH, « La théologie dans le contexte de la science des religions. Compréhension de soi, méthodes et tâches de la théologie en relation avec la science de religions », in J.-M. TETAZ, P. GISEL (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, 2002, p. 311.

² J.-L. QUANTIN, « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », in *Recherches de science religieuse*, 92 (2004), p. 597-635.

³ E. POULAT, « Penser l'histoire de l'Eglise. Théologie catholique et nouvel esprit scientifique : le choc », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95 (2000), p. 686.

⁴ B. PLONGERON, « La storia de la chiesa al punto d'incontro delle scienze religiose », in *Concilium*, 7 (1970), p. 66.

confessionnel créera la tension qui s'est installée entre la théologie et l'histoire, posant d'emblée la question du statut scientifique de la théologie et de sa légitimation au sein de l'Université. La question qui reste toujours ouverte est de savoir si la théologie qui traite avant tout d'un point de vu confessant la foi chrétienne et sa pratique rituelle peut être considérée comme une *science*¹ au même rang que les divers « sciences des religions », en admettant ici que cette expression désigne les sciences humaines prenant pour objet d'étude la ou les religions et tout en notant la difficulté sémantique des termes comme « religion », « religions », « religieux », « faits religieux » qui n'englobent pas la même réalité selon les diverses aires culturelles.

Une autre question qui ressortirait de cette complexité disciplinaire serait de savoir comment se situe en ce début du XXI^e siècle la théologie et le travail du théologien justifiant les fondements du culte chrétien face à la recherche historique et à la multiplicité des sciences qui, depuis le XIX^e, siècle étudient sous divers angles le christianisme, sa liturgie et les autres religions confrontant la théologie au traitement scientifique de ses problématiques qui pour ces sciences ne sont plus *chrétiennes* mais *socioculturelles*. Si pour répondre à cette question les théologiens catholiques essayent de faire une sorte de synthèse entre la science et la foi, entre les méthodes historiques et la théologie montrant que malgré les vicissitudes de la crise moderniste le Concile Vatican II a contribué à établir un dialogue entre les deux, bien qu'assez fragile puisqu'il s'effectue toujours par une supervision dogmatique de la part de l'autorité ecclésiale², les théologiens protestants proposent une redéfinition et une réévaluation du travail du théologien à partir de la crise de l'Occident et de la modernité et dans la crise religieuse actuelle, souvent par une réévaluation de l'œuvre de E. Troeltsch et de ses réflexions sur modernité et théologie³. Mais ces propositions semblent se situer encore

¹ Pour J. LADRIERE, « Science et théologie », in *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003), p. 3-26, il n'y a plus d'incompatibilité entre science et théologie, elle sont plutôt complémentaires.

² Comme on a pu constater dans F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003. Pour L.-M. CHAUVET, « Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique », sur www.catho-theo.net/article.php3?id_article=67, « La vérification du discours théologique est à faire à un triple niveau : (1) puisqu'il se veut et doit être proprement chrétien, au niveau de sa fidélité à la Révélation ; (2) puisqu'il se veut et doit être scientifique, au niveau de sa rigueur logique et épistémologique ; (3) puisqu'il se veut et doit être adressé aux hommes de ce temps, au niveau de sa pertinence culturelle et sociale. Ces trois niveaux, évidemment, se tiennent : il appartient au statut épistémologique de ce discours et donc à sa scientificité spécifique même d'être confessant et de l'être pour ce XXI^e siècle ; inversement, sa crédibilité requiert que son objet soit bien le mystère du Dieu révélé en Jésus Christ et qu'il soit traité avec ce que la rationalité contemporaine requiert comme rigueur critique et offre comme procédures possibles, ainsi qu'en prenant en compte les questions jusqu'alors inédites qu'elle engendre (tels le dialogue inter-religieux ou les problèmes de bio-éthique). (...) Comme discours confessant, la théologie est appelée aujourd'hui pas moins qu'hier à vérifier son rapport à la "Parole de Dieu", c'est-à-dire à l'Écriture en tant que portée par le grand courant vivant de la Tradition et que transmise fidèlement par le Magistère de l'Eglise qui est à son service ».

³ Notamment P. GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, 1999 ; *op. cit.*, Paris, 1990.

dans le cadre des ambiguïtés ecclésiales et le débat serait encore davantage *confessionnel* car il porterait toujours sur la *compréhension* et la *validité* de la *foi chrétienne* par rapport au monde moderne. C'est un soupçon inévitable à cause du statut de la théologie qui reste avant tout chrétienne dans sa pratique du christianisme.

Le rapport entre les approches non théologiques du christianisme et des religions en général et la théologie a été dès le début très divers, selon les pays, les conjonctures socio-historiques et scientifiques. Dans la préface de l'ouvrage de H.G. Kippenberg, Jean Greisch en rapportant « la thèse conclusive » de l'auteur, note : « la vie des hommes dans les sociétés modernes ne cessera d'avoir besoin d'un minimum de continuité avec les religions. A cela s'ajoute la thèse non moins importante qu'en inscrivant le processus de la modernisation dans l'histoire des religions, les sciences religieuses ont directement contribué à restituer aux religions un "droit de séjour" dans la culture moderne »¹. Avec J. Greisch on peut douter cependant que les perspectives de H.-G. Kippenberg puissent recueillir l'adhésion de la plupart des spécialistes parce que la façon d'écrire l'histoire des religions varie avec les pays et leurs traditions idéologiques, religieuses, politiques.

III. COMPREHENSION HISTORIQUE ET REPRESENTATION THEOLOGIQUE DES ORIGINES DU RITE DE L'EUCCHARISTIE

On a pu relever à maintes reprises la diversité des attitudes des théologiens prêtres catholiques devant l'émergence de ces sciences des religions notamment dans le contexte de la crise moderniste², et vu également que beaucoup des premiers initiateurs de ces approches « modernes » ont été, surtout en pays protestants, des pasteurs. La laïcisation de ces disciplines et leur installation dans des « lieux neutres » leur assure une autonomie de fonctionnement ; mais est-elle suffisante pour garantir leur totale séparation de la théologie du point de vue épistémologique, comme cela a été souhaitée lors de la fondation de ces « lieux », alors que ces disciplines partagent souvent avec la théologie le même champ d'investigations ? Libérées administrativement d'une quelconque allégeance confessionnelle

¹ H.-G. KIPPENBERG, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 18.

² On peut encore rappeler le sort malheureux réservé par l'autorité ecclésiastique à certains clercs catholiques bien connus, historiens et exégètes principalement, conséquence du choix des méthodes et des perspectives problématiques de l'école de l'histoire des religions (*Religionsgeschichtliche Schule*).

ces sciences sont-elles totalement neutres d'une appartenance idéologique, d'autant que l'affaiblissement de la culture religieuse des jeunes générations en France a pour conséquence le choix des études sur ce thème par des étudiants particulièrement motivés sinon engagés religieusement. D'où, selon E. Fouilloux, un risque de reconfessionnalisation de ces disciplines par le biais de la nécessaire sympathie du chercheur pour son sujet, défendue aujourd'hui par la plupart des historiens voulant justifier le « retour du religieux » et leur propre quête spirituelle¹. Car, « à trop sympathiser », remarque Y. Krumenacker, « on risque de ne plus avoir assez de recul, et de ne plus voir que l'aspect chrétien des choses »², lorsqu'on s'intéresse au christianisme. « Il n'existe pas de bonne histoire sans profonde compréhension du sujet choisi » mais une prise de distance est nécessaire et, pour E. Fouilloux inspiré par les « leçons du maître Marrou » dans *De la connaissance historique* :

« Elle [la prise de distance] s'est imposée avec la lecture assidue des *Archives de sociologie*, puis de *Sciences sociales des religions*, et par la fréquentation de quelques-uns des membres du Groupe de sociologie des religions du CNRS, dont cette revue est l'organe. Si les dernières prestations aux Hautes Etudes du fondateur, Gabriel le Bras, m'ont plutôt déçu, grande est ma dette envers Emile Poulat et surtout envers Jean Séguy, alors lancé dans un essai d'oecuménologie raisonnée. Ce sont eux qui m'ont permis de remonter aux fondateurs de leur discipline. Français et agnostiques comme Durkheim ou bien Allemands et protestants comme Troeltsch et Weber tous ont introduit le principe d'un écart, voire d'une coupure méthodologique, entre le chercheur et le phénomène religieux qu'il étudie, écart et coupure d'autant plus nécessaires que ce phénomène est proche de l'enquêteur. Ainsi se sont constituées des sciences humaines des religions sinon objectives, du moins claires sur leur rapport avec leur objet. Toutes s'emploient à sortir de l'auto compréhension, construite avec des concepts extérieurs aux mots de la tribu, quelle qu'elle soit »³.

A sa manière E. Fouilloux souligne une fois de plus l'importance du sujet ou de la subjectivité dans le processus de la connaissance historique, ainsi que son appartenance à « l'institution historique » dont Michel de Certeau a montré le fonctionnement⁴. Contrairement au positivisme de la fin du XIX^e siècle un point est désormais acquis : l'historien est dans l'histoire et s'il se pose certaines questions et pas d'autres ce n'est pas seulement affaire de tempérament ou question de hasard. Il s'efforce de répondre à ses propres problèmes et à ceux de son temps⁵. Souvent, étudiants et chercheurs choisissent ce domaine d'étude et de recherche après une longue histoire personnelle malgré tout marquée par des appartenances religieuses.

¹ E. FOUILLOUX, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 12.

² Y. KRUMENACKER, « *De l'histoire à la théologie* », in *Théophilyon*, 1 (1996), p. 223.

³ E. FOUILLOUX, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 10.

⁴ M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1975.

⁵ F. BEDARIDA, « L'historien et l'ambition de la totalité », in *Recherches et débats*, 47 (1964), p.178-186, numéro consacré à *L'histoire et l'historien*.

A. Recherche historique et appartenance confessionnelle

Dans l'étude du christianisme c'est une des raisons pour laquelle chercheurs et étudiants accordent au temps des origines une valeur normative, menacée selon G. Rouwhorst par « le danger de la mythologisation ». Ce « danger » signifie pour lui une attitude non critique envers le christianisme ancien et une lecture confessionnelle des sources¹. Pour appuyer sa problématique de la « mythologisation du passé » et le rôle qu'elle peut jouer en fonction de la valeur normative qu'on accorde à cette période du christianisme, il prend comme exemple les travaux des chercheurs catholiques et protestants dont la motivation est confessionnelle et doctrinaire selon la tradition dont ils sont issus. Ainsi il met en évidence deux tendances :

1) Généralement les auteurs catholiques les plus traditionnels acceptent et accentuent la continuité entre le christianisme ancien et les traditions ecclésiastiques catholiques postérieures. Pour cela, ils expliquent les doctrines catholiques traditionnelles par leur ancienneté et les justifient en montrant leur origine biblique ou apostolique et leur enracinement patristique.

2) Les auteurs protestants s'intéressent davantage à la reconstitution du « kérygme biblique »², c'est-à-dire au contenu du message, non seulement de l'Evangile, mais également de la première communauté, qu'ils analysent par rapport à ce qu'il est devenu au cours de l'histoire. En outre, les chercheurs protestants ne prennent pas la littérature canonique en sa totalité mais essayent de découvrir, par la méthode historico-critique, les couches les plus anciennes dans le but de reconstruire « les faits historiques » qui l'ont constitué : la vie de Jésus historique, les croyances et les pratiques liturgiques des premières communautés chrétiennes. Mais la recherche historico-critique chez les chercheurs protestants n'est pas exempte de préoccupations théologiques ou idéologiques car « souvent leurs idéaux déterminent les images qu'ils créent de l'Eglise primitive... L'histoire de la recherche sur "Jésus historique" en fournit une preuve convaincante » (p. 184). Même si de nombreux

¹ G. ROUWHORST, « A la recherche du christianisme primitif », in *Bulletin ET* 8 (1997), fasc. 2, p. 181-195.

² Selon A. PAUL, DVD *Encyclopaedia Universalis*, version 11 (2006), « dans la langue technique des exégètes et des théologiens actuels, le mot « kérygme », décalqué du grec *kêrygma*, "prédication", "proclamation" (celle de Jonas en Matth., XII, 41), désigne cette activité des disciples de Jésus qui consistait dans l'annonce de la présence vivante du Christ ressuscité, autrement dit dans la proclamation de l'Evangile (le mot classique équivalent serait "évangélisation") ». M.G. MARA, « Kérygme », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. 2, Paris, 1990, p. 1393, pense aussi que « l'élément constitutif du kérygme c'est avant tout la mort et la résurrection du Christ qui, conformément à la foi, au moment même où on l'annonce, actualise dans la vie de chaque croyant le salut dont ils parlent (1 Co 1, 21 ; 2, 4) ».

historiens et théologiens catholiques comme protestants ont pris conscience de la discontinuité qui existe entre christianisme ancien et catholicisme ou protestantisme postérieur, cela ne diminue pas, selon G. Rouwhorst, le danger « de créer un christianisme à son image et à sa ressemblance... », danger qui hante selon lui, la recherche sur le christianisme ancien (p. 184).

C'est plus ou moins le cas pour de nombreux auteurs qui étudient la liturgie eucharistique ancienne. De ce point de vue G. Rouwhorst distingue également deux tendances dans l'analyse des sources, selon l'appartenance confessionnelle des auteurs et de leurs préoccupations théologiques, mettant en évidence le fait que les études « ne sont pas uniquement motivées par une curiosité historique objective et neutre » (p.188) : 1) la première tendance, de type exégétique, représentée surtout par les publications des auteurs protestants, concerne la littérature canonique l'intérêt des chercheurs portant sur les problèmes posés par le dernier repas de Jésus et sa reconstruction historique ; 2) la deuxième tendance, de type plutôt historique, représentée par des publications d'auteurs anglicans ou catholiques, concerne les nombreuses études portant sur le développement de la célébration eucharistique, notamment de la prière eucharistique à l'époque patristique, surtout au cours des III^e et IV^e siècles. La recherche porte davantage sur les rituels produits et utilisés par les diverses communautés. L'auteur note aussi qu'il y a des études qui prennent en compte les deux tendances, bien que peu nombreuses. Il donne en exemple l'ouvrage de H. Lietzmann (*Messe und Herrenmahl*) qui même s'il a vieilli car il date de 1926, reste toujours une référence sur le sujet.

En effet, l'historiographie des origines de la liturgie eucharistique montre que la plupart des études ont été et sont encore menées de manière chrétienne et confessionnelle car faites notamment par des hommes d'Eglise. Un exemple récent de ce type de publication serait en ce début de XXI^e siècle une encyclopédie sur l'Eucharistie, un genre de publication unique à ce jour sur le sujet, où les travaux des spécialistes des sciences historiques et théologiques donnent l'impression que le temps des conflits et d'affrontements entre foi et science s'est transformé en un temps de dialogue pacifique¹. Dans l'introduction à la deuxième partie de l'encyclopédie, « L'Eucharistie dans l'histoire » (p. 63-327), P. Lécivain présentant les méthodes historiques employées et les perspectives qu'elles offrent pour

¹ C'est la question principale de l'ouvrage collectif : F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003. Les auteurs prônent une distance par rapport aux lamentations habituelles sur le fossé qui sépare le christianisme et la raison moderne, retraçant le travail « d'intelligence » qui a été accompli tout au long du XX^e siècle par la théologie chrétienne pour le surmonter.

comprendre ce rite au fil de l'histoire, rappelle cependant l'aspect conflictuel de l'interdisciplinarité :

« Depuis longtemps l'histoire et la théologie ne se pensent plus comme des adversaires. Les théologiens fréquentent les historiens et les historiens les théologiens. Ces rencontres sont heureuses mais ne doivent pas faire illusion. Un historien n'est pas un théologien et la réciproque est vraie. Il est nécessaire de le rappeler en un moment où l'on affirme si fortement que le christianisme est aussi une religion historique » (p. 63).

Cette sorte de « Somme » sur la notion et la pratique de l'eucharistie, depuis les origines jusqu'à l'époque contemporaine, accomplie à l'initiative et sous la direction de Maurice Brouard, prêtre et religieux catholique appartenant à la Congrégation du « Très-Saint-Sacrement » à Québec, publiée en 2002 aux Éditions du Cerf, propose une série d'études historiques, théologiques, pastorales pour aider à comprendre ce qu'est l'eucharistie dans la vie actuelle de l'Eglise. Il présente ainsi le but de cette publication collective :

« Le premier objectif de cet ouvrage est de procurer la joie de la découverte, de raviver l'étonnement, de susciter la passion pour cette merveille qui accompagne et transfigure notre existence quotidienne. Les préparatifs de l'histoire elle-même de l'Eucharistie y sont évoqués et préludent aux éléments de réflexion imposés par les multiples questions d'ordre théologique, spirituel et pastoral reliées à ce mystère central de notre foi habité par un dynamisme de communion et de libération. Les autres objectifs apparaîtront tout naturellement au long de cet ouvrage. (...) Grâce à l'approche multidisciplinaire, nous désirons présenter une vision actuelle, la plus complète possible, du mystère eucharistique sans évidemment prétendre tout dire. La Bible, la liturgie, la théologie, la spiritualité, la pastorale, l'histoire, l'art, la législation ecclésiale, l'anthropologie et l'histoire des religions sont mis à contribution. Originaires des cinq continents, appartenant à diverses dénominations chrétiennes, quatre-vingt-un rédacteurs partagent ici le fruit de leurs recherches »¹.

Cette présentation, justifiée du point de vue théologique et confessionnel peut paraître étonnante par l'accueil fait aux contributions des spécialistes notamment en disciplines historiques, car on pourrait penser que vouloir en même temps rendre compte en termes de foi et scientifiques d'une pratique liturgique fondamentale du christianisme c'est le définir comme une représentation, le traiter comme un produit culturel dépouillé de tout privilège de vérité par rapport aux autres². Or après les éloges faits aux « approches multidisciplinaires », particulièrement à l'histoire des religions qui a pour tâche d'étudier la spécificité du christianisme par comparaison avec les autres religions connues dans l'histoire de l'humanité, de comprendre les conditions de son apparition, les modalités de son élaboration et les

¹ M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 5.

² C'est ce que souligne par rapport à toute religion en général D. JULIA, « La religion. Histoire religieuse », in J. LE GOFF, P. NORA (dir.), *Faire de l'histoire. II. Nouvelles approches*, Paris, 1974, p. 185.

conséquences de son existence, M. Brouard poursuit aux pages 6-7 en présentant l'Eucharistie comme une « vérité » qu'il inscrit dans une histoire universelle de salut, comprenant ainsi le christianisme comme la religion qui fonde ou qui doit fonder la société :

« Le mystère de l'Eucharistie existe parce que le Dieu Trinité, mû par une tendresse ineffable en toute gratuité, tient à nous rencontrer pour nous unir à lui dans l'amour. Ravis par cette gracieuse convocation, nous nous empressons d'aller consolider nos liens d'amour avec lui et entre nous. En d'autres mots, l'Eucharistie existe pour célébrer et réaliser le grandiose projet de Dieu de transformer l'humanité pour la faire entrer dès aujourd'hui dans le monde de la résurrection dont les signes eucharistiques sont la préfiguration. La célébration du mémorial de la Pâque apparaît comme la fête de la réunification de l'humanité dont l'unité, brisée au début de son histoire, est sans cesse restaurée par l'amour de Dieu (*agapè tou Theoû*) répandu en nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné (Rm 5, 5). Grâce au banquet eucharistique, Dieu et l'humanité ne pourront plus être séparés : "Celui qui mange ma chair demeure en moi et moi en lui" (Jn 6, 56). Le banquet céleste ne fera que consommer cette union. (...) On souhaite voir apparaître des enfants de Dieu qui, découvrant l'Eucharistie comme la grande fête de l'*agapè* du peuple de l'Alliance nouvelle et éternelle, sentiraient le besoin de chanter publiquement leur reconnaissance en allant s'associer à l'action de grâces du Christ lui-même, en allant recevoir son corps rempli du feu de l'Esprit, pour devenir porteur d'un dynamisme de communion au service de leurs sœurs et de leurs frères dans le monde ».

Ce texte ressemblant à une confession de foi est suivi dans la première partie consacrée aux origines et intitulée « L'Eucharistie et la conscience religieuse de l'humanité », par des approches anthropologiques, exégétiques et historiques qui démontrent le contraire de ce qu'il avance¹. Cette cohabitation aporétique entre foi et science historique met toujours en question un *certain métier* celui du théologien et aussi un *certain savoir*, le savoir habituel du pasteur, du prêtre, savoir théologique qui est au service de la foi dans un monde où modernité rime avec laïcité et où la théologie se trouve dans un régime culturel qui a mis fin à un système de certitudes sur lequel reposait son savoir. Les mots de croyant du texte de M. Brouard font douter de l'ensemble de cette encyclopédie, et encore plus le texte de G.C. Danneels, « Ouverture, l'Eucharistie, mystère de notre foi, don du Christ à son Eglise », qui suit sa présentation et qui est une autre confession de foi :

« Au soir du Jeudi Saint, le mystère le plus grand de notre foi, le Corps et le Sang du Seigneur nous a été confié. Quoi de plus simple en apparence ? Sur une table dressée, le pain et le vin ; autour de la table : Jésus, Pierre et les Douze. Ce soir-là pourtant, le Seigneur parle comme il n'a jamais parlé ; il pose des gestes que jamais encore il n'a posés. L'Eglise, rassemblée déjà autour de son Seigneur, vit avec lui un temps d'amour intense et de grande

¹ Voir par exemple l'article de l'historien M.-Y. PERRIN, « Pratiques et discours eucharistiques dans les premiers siècles (des origines à la fin du IV^e siècle) », p. 105-124, ou les deux articles de E. MAZZA, prêtre catholique du diocèse italien Reggio Emilia, considéré aujourd'hui parmi les meilleurs spécialistes de l'histoire des origines de la liturgie eucharistique : « De la Cène du Seigneur à l'eucharistie de l'Eglise », p. 97-102, « Relecture de l'histoire (30 à 1250), p. 313-317, in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002.

chaleur fraternelle ; elle vit aussi avec lui l'heure de l'angoisse et de ténèbres. On pourrait parler de ce mystère et de cette heure dans le langage précis, clair, des exégètes et des théologiens. L'Eglise ne pourra jamais y renoncer. Ce sera le cas dans presque toutes les pages qui suivront. Mais on peut aussi utiliser la langue du cœur, celle de l'émerveillement et de l'amour. C'est ce langage-là que nous utiliserons : celui de l'Esprit-Saint, qui est la respiration même de l'Eglise. C'est également le langage de la contemplation. Voici donc quatre tableaux à contempler avec les yeux de la foi... »¹.

Les « quatre tableaux à contempler avec les yeux de la foi » ce sont quatre récits évangéliques sur le lavement de pieds, le dernier repas de Jésus, la trahison de Judas, et le discours d'adieu. Bien que le projet de la publication de cette encyclopédie soit « d'inspiration catholique à ouverture œcuménique » et que le sujet traité soit avant tout une notion théologique et une pratique liturgique, cet ouvrage, par les ressources qu'on peut y trouver s'adresse cependant à un large public allant de membres des Eglises et d'enseignants en théologie aux étudiants et professeurs d'universités². Néanmoins, comme une caractéristique explicite du but théologique et confessionnel de l'ouvrage on peut observer que, pour l'Antiquité, la littérature chrétienne ancienne à laquelle il est fait référence est celle acceptée comme « canonique ». On ne trouve pas de références aux écrits apocryphes ou gnostiques, par exemple.

Du point de vue méthodologique et épistémologique ces deux auteurs qui présentent théologiquement l'encyclopédie se situent à l'opposé d'une introduction historique sur le même thème faite par Maurice Goguel au début du XX^e siècle, dans l'introduction à son étude *L'Eucharistie des origines à Justin martyr* :

« On ne peut aborder aucun problème d'ordre historique sans prendre au préalable connaissance de tentatives déjà faites pour le résoudre. Agir autrement serait s'exposer à dépenser ses forces et son temps à établir des thèses déjà démontrées ou à explorer des voies déjà reconnues sans issue.

Moins que tout autre, celui qui veut étudier l'histoire de l'eucharistie primitive peut ignorer la bibliographie de son sujet, mais il se heurte à des difficultés considérables qui naissent de la richesse même et de l'abondance de la littérature dont il doit prendre connaissance. Aucun problème d'histoire religieuse n'a suscité autant de livres, de brochures, d'articles que celui-là. (...)

Si l'on voulait réunir toute cette littérature, on se heurterait à des difficultés matérielles presque insurmontables et l'effort qu'on s'imposerait ne serait pas compensé par le profit qu'on tirerait d'un tel labeur. La plus grande partie de la littérature relative à l'eucharistie est

¹ G.C. DANNEELS, « Ouverture. L'Eucharistie, mystère de notre foi, don du Christ à son Eglise », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 11.

² B. BÜRKI, « Notes de lecture : BROUARD, Maurice, s.s.s, dir., *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, 814p. », in *La Maison-Dieu* 238 (2004), p. 193-212, livre une bonne recension de cet ouvrage. Sorti en 2002, année où l'Eglise catholique commémorait les 40 ans depuis le Concile Vatican II, ouvert le 11 octobre 1962 par le pape Jean XXIII, l'encyclopédie est l'oeuvre de théologiens, d'historiens, d'exégètes et de pasteurs du monde entier.

dénuée de toute espèce de valeur. Bien rares, en effet, sont ceux, qui, en traitant un tel sujet, ont su s'affranchir de tout préjugé dogmatique »¹.

En effet, parmi la multitude des études sur la liturgie eucharistique beaucoup sont encore imprégnés des préjugés théologiques et dogmatiques parce que du point de vue confessionnel l'étude de l'Eucharistie en tant que rite central du christianisme appartenait et appartient encore à différentes sciences ecclésiastiques comme la théologie, l'exégèse, la liturgie, l'histoire des dogmes, l'histoire de l'Eglise, et a des buts plutôt théologico-pastoraux et normatifs. Les conflits et les différences de représentations de la liturgie eucharistique en ses origines interviennent lorsqu'elle est traitée à la fois d'un point de vue historique et croyant dans un lieu confessionnel. Les explications historiques des théologiens sur les origines des célébrations eucharistiques relèvent de la notion de « mémoire » et s'articulent dans la « tradition fondatrice » comme référent donné (les récits du dernier repas de Jésus) ou comme référence à retrouver. La réflexion théologique sur l'histoire des origines de la liturgie eucharistique ne peut se faire qu'à partir des récits dits « de l'institution » et elle est faite en fonction des représentations de cette « tradition fondatrice » comme souligne justement X. Léon-Dufour :

« Ce qui s'offre à nous ce n'est pas d'emblée un événement, mais un texte qui le rapporte en l'interprétant. Telle est la condition de la connaissance historique : l'investigation du passé n'a d'accès aux "faits" que par la médiation des récits où ces mêmes faits se présentent non pas dans leur surgissement même, à jamais disparu, mais à travers la relation qu'en ont fixée les contemporains. En dehors du langage qui le communique, et donc de la perspective de celui qui parle, il n'y a pas de "fait brut", sauf pour ceux qui l'ont directement vécu. Et encore, ces derniers l'ont perçu de manière subjective et l'ont ensuite transmis dans telle ou telle perspective »².

Ce texte n'a rien de théologique ou de dogmatique, cependant, l'auteur de formation exégète, note dans l'introduction à son ouvrage : « Tout homme est conditionné par son milieu, par ses antécédents, par son tempérament. Je suis un homme et non une femme, monothéiste et non bouddhiste, chrétien et non juif, catholique et non protestant, prêtre et non laïc, jésuite et non dominicain. Que dire encore ? Tout cela conditionne mon regard. (...) Dans cet ouvrage je voudrais tendre à produire une "théologie biblique" de l'eucharistie,

¹ M. GOGUEL, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 1-2. L'auteur a été directeur d'études sur les origines du christianisme à l'Ecole pratique des Hautes Etudes de 1927 à 1948. Cf. *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, p. 169-175. Sur l'œuvre de M. Goguel voir M. SIMON, « Les origines chrétiennes d'après l'œuvre de Maurice Goguel », in *Id.*, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. II, Tübingen, 1981, p. 142-152.

² X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982, p. 184.

offrant au dogmaticien une base synthétique de référence pour l'interprétation globale qu'il doit produire à partir de la tradition. Voilà pourquoi j'ai tenu à examiner ici tous les textes qui parlent de l'eucharistie. (...) En raison de mes études et de ma situation, j'ai été habitué à une idée générale du "dessein de Dieu". Il serait naïf de penser que cette synthèse, plus ou moins élaborée, n'ait pas d'influence sur ma compréhension des textes eucharistiques » (p. 10 et 12).

L'histoire des origines de la liturgie eucharistique comme des origines chrétiennes en général ou pour employer une expression consacrée théologiquement, l'« histoire de l'Eglise » a été faite pendant longtemps par des théologiens ou historiens chrétiens dont les choix et les orientations ont souvent été dirigées, plus ou moins consciemment, par des buts confessionnels. Le débat méthodologique étroitement lié à un combat idéologique entre l'histoire universitaire et l'histoire confessionnelle dans le contexte de la crise moderniste, à laquelle il a déjà été fait allusion, a montré combien les rapports que les hommes d'Eglise ont entretenus avec le monde de la science ont été difficiles¹. Lors du Concile Vatican II, les catholiques ont été amenés à redéfinir leur place dans l'organisation des savoirs. L'ouverture de la théologie aux résultats et aux pertinences des sciences humaines était nécessaire mais il reste que du point de vue épistémologique la théologie chrétienne relève toujours d'un discours confessant dont la source principale est la « révélation » biblique. Or en France la tradition intellectuelle distingue clairement entre une approche scientifique de type « sciences humaines » et une approche théologique². De plus, les institutions ecclésiales comme les Facultés de théologie confessionnelles ont développé une tradition auto-interprétative dont la démarche classique est de comprendre le culte de l'Eglise à partir d'une « expérience de foi », donc de l'« intérieur » de l'institution, souvent comme une argumentation de réussite historique du christianisme :

« Les Facultés d'études ecclésiastiques ont pour but d'approfondir et promouvoir l'étude des disciplines sacrées ou de celles qui leur sont connexes, c'est-à-dire : acquérir une intelligence chaque jour plus profonde de la divine Révélation ; développer plus pleinement l'héritage de la sagesse chrétienne ; promouvoir le dialogue avec les frères séparés, avec les non-chrétiens et avec les non-croyants ; s'intéresser à l'étude des problèmes qui surgissent dans le domaine de sciences et des doctrines de notre temps, de telle sorte que l'on puisse mieux percevoir comment la foi et la raison collaborent dans la poursuite de la vérité et

¹ E. POULAT, « Sciences religieuses », in M. GUILLAUME (dir.), *L'état des sciences sociales en France*, Paris, 1986, p. 390, note à ce propos : « Le savoir a longtemps été religieux, contrôlé, coiffé par la religion. Puis, à une date récente, les rôles se sont renversés : le savoir s'est émancipé ; la religion traitée comme objet culturel, est devenu un secteur de la science. Un tel bouleversement ne pouvait se faire sans un conflit durable, dont les formes atténuées aujourd'hui ne doivent pas faire méconnaître la permanence ».

² J. JONCHERAY (dir.), *op. cit.*, Paris, 1997, p. 11-26.

comment l'on peut harmonieusement concilier les acquisitions progressives de la culture humaine avec une vision chrétienne du monde et de l'homme »¹.

Ce texte est un extrait des directives issues des normes du Concile Vatican II sur l'enseignement dans les Facultés d'études théologiques qui montre à la fois une démarche auto-interprétative et une volonté d'ouverture vers les exigences scientifiques modernes.

B. Regard « intérieur » et « extérieur » dans la recherche

Dans une de ses récentes études Gerd Theissen, spécialiste du christianisme ancien par l'approche socio-historique des textes, propose « une théorie de la religion chrétienne primitive » en recourant à des catégories générales de la science des religions, pour expliquer et décrire « la foi chrétienne primitive » par une double lecture de cette foi : « une vue depuis l'intérieur et une vue depuis l'extérieur, et surtout une mise en communication de ces deux perspectives »². De plus il précise dans son avant-propos que son ouvrage va analyser « la religion chrétienne d'un point de vue qui est celui de la science des religions » afin de la « rendre accessible aux hommes indépendamment de leur attitude religieuse ou non religieuse »³. Il inclut l'étude du christianisme dans le cadre méthodologique et épistémologique de « la science des religions ».

R. Lemieux se demande aussi si le phénomène religieux peut « être mieux connu de l'extérieur, sans fidélité ni soumission particulière à ses mystères et à ses discours, ou de l'intérieur, dans la solidarité du chercheur avec sa quête profonde sinon ses formes confessionnelles. D'une part, quand il est 'dehors', le chercheur bénéficie d'une distance déjà acquise. S'il ne peut pas pour autant se dire libre de tout préjugé, il peut au moins se sentir dégagé des héritages conceptuels et des dépendances affectives que comporte un engagement précis. D'autre part, quand il est 'dedans', il peut prétendre à une connaissance intime, fondée sur l'expérience, de première main. On peut certes mettre en doute son indépendance d'esprit et sa liberté, mais pas la richesse de signification de sa parole. Certes, ce qui fait évidence pour les uns peut toujours être taxé d'illusion par les autres, mais personne ne peut dire qu'une expérience, quand elle s'impose au plus profond d'une quête de sens comme c'est souvent le

¹ *La Documentation catholique*, n° 1532, janvier 1969, p. 66.

² G. THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, Paris, Genève, 2002, p. 13.

³ G. THEISSEN, *op. cit.*, Paris, Genève, 2002, p. 8.

cas des expériences religieuses, est insignifiante. Rendre compte de cette *signifiance* est un travail capital »¹.

L'auteur ne rejette ni l'un ni l'autre type de démarche. Il s'oriente plutôt vers une forme de « dialectique méthodologique », celle de la construction de la distance, telle que la pratiquent les sciences humaines, et celle de la participation du dedans qui donne aux théologiens, selon lui, une appréhension plus directe du phénomène religieux. Il s'inspire de H. Desroche qui, dans *Sociologie religieuse*, donne ce principe méthodologique pour définir la position du chercheur : pour celui qui est « à l'intérieur » la question est celle de l'organisation de sa distanciation ; pour celui qui est « à l'extérieur », la question est celle de l'organisation de sa participation².

Il reste à découvrir dans quelle mesure cette « dialectique méthodologique » fonctionne dans la pratique. Il est vrai que les théologiens utilisent souvent une technique et des concepts provenant d'autres domaines des sciences humaines, particulièrement, dans des recherches d'exégèse, de liturgie, faisant de la théologie un champ d'études interdisciplinaires. L'instrumentalisation de ces disciplines est d'ailleurs un des griefs qu'on leur fait. Il n'en reste pas moins que malgré les apports théoriques des sciences humaines qu'elle s'approprie, la théologie reste une démarche confessionnelle fortement enracinée dans une tradition de foi qui cherche en permanence à se définir³.

C'est dans cette « dialectique » ambivalente et souvent paradoxale que s'inscrivent la plupart des auteurs, théologiens, exégètes ou historiens de l'Eglise qui étudient les origines de la liturgie eucharistique et l'enseignent en général dans des lieux et institutions ecclésiastiques. Quoi qu'il en soit de cette tentative de conciliation entre deux types de démarches, comme le propose G. Theissen ou R. Lemieux, l'intérêt du théologien pour l'histoire ne peut pas être de même nature que celui de l'historien pour la période ou les documents qu'il étudie. En même temps, la relation théologien/historien est importante car les

¹ R. LEMIEUX, « Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux », in *Religiologiques*, 9 (1994), p. 159. *Religiologiques* se définit comme une revue de sciences humaines qui s'intéresse aux manifestations du sacré dans la culture ainsi qu'au phénomène religieux sous toutes ses formes, dans le cadre d'une science appelée *religiologie* à l'Université du Québec à Montréal. Apparemment la religiologie s'opposerait ou serait une science neutre par rapport à la théologie et aux sciences religieuses. Pour plus des détails voir le site Internet de la revue : <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/info.html>, consulté le 20 août 2003.

² H. DESROCHE, *Sociologie religieuses*, Paris, 1968.

³ P. GISEL, M. TETAZ (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changement des contextes socioculturels, requêtes réflexives*, Genève, 2002, notamment la troisième partie « Science des religions, théologie et philosophie de la religion en débat », p. 285-392, clarifient le rapport entre la théologie et les sciences humaines en général en montrant la complexité que cette question comporte.

théologiens et les historiens ne peuvent pas s'ignorer surtout quand les premiers réfléchissent sur l'histoire et quand les seconds prennent pour thème le christianisme et ses rites.

Faire de l'histoire en théologie est le titre d'un colloque où des spécialistes de la théologie dogmatique et morale, des exégètes et liturgistes montrent la nécessité de faire de l'histoire en abordant un texte biblique, tout en reconnaissant ne pas être des historiens de métier. La principale différence entre l'approche historique et théologique se situe dans la manière de considérer les sources analysées : si pour les historiens la Bible est un document parmi d'autres, pour les théologiens elle est le « bien sacré de l'Eglise » de même que la tradition de l'Eglise est simple « mémoire » pour les premiers et autorité et moyen de légitimation doctrinale pour les seconds¹. Cependant, dans sa démarche de réflexion sur le culte de l'Eglise, le théologien sera tributaire du travail de l'exégète ou de l'historien. Grâce à ce travail la littérature chrétienne ancienne, dite canonique, a pris plus de crédibilité historique à être mieux située dans le « milieu » qui l'a produite et portée². Mais la question qui s'impose est celle de savoir dans quel but le théologien utilisera l'information documentaire donnée par l'historien. Il se tient informé de ce travail ayant pour but de se situer dans le contexte historique dans lequel est née la foi chrétienne et auquel son sens original reste attaché, mais sa représentation des origines sera confessionnelle et croyante et les questions relatives à l'autorité et à la légitimation doctrinale occuperont une place importante³ :

« Pour répondre aux nombreuses interrogations que pose le christianisme en ses débuts, il semble absolument nécessaire de sortir du "carcan" proposé par la plupart des théologiens chrétiens anciens comme modernes, dont le but a été – et demeure – d'exposer une histoire croyante dans laquelle se trouvent insérés les principaux personnages qui ont été "institués" dans la mémoire des premières communautés des disciples de Jésus. (...) Les raisons fondamentales pour lesquelles les théologiens chrétiens s'intéressent de très près à une certaine représentation de l'histoire des origines du christianisme, tiennent essentiellement à la volonté d'insertion sotériologique de la religion chrétienne dans le temps comme dans l'espace, c'est-à-dire dans l'histoire »⁴.

On peut prendre comme exemple caractéristique illustrant ce type d'approche deux articles de F. Clément, publié dans les actes des deux colloques sur la liturgie catholique. Pour étayer sa conception théologique sur le « mystère eucharistique » il donne d'abord une

¹ *Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987 tenu à l'Institut Catholique de Paris et publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987).

² C. PERROT, « Les pratiques de l'histoire critique dans l'exégèse du Nouveau Testament », in *Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987 tenu à l'Institut Catholique de Paris et publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987), p. 25-48.

³ F. LAPLANCHE, « De Loisy à Guingnebert », in Y.-M. HILAIRE (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Paris, 1999, p. 63.

⁴ S.C. MIMOUNI, « L'émergence du mouvement des disciples de Jésus dans le judaïsme des I^{er}-II^{ème} siècles. Entrée en matière », in *Rivista di storia e Letteratura Religiosa*, 35 (1999), p. 459-460.

définition de la liturgie qui pour lui est exclusivement l'« expression de données théologiques » :

« C'est le désir et le sens de toute religion d'assurer, de la manière la plus adéquate possible, une relation entre l'homme et la divinité (*religio* - *religare*). Cela s'exprime non seulement dans des doctrines, mais aussi dans des rites, ce qui est le propre de la liturgie : elle est toujours l'expression de données théologiques et elle est aussi enracinée dans un patrimoine qui plonge parfois ses racines dans la nuit du temps (...). La conception chrétienne de la création et de la Rédemption se trouve traduite dans les rites sacrés, ceux du sacrement et du repas (...). Si la foi est authentique, elle s'exprime dans les rites ; si les rites sont vraiment catholiques, ils expriment la foi »¹.

Il renforce ensuite son affirmation par une citation d'un des livres de J. Ratzinger, *La célébration de la foi*, montrant ainsi que la définition de ce qui est spécifique à toute forme d'institutionnalisation des pratiques rituelles et d'une doctrine, se fait en fonction de la référence à l'autorité légitimatrice :

« La forme sous laquelle la messe se présente n'est pas une accumulation de cérémonies, plus ou moins due au hasard et ne tenant sa forme que de motifs purement juridiques, plaqués sur un noyau dogmatique qui, en définitive, n'en est pas touché, mais bien l'expression intime de la réalité spirituelle qui se manifeste ainsi. C'est pourquoi il s'agit de reconnaître, derrière le hasard de chacun des rites, la *forme* générale porteuse et du même coup la clé qui donne accès à l'essence de la réalité eucharistique... C'est ainsi seulement que pouvait apparaître le plan liturgique spécifique face au plan dogmatique et canonique »².

F. Clément continue son article par l'explication des origines de la liturgie eucharistique et des circonstances de son évolution historique en notant l'existence des repas religieux juifs et des groupes « mouvements sectaires ou marginaux, confréries et corporations », soulignant que c'est une pratique rependue à l'époque dans le monde gréco-romain en général et que « la Cène elle-même se présente précisément comme un repas de

¹ F. CLEMENT, « Les rites liturgiques du repas et du sacrifice », in *Autel et sacrifice. Actes du troisième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain*, Paris, 1998, p. 109. H. PAPROCKI, *Le mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris, 1993, qualifiant lui-même son étude comme étant « un commentaire historique et théologique des liturgies eucharistiques de l'Eglise orthodoxe » (p. 15) - les 555 pages du livre le prouvent, bien que les origines des ces liturgies eucharistiques qu'il analyse, commencent par les textes de Jean Chrysostome (p. 71) - la conclue cependant par une confession de foi : « L'Eucharistie est le mystère Pascal, dans lequel notre humanité déchue est transfigurée. Toute l'Eglise se réalise dans l'Eucharistie comprise dans des catégories cosmologiques et ecclésiologique. C'est pourquoi aussi l'Eucharistie est le sacrement central de l'Eglise, on ne peut pas aller au-delà, ni rien y ajouter. L'Eucharistie est à la fois le garant de la catholicité, de la sainteté, de l'unité et de l'apostolicité de l'Eglise, car dans l'Eucharistie, l'Eglise se réalise dans sa plénitude. L'évêque en est l'image visible, lui qui préside l'assemblée eucharistique de son Eglise » (p. 180).

² J. RATZINGER, *La célébration de la foi : essai sur la théologie du culte divin*, Paris, 1985, p. 34.

groupe » (p. 113). Cependant, c'est la théologie qui a le dernier mot sur le « mystère eucharistique » même s'il pose des « difficultés intellectuelles » :

« Le mystère eucharistique pose à la raison croyante des problèmes dont il appartient à la théologie de chercher la solution. La foi ne dépend pas de cet effort, ni surtout de son résultat ; mais elle suscite cet effort et elle juge de ce résultat. On peut grouper ces questions sur quatre chefs : comment l'Eucharistie est-elle un sacrifice ? Comment concevoir la présence du Christ dans l'Eucharistie ? Comment concevoir l'action par laquelle les oblates "deviennent" (*fiunt*) le corps et le sang du Christ ? Enfin : comment est assurée par le mystère de l'Eucharistie la présence continue et agissante du Christ à son Eglise (...).

Les difficultés intellectuelles et théologiques, les variations et inévitables inadéquations de l'expression liturgique ne sont que l'envers de la grandeur du mystère. N'est-il pas dans l'ordre des choses qu'une réalité aussi grande que l'Eucharistie se trouve continuellement en butte aux déformations, aux hérésies, aux abandons et aux incompréhensions, mais aussi aux triomphes, aux pénétrations lumineuses et aux manifestations éclatantes ? »¹.

Toute pratique rituelle suppose et appelle à l'existence une communauté croyante qui est à la fois un groupe social avec des formes d'organisation extrêmement diverses et une lignée passée, présente et future. La liturgie porte les croyances et les rites n'ont que le sens que leur attribuent les hommes car se sont eux qui les créent et qui leur donnent une forme doctrinaire. Tout en soulignant l'importance du travail historique sur les sources pour indiquer l'origine des rites et des institutions chrétiennes, les théologiens ne renvoient pas aux premières communautés chrétiennes et à leurs pratiques rituelles mais à celles dont ils rendent compte, c'est-à-dire à l'Eglise ou aux Eglises d'aujourd'hui². La dimension historique des origines est considérée comme lieu de réflexion théologique pour la mise en forme de la foi et de sa pratique actuelle dans les rites. L'histoire et la théologie seraient alors objet d'étude l'une pour l'autre, observation que l'on retrouve d'une certaine manière chez l'un des plus importants historiens du XX^e siècle, M. Bloch :

« Le christianisme est une religion d'historiens. D'autres systèmes religieux ont pu fonder leurs croyances et leurs rites sur une mythologie à peu près extérieure au temps humain ; pour Livres sacrés, les chrétiens ont des livres d'histoire, et leurs liturgies commémorent, avec les épisodes de la vie terrestre d'un Dieu, les fastes de l'Eglise et des saints. Historique, le christianisme l'est encore d'une façon peut-être plus profonde : placé entre la Chute et le Jugement, la destinée de l'humanité figure, à ses yeux, une longue aventure, dont chaque vie individuelle, chaque "pèlerinage" particulier présente, à son tour, le

¹ F. CLEMENT, « Les réponses théologiques de l'Eglise aux principales hérésies concernant l'eucharistie », in *Vénération et administration de l'Eucharistie. Actes du second Colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain (9-11 octobre 1996)*, Centre international d'études liturgiques, Paris, 1997, p. 23-44, pour ces deux dernières citations p. 24 et 37.

² Comme l'a bien montré M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1987.

reflet ; c'est dans la durée, partant dans l'histoire, que se déroule, axe central de toute méditation chrétienne, le grand drame du Péché et de la Rédemption »¹.

En effet, le christianisme se présente comme une religion historique mais cette présentation est parasitée sinon contredite par l'attente croyante des premières communautés chrétiennes, dominée par l'opposition entre le temps présent et la venue imminente du Royaume de Dieu, c'est-à-dire de la fin des temps : « le grand paradoxe de cette histoire est qu'elle ait duré, qu'elle ait dû s'installer dans le monde ancien et qu'elle ait survécu à l'empire de Césars »², et aussi qu'elle ait pu naître d'une rumeur « crédible », « la rumeur de Jésus », parce que cohérente avec la vision du monde de l'époque³. Dans la littérature canonique la prédication apostolique ne revient pas sur les événements en eux-mêmes qui sont à l'origine de cette « rumeur de Jésus » mais s'attache à leur donner un sens : « ce n'est pas la vie, mais la mémoire de Jésus, sa “rumeur” qui fonde le christianisme. (...) L'important n'est donc pas tant la réalité factuelle de l'événement que le fait que cela se soit produit selon le dessein de Dieu »⁴. L'installation « de cette histoire » dans la durée commence à s'opérer vers la fin du II^e et le début du III^e siècle et s'explique principalement, comme note Alexandre Faivre, par deux phénomènes : « l'éloignement des origines et la croissance numérique du groupe chrétien ; l'éloignement des origines prolonge indéfiniment l'attente, modifiant la conception de l'eschatologie et contraignant les communautés à s'installer dans la longue durée, tandis que la disparition des fondateurs pose des problèmes d'autorité qui engendreront

¹ M. BLOCH, *op. cit.*, Paris, 2002³, p. 38.

² H. MEYLAN, « L'historien et son métier », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1971, p. 133.

³ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 2002 (1^{ère} éd. 1993), dans cette étude de théologie christologique présente comme suit cette « rumeur de Jésus » : « Toute l'affaire de Jésus – et la religion chrétienne de ce XX^e siècle en est la suite – a commencé par une rumeur qui voltigeait autour de lui, mélange d'interrogation, de suspicion et de confiance, et qui prit consistance et ampleur surtout quand elle fut relancée par l'annonce de ceux qui croyaient en lui. C'est par cette rumeur que Jésus est entrée dans l'histoire, la vraie : celle qu'on raconte avant de l'écrire et qu'on ne cesse de raconter de vive voix longtemps après qu'elle a été écrite. Les grandes affaires qui passionnent l'opinion publique et qui sont retenues par les livres d'histoire sont souvent liées à des procès, surtout à des procès politiques. Le procès par lequel se termina la carrière messianique de Jésus n'eût pas fait grand bruit hors du lieu et du temps où il se déroula – les archives de l'Empire romain n'en ont pas gardé trace – s'il n'avait été très tôt suivi d'une étrange rumeur : “Celui qu'ils ont condamné et mis à mort, Dieu l'a rendu à la vie” (voir Ac 2, 23-24 ; 3, 13-15). Rumeur suscitée par une annonce que les chrétiens appellent “révélation” (...). Nouvelle qui peut paraître à beaucoup aujourd'hui incroyable sinon dépourvue de sens, et qui l'était déjà quand elle commençait à se répandre. Colporté d'abord de bouche à oreille, puis débattue en publique, rejetée par les uns avec incrédulité, accueilli par d'autre avec espoir, elle ne cessa de s'affermir et de s'amplifier ; avant la fin du siècle où naquit Jésus, elle avait fait le tour du bassin méditerranéen. L'affaire de Jésus devenait une affaire d'Etat, elle changeait le cours de l'histoire, et l'histoire n'a cessé jusqu'aujourd'hui de se nourrir de la rumeur de Jésus et de l'entretenir (...). La crédibilité historique de Jésus n'est pas dissociable d'une rumeur vivante, ni celle-ci d'une croyance largement accordée » (p. 23-24).

⁴ Y. KRUMENACKER, « Histoire, historicisme et foi », in *Lumière et vie*, 248 (2000), p. 45.

au courant du II^e siècle, après un certain nombre des conflits (Marcion, courants gnostiques, montanisme), des problèmes de légitimité »¹.

Pour montrer la perception des enjeux sur l'histoire des origines de la liturgie eucharistique et de la recherche sur des questions liturgiques il est nécessaire de passer en revue les différents « sens » et titres sous lesquels sont apparues successivement l'histoire du culte chrétien et celle des Eglises chrétiennes pour comprendre l'organisation de ce champ du savoir et son archéologie² dans l'évolution méthodologique et épistémologique de l'histoire en tenant compte, dans un bref parcours historiographique, à la fois des théologiens et des historiens. Le travail du théologien sur la liturgie est tout aussi légitime que celui de l'historien, mais en tant que croyants leurs réactions devant un texte liturgique ancien, tout en suivant une méthodologie rigoureuse de critique textuelle littéraire ou historique, montrent la complexité du rapport entre l'histoire et la théologie. Les théologiens fidèles à la tradition de leur Eglise tout en travaillant avec les méthodes élaborées par la science historique restent attachés à une interprétation confessionnelle des textes. Les historiens, particulièrement ceux qui travaillent dans des institutions ecclésiastiques, tout en étant ouverts à une évolution de l'Eglise, mettent en avant une histoire religieuse coupée des attaches confessionnelles mais qui reste souvent chrétienne. La question fondamentale de ces deux types de démarches concerne l'épistémologie de l'histoire de l'Eglise et la question théologique de l'intervention de Dieu dans l'histoire. Les théologiens comme les historiens « christianisants » craignent une totale sécularisation ou « profanisation » des textes bibliques qui se réduirait à des simples textes à traiter d'un point de vue littéraire ou historique « sans distinguer clairement entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel », ce qui signifierait « une réduction du christianisme à un humanisme »³.

¹ A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1992, p. 91.

² Pour employer une expression consacrée par M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969.

³ G. ROUTHIER, F. NAULT, « op. cit. », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 136.

IV. DE L'HISTOIRE ECCLESIASTIQUE A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Les spécialistes de l'historiographie chrétienne ancienne désignent généralement Eusèbe de Césarée comme étant celui qui a fondé le genre littéraire de l'« histoire ecclésiastique »¹. Cependant c'est l'auteur de l'Evangile dit selon Luc et des *Actes des Apôtres*, deux textes remontant au I^{er} siècle, qui est généralement considéré par la tradition chrétienne comme le premier historien-théologien des origines chrétiennes² : « Les historiens de l'Eglise aiment à reconnaître comme leur fondateur saint Luc avec son Evangile et les Actes des Apôtres »³. Dans le premier livre de son *Histoire ecclésiastique* Eusèbe déclare être le premier à faire un tel travail : « Je suis en effet le premier à tenter cet ouvrage, m'avancer pour ainsi dire sur un chemin désert et inviolé »⁴. Eusèbe de Césarée et l'auteur de l'Evangile et des *Actes des Apôtres* que la tradition nomme Luc, ont en commun une lecture théologique de l'histoire des premières communautés chrétiennes et se différencient seulement par le but que chacun assigne à son œuvre⁵.

A la différence d'Eusèbe qui a des préoccupations strictement apologétiques pour démontrer la continuité et la persistance d'une orthodoxie doctrinale à l'intérieur de l'institution ecclésiastique, Luc, plus proche des premiers groupes judéo-chrétiens et helléno-chrétiens, n'est pas trop intéressé par la dimension institutionnelle mais plutôt par « une histoire du salut »⁶, la transmission de ce que Joseph Moingt appelle « la rumeur de Jésus », dans le contexte socio-économique et socio-culturel qui était le leur à cette époque⁷ et qu'il inscrit dans une mémoire précise et datée selon les moyens et particularités de

¹ E. NORRELLI, « La mémoire des origines chrétiennes : Papias, Hégésippe chez Eusèbe », in B. POUDERON, Y.-M. DUVAL (dir.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Paris, 2001, p. 1-22 ; M. FEDOU, « L'Ecriture de l'histoire dans le christianisme ancien », in *Recherches de science religieuse*, 92 (2004), p. 539-568 ; A. MOMIGLIANO, « Les origines de l'historiographie ecclésiastique », in *Id.*, *Les fondations du savoir historique*, Paris, 1992, p. 155-178.

² S.C. MIMOUNI, « Les représentations historiographiques du christianisme au I^{er} siècle », in B. POUDERON, Y.-M. DUVAL (dir.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Paris, 2001, p. 67-90.

³ G. BEDOUELLE, *L'histoire de l'Eglise. Science humaine ou théologie ?*, Milan, 1992, p. 16.

⁴ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, I, 1, 1-2, trad. par G. BARDY, Paris, 1952, (SC 31), p. 4.

⁵ D. MARGUERAT, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », in *Recherches de science religieuse*, 92 (2004), p. 513-538 ; *Id.*, *Une première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Paris, 1999.

⁶ J. SCHLOSSER, « La constitution d'une histoire du salut dans le christianisme primitif », in M. SACHOT (dir.), *L'institution de l'histoire. 2. Mythe, mémoire, fondation*, Paris, 1989, p. 25-45.

⁷ M. CLAVEL-LEVEQUE, R. NOUAILHAT, « Ouverture et compromis. Les Actes des Apôtres, réponse idéologique aux nouvelles réalités impériales », in *Lumière et vie*, 30 (1981), p. 35-58.

l'historiographie ancienne¹ : Jésus apparaît « au temps d'Hérode, roi de Judée » (Lc 1, 5), à l'occasion d'un « recensement (...) à l'époque où Quirinius était gouverneur de Syrie » (Lc 2, 2), sa première prédication a lieu à Nazara, lieu de son éducation dans la Synagogue le jour de Sabbat (Lc 4, 16), son dernier repas avec ses disciples, celui qui est sensé avoir institué le rite de l'Eucharistie, est posé pour « la fête des Pains sans levain, qu'on appelle Pâque » (Lc 22, 1), il est crucifié sous Ponce Pilate (Lc 23, 1-43), etc.

Ainsi, l'histoire ecclésiastique, comme remarque Y. Krumenacker, « ne naît pas de rien. Elle dépend de techniques “scientifiques” de l'époque comme de la réflexion théologique qui cherche à situer les rapports de Dieu et des événements humains », s'enracinant à la fois dans la tradition juive et gréco-romaine « mais avec le christianisme, l'histoire devient encore plus nécessaire : l'incarnation de Dieu dans l'histoire humaine ne doit pas pouvoir être contestée ; il faut que la vie de Jésus soit bien réelle, qu'elle puisse être située dans le temps et dans l'espace. L'histoire du peuple juif, qui la prépare, et celle de l'Eglise, qui voit la réalisation concrète du plan salvifique de Dieu, sont également indispensables »². En effet, c'est à partir d'Eusèbe de Césarée que les grandes étapes de l'histoire ecclésiastique passant par le schisme de 1054 et la réformation protestante, s'inscrivent dans une compréhension de l'histoire universelle selon une vision théologique de l'histoire qui englobe l'origine et la fin du monde, vision qui persiste dans les diverses théologies de l'histoire.

D'une histoire ecclésiastique « enseignée par des clercs et pour les clercs le plus souvent comme élément (secondaire) de la formation sacerdotale, pastorale ou religieuse dans les séminaires, facultés de théologies et scolasticats » étant « une histoire juridique et politique des institutions, vue du sommet de la hiérarchie des grandes confessions, catholique et protestante », l'on est passé à l'histoire de l'Eglise ou *Kirchengeschichte* qui « se veut moins institutionnelle et s'intéresse plus au peuple chrétien, mais elle continue de se limiter aux principales confessions, la catholique en particulier (le terme Eglise employé seul pour désigner en fait l'Eglise romaine irrite à juste titre les protestants). Elle conserve une forte imprégnation confessionnelle qui la fait enseigner, en Allemagne et en Alsace, dans les facultés de théologie reconnues par la puissance publique »³. L'histoire de l'Eglise reste une matière d'enseignement jugée indispensable dans un cursus théologique des séminaires et facultés de théologie confessionnelles et la manière de l'aborder se différencie selon les pays

¹ M.-F. BASLEZ, *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, 1998, notamment chap. 6 : « “J’ai cru et c’est pourquoi j’ai parlé”. Du Christ à Jésus : l’histoire en rétrospective », p. 183-218.

² Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, p. 4.

³ E. FOUILLOUX, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 14.

et les confessions chrétiennes¹, et cet état des choses « remonte à l'organisation médiévale du savoir – qui plaçait justement la théologie au sommet de la connaissance – et à celle, médiévale également, des universités, pour qui la connaissance du christianisme était sacralisée, et par conséquent, confinée à l'intérieur des Facultés de théologie. Cet état de fait conserve encore, bien qu'ayant perdu ses motivations fondamentales, une influence non négligeable, comme dans le cas de l'affirmation d'une nature historique et théologique de l'Histoire de l'Eglise»², comme c'est le cas pour certains historiens de l'Eglise dont H. Jedin et R. Aubert qui ont lancé ce débat issu des réflexions sur l'utilisation de la méthode historique dans l'étude du christianisme.

En effet, ces interrogations sur la nature de l'histoire de l'Eglise et la méthodologie scientifique à utiliser ont été lancées dans les années soixante par la parution des deux manuels d'histoire de l'Eglise en plusieurs volumes, dont les réflexions méthodologiques et théologiques sont exposées par Hubert Jedin et Roger Aubert dans leur introduction respective et dont la ligne directrice est qu'une histoire de l'Eglise valable ne peut être écrite que par ceux qui acceptent les doctrines et les institutions du catholicisme comme divinement révélées respectant à la fois les exigences de la science historique et les dimensions de la théologie³. H. Jedin écrit que « l'histoire de l'Eglise est théologie et histoire » et distingue dans l'histoire de l'Eglise la méthode la plus rigoureuse qui est la même que celle de l'histoire profane et l'action transcendante car « l'objet de l'histoire de l'Eglise est le développement dans le temps et dans l'espace de l'Eglise instituée par le Christ. Puisque c'est un savoir fondé sur la foi qui lui fournit son objet, lequel n'existe que dans la foi »⁴. Roger Aubert préfaçant le premier volume de la *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, définit les rapports entre l'histoire de l'Eglise et la théologie en ces termes :

« Réflexion sur les données de la Révélation, la théologie suppose la foi, c'est-à-dire une attitude de l'esprit, raisonnable certes, mais de nature non scientifique, qui implique une

¹ Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, p. 22 résume ce mode d'approche en Allemagne, Italie, France, Angleterre.

² G. ALBERIGO, « Méthodologie de l'histoire de l'Eglise en Europe », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986), p. 410.

³ H. JEDIN, K. BAUS (éd.), *Handbuch der Kirchengeschichte, 1. Von der Urgemeinde zur Frühchristlichen Grobkirche*, Freiburg, 1963, traduit en anglais : H. JEDIN-J. DOLAN, *Handbook of Church History. I. From the Apostolic Community to Constantine*, New York, Freiburg, Montréal, 1965; R. AUBERT, « Introduction générale », in L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES (éd.), *Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963, p. 7-26. Ce débat est présenté par P.-H. POIRIER, « op. cit. », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 401-416 ; Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, notamment p. 9-23 ; M. SIMON, « Histoire des Religions, Histoire du Christianisme, Histoire de l'Eglise : Réflexions Méthodologiques », in *Id.*, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. II, Tübingen, 1981, p. 390-403.

⁴ H. JEDIN, « L'histoire de l'Eglise : Théologie ou histoire ? », in *Communio*, 4 (1979), p. 38-39, article dans lequel il reprend la définition donnée dans son *Handbuch der Kirchengeschichte*.

intervention surnaturelle à laquelle répond un engagement personnel vis-à-vis de Dieu. L'histoire de l'Eglise par contre, comme tout travail historique cherche à reconstituer par des méthodes rigoureusement scientifiques, aussi objectives que possible, le passé de la société ecclésiastique, son évolution à travers les siècles et les traits particuliers qui l'ont caractérisée à chaque époque, tels qu'on peut les atteindre à travers les traces que ce passé a laissées dans les documents écrits, les monuments archéologiques et autres sources passés au crible de la critique historique élaborée par des générations d'érudits. Le théologien nous présente le point de vue de Dieu sur la nature profonde de l'Eglise et son rôle dans le mystère du salut de l'humanité. L'historien de l'Eglise nous décrit les vicissitudes concrètes de cette Eglise replacées dans le cadre plus général des événements profanes sans aucune intention apologétique ni édifiante, mû par le seul souci de montrer et d'expliquer, selon la formule de Ranke, *was geschehen ist*, ce qui s'est passé »¹.

Cependant il souligne aux pages suivantes qu'« il ne peut (...) y avoir deux sortes d'histoire de l'Eglise, l'une inspirée par la théologie et l'autre pas : il n'y a qu'une histoire de l'Eglise, la vraie, la même pour tous », ce qui signifierait qu'elle est théologique, celle d'un historien catholique épousant « la conception catholique romaine de l'*Una Sancta*, de l'authentique Eglise de Jésus-Christ » dont l'histoire « ne peut (...) se ramener pour un catholique à l'histoire parallèle des différentes confessions chrétiennes, mais est centrée sur celle de ces confessions qui lui apparaît comme la seule et légitime héritière de l'Eglise du cénacle, celle qui à travers les siècles a toujours continué à reconnaître le successeur de Pierre le vicaire de Jésus-Christ et le centre visible de l'unité des chrétiens » (p. 18-19). Par conséquent, comme il prend soin de le souligner « toute conception de l'histoire de l'Eglise implique nécessairement, qu'on le veuille ou non, certaines options théologiques » (p. 8), autrement dit, l'histoire de l'Eglise n'est concevable qu'en tant que branche de la théologie et d'un point de vue confessionnel. A propos des opinions de H. Jedin et R. Aubert, M. Simon souligne qu'« un historien du christianisme ne peut que s'inscrire en faux contre cette conception de l'histoire de l'Eglise qui, s'attachant à une forme de christianisme jugée seule authentique, néglige les variétés multiples du christianisme réel »². Pour F. Blanchetière les positions de R. Aubert « se situent dans le droit fil de l'histoire ecclésiastique théocentrique, providentialiste et hagiographique conçue comme *Heilsgeschichte* d'Eusèbe de Césarée et d'Augustin au Marrou de *Théologie de l'histoire* ou au Daniélou de *L'essai sur le mystère de l'histoire*. Cependant, l'idée d'élaborer une Histoire ecclésiastique scientifique telle que nous

¹ R. AUBERT, « Introduction générale », in L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES (éd.), *Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à Grégoire le Grand*, (ce premier volume est réalisé sous la dir. de J. DANIELOU, H.-I. MARROU), Paris, 1963, p. 7.

² M. SIMON, « op. cit. », in *Id.*, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. II, Tübingen, 1981, p. 395.

le propose M. Aubert me paraît un leurre dont les conséquences théoriques et pratiques ont été souvent catastrophiques »¹.

En effet, ces positions montrent la réaction de l'historiographie catholique contre les chercheurs engagés ou non religieusement, qui tentaient dès cette époque de constituer l'histoire des Eglises chrétiennes en discipline autonome selon les règles de la science historiques².

A. Histoire de l'Eglise, histoire du christianisme

En tant que discipline d'enseignement, l'histoire de l'Eglise peut être présentée de différentes manières selon le but recherché par le théologien ou l'historien, mais généralement deux orientations principales sont mises en évidence dans l'historiographie récente³ : on parle habituellement d'*histoire de l'Eglise* lorsqu'elle sera conçue comme l'histoire d'un objet dont la définition relève de la théologie et d'*histoire du christianisme* ou d'*histoire religieuse*⁴, « lorsque l'objet de celle-ci sera défini sur des bases méthodologiques uniquement et historiques (cet objet peut donc être une Eglise) »⁵. La différence entre les deux se situe sur le plan de l'approche de leur objet, confessionnelle et théologique pour la première, sans partis pris confessionnel et en dehors de la théologie pour la deuxième et dont la règle est d'étudier de la même manière les diverses ramifications du christianisme. Autrement dit, la caractéristique

¹ F. BLANCHETIERE, « op. cit. », in M. SACHOT (dir.), *L'institution de l'histoire, t. 2, Mythe, mémoire, fondation*, Paris, 1989, p. 168.

² H. BOST, *op. cit.*, Paris, Genève, 1999, p. 55.

³ P.-H. POIRIER, « De l'histoire de l'Eglise en faculté de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 401-416 ; Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, présentent une synthèse de ce qui a été écrit sur ce débat dans l'historiographie francophone, allemande et anglophone. Cf. aussi H. BOST, *op. cit.*, Paris, Genève, 1999, notamment les chapitre II et III, p. 27-83.

⁴ R. AUBERT, « Les nouvelles frontières de l'historiographie ecclésiastique », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95 (2000), p. 757-781, attribuent l'expression « histoire religieuse » à l'historiographie française portant notamment sur l'histoire du catholicisme. C. LANGLOIS, A. VAUCHEZ, « L'histoire religieuse », in F. BEDARIDA (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, 1995, p. 313-323 ; D. JULIA, « La religion – Histoire religieuse », in J. LE GOFF, P. NORA (dir.), *Faire de l'histoire, t. 2, Nouvelles approches*, Paris, 1974, p. 184-224, mettent sous cette appellation plutôt l'approche non confessionnelle de l'histoire du christianisme en général. Pour E. POULAT, « Penser l'histoire de l'Eglise. Théologie catholique et nouvel esprit scientifique : le choc », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95 (2000), p. 683 : « La préférence universitaire va très nettement aujourd'hui à *histoire du christianisme*, qui l'a emporté sur *l'histoire de l'Eglise*, à moins qu'on ne s'en tienne, de façon plus générale, à *histoire religieuse*. Aucune de ces expressions ne va pas de soi, on l'a trop oublié. En outre, elles voisinent avec une autre filière, *l'histoire des religions* qui était celle des religions autres que le christianisme et qui ouvrait donc sur une grave question préalable : incluait-elle ou excluait-elle celui-ci ? »

⁵ H. BOST, *op. cit.*, Paris, Genève, 1999, p. 60.

principale de la différence entre les deux réside dans le maintien de la dimension de la foi ou de la catégorie du surnaturel pour l'histoire de l'Eglise et l'écartement de cette dimension croyante pour l'histoire du christianisme qui considère le christianisme comme une religion parmi d'autres, démarche méthodologique plutôt proche de l'histoire des religions.

Cette distinction se vérifie à travers les diverses publications collectives de type « manuel » commençant, par exemple en France, par l'*Histoire de l'Eglise* dirigée par Augustin Fliche et Victor Martin et se terminant récemment par l'*Histoire du Christianisme* sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, et Marc Venard, en quatorze volumes, dont l'ambition a été notamment de remplacer la première. De même, si pour la première publication on a fait appel à des collaborateurs pour la plupart des hommes d'Eglise enseignant dans des Facultés de théologie, pour la deuxième les collaborateurs sont surtout des laïcs enseignant dans des universités d'Etat ou travaillant au CNRS, des historiens affranchis de toute dépendance envers l'Eglise¹. Cette distinction correspond aussi, surtout en France, à l'intitulé des chaires consacrées à ces disciplines dans une Faculté de théologie et une Faculté des lettres laïques, distinction qui détermine une stricte séparation entre l'histoire et la théologie.

Si Augustin Fliche et Victor Martin montrent la nécessité du rapport entre théologie et histoire écrivant dans l'avant-propos du premier tome de l'*Histoire de l'Eglise* que « si l'on veut découvrir le sens profond [de la vie de l'Eglise] on doit chercher à saisir le lien qui existe (...) entre les idées dogmatiques et les règles canoniques d'une côté et, de l'autre, la réalité sociale, politique et économique. (...) [Aussi] l'histoire générale doit tirer son profit de cette orientation »², Charles Pietri, montre, au contraire, la nécessaire séparation mais en même temps la nécessaire connaissance du fonctionnement de la pensée théologique qui elle-même a une histoire, pour comprendre et écrire une histoire du christianisme :

« En choisissant de présenter une "Histoire du Christianisme", cette collection dessine un projet ambitieux. Elle entend maîtriser l'immensité d'une longue durée, depuis les origines d'une mission, elle-même enracinée dans les traditions juives, jusqu'au temps présent. Cette histoire rassemble tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se réfèrent au Christ : ceux qui ont pris, comme pour la première fois les nomment les Actes des Apôtres, le nom des chrétiens, les premiers disciples qui proclament Jeshoua, le Messie ressuscité et sa Bonne

¹ F. PYTHON, « D'une approche confessionnelle à une histoire religieuse universitaire. L'itinéraire de l'historiographie française », in *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 87 (1993), p. 33-47, montre comment l'histoire religieuse ou du christianisme, plus précisément du catholicisme, s'est détachée de l'histoire de l'Eglise et de la théologie et s'est développée dans le cadre des Universités d'Etat, mais ce détachement n'a pas eu lieu sans difficultés notamment pour les historiens engagés également dans l'Eglise comme cela a été le cas pour Louis Duchesne.

² A. FLICHE, V. MARTIN (dir.), *Histoire de l'Eglise. 1. L'Eglise primitive*, Paris, 1934, p. 9-10.

Nouvelle, les peuples divers réunis depuis des siècles dans une prière collective adressé au nom du Christ. (...) Cette série ne prétend pas récrire une histoire des dogmes ni une histoire des littératures chrétiennes ; mais à l'histoire du christianisme appartient le mouvement de spiritualité, les élaborations intellectuelles, les instruments conceptuels avec lesquels les générations successives des chrétiens se sont inquiétées d'exprimer dans le langage de leur temps le donné immédiat de leur foi en Dieu. Ces théologies appartiennent à l'histoire parce qu'elles ont servi plus ou moins clairement de référence aux fidèles au-delà de cercles spécialisés et en même temps parce qu'elles jalonnent une histoire de la culture, marquant encore de son empreinte le temps présent.

Mais (la précaution est nécessaire pour définir l'esprit de cette série) cette histoire du christianisme saisira ce développement des idées dans tout le foisonnement des débuts contradictoires, sans chercher à trier entre elles, au nom d'une quelconque orthodoxie. (...) Le propos de cette collection est de reconnaître le christianisme dans son oecuménicité, au sens originel d'un terme progressivement étendu depuis les origines à tous les continents, dans toutes ses expressions diverses d'Eglises et de sectes sorties comme les multiples ramifications d'un enracinement originellement unique »¹.

A travers ce texte de Ch. Pietri, comme le souligne C. Langlois, se lit aussi « une passation de pouvoir qui s'est opérée progressivement dans la deuxième décennie du XX^e siècle, des clercs historiens aux historiens universitaires qui ne sont point clercs »², ce qui rejoint l'observation faite par J.-M. Maldame : « La situation de la France est emblématique d'une rivalité entre deux instances de pouvoir » dans la société³. M. Despland en montrant comment s'est opérée cette mutation met notamment en évidence la dimension confessionnelle et non confessionnelle de ces publications :

« Il y a cinquante ans, nous avions exclusivement des histoires confessionnelles. Après E. de Moreau, P. Jourda et P. Janelle, *La crise religieuse du XVI^e siècle* (1950, dans la collection intitulée *Histoire de l'Eglise* entreprise par Fliche et Martin), est venu le tome I de l'*Histoire générale du protestantisme* d'Emile G. Léonard (1961). L'*Histoire de la France religieuse* des Editions du Seuil (1988) a traité de deux confessions et c'est maintenant le cas de la nouvelle *Histoire du christianisme* en cours de publication chez Desclée et Fayard (14 volumes). Le lecteur se rend vite compte que l'historien de l'Eglise travaille avec la définition de l'Eglise que lui donne le magistère (ou le consensus des fidèles) et assume volontiers une tâche apologétique ; l'historien du christianisme s'en différencie sur ces deux points »⁴.

Au cœur du débat se trouve le mot et la notion d' « Eglise » qui fait référence à un objet relevant à la fois de l'histoire et de la théologie mais qui, dans le cadre d'une histoire de l'Eglise dans une Faculté de théologie, est déterminé par l'autorité représentant institutionnellement les Eglises actuelles puisque « l'historien de l'Eglise travaille avec la

¹ Ch. PIETRI, « Manifeste », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, M. VENARD, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours)*, t. XIV, *Anamnèsis*, Paris, 2000, p. 7-8.

² C. LANGLOIS, « Faire l'histoire du christianisme », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, M. VENARD, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours)*, t. XIV, *Anamnèsis*, Paris, 2000, p. 16.

³ J.-M. MALDAME, « op. cit. », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 13.

⁴ M. DESPLAND, *Comparatisme et christianisme. Question d'histoire et de méthode*, Paris, 2002, p. 9-10.

définition de l'Eglise que lui donne le magistère (ou le consensus des fidèles) et assume volontiers une tâche apologétique ». H. Bost complète en quelque sorte cette observation dans le *Dictionnaire critique de la théologie* où il définit l'histoire de l'Eglise comme représentant « pour la théologie chrétienne, un nœud où se croisent des questions ecclésiologiques et dogmatiques et un discours souvent narratif où se joue, dans une dimension apologétique, sa crédibilité face à la culture dans laquelle elle est immergée »¹. Donc l'histoire de l'Eglise serait le prolongement de la pensée théologique de ce qu'a été et est l'Eglise dans le monde présent. Pour P.-H. Poirier, historien de l'Eglise :

« Sa première utilité est sans aucun doute de faire prendre conscience aux étudiants et, pourquoi pas aussi, aux collègues théologiens, que ce qu'on appelle pour faire court "Eglise" est une réalité qui n'a jamais existé que sous le mode de la diversité, et que, si la théologie peut parler de la Tradition, c'est à la condition de voir que cette Tradition, que l'on aime à dire "unanime", ne peut être saisie que dans des traditions, des pratiques, des croyances, des doctrines, des débats inscrits dans le temps et l'espace. L'histoire de l'Eglise fait donc éclater les représentations de l'Eglise élaborées au mépris du singulier et, à ce titre, elle exerce une fonction critique (...) par le seul fait d'être ce qu'elle doit être, révélatrice de la "pluralité des autocompréhensions" que les communautés chrétiennes ont produites, aussi bien de celles qui sont devenues normatives que de celles qui ont été désavouées et qui, reléguées aux oubliettes de l'histoire ou dans l'enfer des bibliothèques ecclésiastiques, n'en continuent pas moins d'appartenir au passé de l'Eglise, à son être même »².

A la lecture de cette définition on pourrait se demander pourquoi l'auteur ne propose pas à la place de l'expression « histoire de l'Eglise » au singulier, celle plus judicieuse d'« histoire des Eglises chrétiennes » au pluriel, car c'est notamment ce mot « Eglise » au singulier qui est « le point litigieux » du débat ainsi qu'il remarque lui-même à la page 407. Plus loin il observe que la qualification théologique et le maintien de l'expression « histoire de l'Eglise » au singulier sont souvent perçus comme une réaction à la crainte de voir éliminer de l'histoire les « vérités » fondamentales du christianisme, de voir l'histoire de l'Eglise catholique notamment réduite à une approche sociologique par exemple, alors qu'elle a « une fonction culturelle évidente, qui lui vient de la place importante qu'ont tenue et que continuent de tenir dans nos sociétés occidentales l'Eglise comme institution et le christianisme comme système de valeurs et de représentations » (p. 411).

Les Eglises, plus précisément leurs responsables, redoutent une relativisation de la pensée chrétienne qui serait mise en parallèle avec divers systèmes idéologiques. A la suite de Léon XIII qui affirmait que « l'on peut véritablement affirmer que l'histoire constitue une

¹ H. BOST, « Histoire de l'Eglise », in Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 542-543.

² P.-H. POIRIER, « op. cit. », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 411.

conjurait contre la vérité »¹, Pie XII, comme écho de la méfiance prolongée par la crise moderniste, condamnait encore en 1950 le « faux historicisme » dans *Humani generis*². Ce danger est identifié comme provenant des historiens non théologiens, incapables de comprendre de l'intérieur l'Eglise qu'ils étudient par les méthodes de la science historique³. Ce doute, « cache en réalité une crainte que le christianisme en arrive à être considéré comme une religion, qu'il soit même traité comme une religion *parmi* les autres, pis encore, comme une religion *comme* les autres »⁴.

Les théologiens sont aussi critiqués par les historiens qui leur reprochent un manque d'objectivité parce qu'ils font intervenir la catégorie de surnaturel dans leurs approches historiques de l'Eglise ignorant l'importance et l'influence d'autres facteurs d'ordre culturel, économique, sociologique, politique, etc. qui ont contribué à son évolution. D'où la volonté de certains spécialistes de l'histoire de l'Eglise d'affranchir cette discipline de la théologie pour qu'elle devienne une discipline historique à part entière tout en gardant sa dénomination d'« histoire de l'Eglise »⁵. C. Mönnich estime qu'« il est d'un intérêt fondamental de réaliser que l'histoire de l'Eglise ne peut pas être détachée de l'histoire générale pour être enfermée dans un enclos réservé à elle seule »⁶. G. Alberigo déclare sa conviction que « l'histoire de l'Eglise est et doit rester une discipline historique qui a son objet propre, une raison formelle spécifique pour reconsidérer cet objet, enfin sa méthode propre ». Il considère que « l'objet de l'histoire de l'Eglise doit être l'Eglise elle-même et, par conséquent, les Eglises chrétiennes, en prenant cette acception non dans son acception dogmatique, mais dans son acception phénoménologique », mais que « l'objet de l'histoire de l'Eglise n'est pas le plan de salut – qui comme tel affecte nécessairement toute l'histoire de la création – ni non plus ce que, selon la foi, nous estimons présent dans la vie ecclésiale comme anticipation du Royaume »⁷. Le « plan de salut » qui affecte « toute l'histoire de la création » est cependant une considération théologique.

¹ Cf. H.-I. MARROU, « Philologie et histoire dans la période du pontificat de Léon XIII », in G. ROSSINI (éd.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Rome, 1961, p. 71-106.

² *Humani generis*, Lettre Encyclique de sa sainteté le pape Pie XII sur quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique, publié à Rome le 12 août 1950 (disponible sur le site : www.vatican.va). Voir J.-M. MAYEUR, « Magistère et théologiens sous Pie XII », in *Les quatre fleuves*, 12 (1980), p. 113-119.

³ Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, p. 23.

⁴ P.-H. POIRIER, « *op. cit.* », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 408.

⁵ Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, p. 24-27 ; P.-H. POIRIER, « *op. cit.* », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 405-407, présentent cette tentative de séparation et le débat qui oppose les partisans d'une histoire de l'Eglise théologique à ceux d'une histoire de l'Eglise non théologique.

⁶ C. MÖNNICH, « *op.cit.* », in *Concilium*, 57 (1970), p. 39.

⁷ G. ALBERIGO, « Nouvelles frontières de l'histoire de l'Eglise », in *Concilium*, 57 (1970), p. 65.

Pour Marc Venard, « l'histoire de l'Eglise, en tant que telle, relève des seules méthodes de la science historique » et doit être conçue « comme partie intégrante de l'histoire de l'humanité » même si « ni le “miracle”, ni l'intervention divine ne sont des causes ayant valeur explicative dans le cadre de l'histoire, fût-elle histoire de l'Eglise ». Cependant « l'historien de l'Eglise et du fait religieux ne saurait méconnaître ce que l'Eglise dit d'elle-même. Les affirmations d'une Eglise qui se dit porteuse de révélation divine, la foi et les croyances collectives et individuelles du peuple chrétien sont des données d'histoire qui doivent être prises en compte, hors de tout rationalisme réducteur. Car l'historien n'a pas tant à expliquer qu'à comprendre »¹. L'emploi du terme « Eglise » au singulier pose la question de savoir de quelle Eglise il s'agit, ce qui maintient l'expression « histoire de l'Eglise » dans une référence confessionnelle d'autant plus que l'expression « peuple chrétien » rejoint la présentation de l'Eglise lors du Concile Vatican II comme « peuple de Dieu qui permettait », selon G. Alberigo, « d'élargir les étroites acceptions de l'Eglise dont le catholicisme et la Contre-Réforme semblaient incapable de se libérer », terme qui garde toujours une connotation théologique².

P.-H. Poirier dans la conclusion de son article considère que « le meilleur service que peuvent rendre l'enseignement et la pratique de l'histoire de l'Eglise en faculté de théologie aussi bien à la théologie qu'à la société, c'est d'offrir une approche strictement historique du fait chrétien et ecclésial, qui sera, du fait de son autonomie disciplinaire, véritablement complémentaire d'une approche spécifiquement théologique, rendant ainsi possible critique et remise en cause réciproques. C'est à la condition de s'affirmer comme discipline historique et non-théologique que l'histoire de l'Eglise pourra dire aux théologiens quelque chose de différent, sinon de neuf et éviter le cercle vicieux de leur livrer, au bout du compte, un produit qui répondrait trop à leurs attentes. C'est à cette condition aussi que l'historien de l'Eglise pourra engager un véritable dialogue scientifique avec ses collègues historiens » (p. 413). Mais de quel historien de l'Eglise et de quelle Eglise s'agit-il, alors que cette mise en perspective de son histoire semble pourtant avoir une visée théologique, comme l'exprime clairement G. Ruggieri, proposant à la fois que l'historien de l'Eglise reçoive son objet d'étude de la théologie, même s'il doit avoir en commun avec les autres historiens la méthode de recherche :

¹ M. VENARD, « Intervention », in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 80 (1985), p. 92-93 qui, à ce sujet se situe dans la même démarche que M. BATLLORI, « Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen : Lehre, Forschung, Interpretation », in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 80 (1985), p. 59-63. Cf. Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, p. 28.

² G. ALBERIGO, « *op. cit.* », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986), 403.

« Si l'histoire de l'Eglise veut être la reconstruction du sens d'un événement *humain*, comment l'historien peut-il omettre de prendre acte de la spécificité irréductible des sujets qui ont conduit cet événement ? "Puisque l'histoire est conditionnée par l'agir humain libre et jamais déductible par nécessité, celle-ci ne s'épuise pas dans le pur fait ; elle est plutôt *assumée à l'intérieur (hineingehoben)* – et non pas simplement *élevée (aufgehoben)* – dans un plus haut contexte significatif que l'historien tente de comprendre. Les résultats de sa compréhension (*Einfühlens und Verstehens*) sont cependant sujet à l'inexorable jugement des faits, qu'ils ne peuvent contredire". L'historien de l'Eglise ne doit-il donc pas recevoir l'objet propre de la théologie et avoir en commun avec les autres historiens la méthode ? La méthode serait donc quelque chose de purement instrumental, simple outil externe de travail, alors que la subjectivité de l'historien de l'Eglise serait déterminée par l'identification (*Einfühlung*) avec l'objet que l'historien devrait recevoir de la théologie »¹.

On élabore ainsi une histoire des théologiens différente de celle des historiens, une histoire dont les règles ne peuvent être acceptées que par les historiens croyants et les chrétiens, plus précisément une partie des chrétiens parce que les présupposés théologiques sont nombreux et ne font pas tous l'objet d'un consensus entre les Eglises. D'un point de vue protestant les différentes confessions chrétiennes seront mises en parallèle parce que s'il y a un « message de Salut » il est « mis en œuvre par des groupes distincts, qui sont autant d'éléments dispersés de l'Eglise totale » alors qu'une « histoire catholique, centrée non sur la proclamation de l'Evangile mais sur l'Eglise visible, corps mystique du Christ, étudiera d'abord la seule héritière légitime de l'Eglise du Cénacle » note Y. Krumenacker² se référant à R. Aubert et à son manuel d'histoire de l'Eglise

Quelques décennies plus tard après la publication de la *Nouvelle histoire de l'Eglise*, dans un article publié dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* lors de son centenaire, revue catholique qui dès sa fondation a montré les mêmes ambitions scientifiques, précisant ces rapports entre foi et pratique de l'histoire³, R. Aubert revient sur quelques-unes de ses convictions :

« Quoi qu'il en soit du terme le plus adéquat – Histoire de l'Eglise, Histoire du catholicisme, Histoire du christianisme, Histoire religieuse –, une chose est en tout cas certaine : il s'agit d'histoire pratiquée selon les règles de la méthode historique. Pas plus qu'il n'y a deux sortes de mathématiques ou de linguistique, l'une qui serait chrétienne et l'autre pas, il ne peut pas non plus y avoir deux sortes d'histoire, l'une inspirée par la foi et l'autre

¹ G. RUGGERI, « L'histoire de l'Eglise entre théologie, sciences humaines et méthode historico-critique », in *Id.* (éd.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, Actes du Colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988, Paris, 1988, p. 357. Dans cette citation il traduit un texte de E. ISERLOH, « Kirchengeschichte. Eine theologische Wissenschaft », in *Römische Quartalschrift*, 80 (1985), p. 6.

² Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, Lyon, 1996, p. 33.

³ Comme le montre A. CAUCHIE, « Les études d'histoire ecclésiastique », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1900, p. 28-29 : « la Revue tiendra toujours à l'honneur de se montrer imprégnée de l'esprit catholique. (...) La Revue s'efforcera de réaliser son programme suivant les légitimes exigences de la méthode spéciale à l'histoire ».

pas, et cela est tout aussi vrai pour l'histoire ecclésiastique que pour l'histoire profane. L'historien de l'Eglise cherche à décrire les vicissitudes de celle-ci et de ses membres, en les replaçant dans le cadre des événements profanes contemporaines, mû par le seul souci de montrer, selon la formule célèbre de Ranke¹, ce qui s'est réellement passé. La vérité étant une, ses convictions religieuses ne peuvent jamais empêcher l'historien chrétien, lorsqu'il fait l'histoire de son Eglise, de conclure dans le sens où l'orienta la méthode historique correctement appliquée ou l'obliger à infléchir certaines conclusions solidement fondées. C'est là une exigence fondamentale, à laquelle la *Revue d'histoire ecclésiastique*, depuis sa fondation, a toujours eu à cœur de rester fidèle »².

Il tient à souligner dans une note en bas de page que, contrairement à l'avis de Y. Krumenacker il ne partageait pas les vues de H. Jedin, mais son « Introduction » a été écrite de telle manière pour « justifier l'option – habituelle de l'époque – de se limiter dans le vaste champ de l'histoire du christianisme à la seule histoire de l'Eglise catholique, sans prétendre que celle-ci constituait l'objet spécifique et unique de l'historiographie ecclésiastique »³. Il partage, dans cet article, l'opinion de G. Alberigo pour qui « il devient en effet plus évident que l'approche historique est particulièrement apte, et féconde, à discerner comment s'articulent dans le temps les diverses manifestations de la foi chrétienne »⁴, étant ainsi toujours au service de la théologie puisque selon cet auteur « la connaissance historique du christianisme est indubitablement homogène qualitativement au christianisme en tant qu'itinéraire du salut se déroulant dans le temps, de la vocation d'Abraham à l'incarnation du Christ et à l'attente du Royaume (...). Le christianisme, en tant qu'objet de connaissance historique pose des problèmes spécifiques dus à la dimension spirituelle et intérieure de la foi et au facteur métanaturel des aspects centraux de l'expérience chrétienne, qu'il s'agisse de l'incarnation du Fils de Dieu, des sacrements, de la prière, de la sainteté, du péché ou du salut »⁵, mais cet aspect ne pose problème qu'aux Eglises actuelles et aux croyants, et s'observe notamment dans certaines publications à portée confessionnelle comme les principales revues portant sur l'histoire de l'Eglise et les grands manuels de l'histoire de l'Eglise.

¹ R. Aubert fait référence à Leopold von Ranke (1795-1886) qui dans sa première publication de 1824, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker 1494-1535*, annonce l'idée dominante de toutes ses œuvres ultérieures et formule dans la préface de cet ouvrage l'affirmation restée célèbre, selon laquelle l'historiographie doit dire ce qui s'est réellement passé, le rôle de l'historien n'étant ni de juger le passé ni d'en tirer des enseignements au profit du monde futur. Cf. K. HAMMER, « Leopold von Ranke 1795-1886 », in *Encyclopædia Universalis DVD*, version 11 (2006) ; E. POULAT, « Modernisme catholique et méthode historique », in R. HEYER (dir.), *L'institution de l'histoire*, vol. 1, *Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989, p. 38.

² R. AUBERT, « op. cit. », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 775.

³ R. AUBERT, « op. cit. », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 777, note 31.

⁴ G. ALBERIGO, « op. cit. », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986), p. 413.

⁵ G. ALBERIGO, « op. cit. », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986), p. 414.

Un autre aspect du débat entre ceux qui considèrent l'histoire de l'Eglise comme une discipline à la fois historique et théologique et ceux pour qui elle est exclusivement historique, porte sur le rapport entre l'histoire de l'Eglise et l'histoire sociale qui n'a pas été sans heurts dans la recherche, particulièrement pour les sociologues qui affichaient une appartenance à une des Eglises catholique, protestante ou anglicane¹. Dans un manuel de théologie catholique, Pierre Vallin définit l'*histoire de l'Eglise* selon deux significations qui font une distinction entre l'histoire interne de l'Eglise et l'histoire de sa présence dans la société :

« En un premier sens, celui qui vient le plus spontanément à l'esprit, l'expression s'applique au travail des historiens qui étudient la réalité sociale évoquée par le terme : Eglise. Le problème qui se pose alors est de préciser ce que l'on entend par "Eglise". Pense-t-on à une formation sociale parmi d'autres, à côté des organisations des travailleurs, par exemple, ou des institutions politiques ? Garde-t-on au contraire les connotations théologiques dont le terme est chargé dans la foi des chrétiens ? Nous devons revenir à ce problème ; passons tout d'abord au second sens qu'il est possible de donner à l'expression.

L'histoire de l'Eglise, en ce second sens, est comprise comme l'histoire que l'Eglise fait, ou comme la pratique historique dont le sujet, actif, est l'Eglise actuelle. Naturellement, l'Eglise est représentée concrètement en cela par des historiens, qu'il s'agisse de professionnels, ou de théologiens, pasteurs, de fidèles divers qui utilisent seulement le travail des historiens de métier, mais pour en tirer eux-mêmes des récits historiques, éventuellement originaux au plan de l'interprétation. Notons que ce second sens, s'il vient moins spontanément à l'esprit, est en fait le plus couramment présupposé par l'usage de l'expression. Ceux qui se qualifient eux-mêmes d'historiens de l'Eglise enseignent en général dans des institutions ecclésiastiques »².

¹ En France le principal artisan de cette mise en rapport est Gabriel le Bras à travers une série d'articles, dont le premier est « Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », in *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, 17 (1931), p. 425-449, qui vont révolutionner l'approche historique de la pratique religieuse et fonder sa sociologie. Il ajoute à l'histoire des institutions ecclésiastiques, des papes et des évêques, des saints, des diocèses, du clergé, des relations entre les Eglises et les Etats, l'étude des mentalités, des dévotions, des croyances, du rapport entre l'homme et la foi, autrement dit de la pratique religieuse de point de vue social, cf. son *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, Paris, 2 vol., 1942, 1945. La sociologie historique par ses méthodes et sa problématique a contribué à déplacer l'axe traditionnel des préoccupations de l'historiographie confessionnelle qui tournait autour des institutions et de la hiérarchie. L. VOYE, « Eglises et sociologie », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 693-708, présente une synthèse de cette question sur le catholicisme, le protestantisme, l'anglicanisme et la particularité de l'orthodoxie très hostile aux approches sociologiques du fait du contexte politique des pays représentés par cette confession chrétienne. Pour le catholicisme, L. Voyé montre comment, à partir des années 1970, « les sociologues travaillant dans le champ religieux vont de leur côté prendre distance à l'égard de l'institution et sortir du rôle ancillaire qui leur a été jusque-là attribué. Alors qu'au départ on peut dire que tous étaient des "catholiques" affirmés et que nombre d'entre eux étaient des ecclésiastiques formés "sur le tas" à la sociologie et mandatés à fin d'information par l'institution, la génération qui prend le relais dès la fin des années 60 se compose de scientifiques, initiés à la discipline sociologique dans les facultés universitaires. Aussi s'avèrent-ils de plus en plus soucieux de développer une recherche autonome dans le champ qui est le leur, une recherche qui dépasse les approches sociographiques et qui, à l'aide de méthodes patentées et en recourant aux apports des théories les plus pointues, s'engage dans une démarche d'analyse, d'interprétation et de compréhension des phénomènes religieux eux-mêmes. La référence n'est plus le service de l'Eglise mais bien la reconnaissance des pairs à partir de la participation aux avancées de la discipline », p. 695.

² P. VALLIN, « Histoire de l'Eglise », in J. DORE (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. 1, Paris, 1991, p. 562.

Si les historiens de l'Eglise enseignent généralement dans des institutions ecclésiastiques, cela signifie que l'histoire de l'Eglise reste subordonnée à la théologie tout en étant ainsi partagée entre deux tendances : d'une part elle se comprend comme le lieu constitutif et habituel de la manifestation du christianisme au cours des siècles dans les diverses sociétés et cultures selon une interprétation théologique ; d'autre part elle veut se rendre fidèle à la méthode historique et à sa pleine et rigoureuse utilisation sur les sources, même si cette démarche élimine Dieu et la foi de ses schémas explicatifs. Alors, Guy Bedouelle remarque que pour un théologien qui serait en même temps historien de l'Eglise « cette tension est ressentie à tout instant (...) dans son enseignement : il y a comme un hiatus, une distance permanente entre une science humaine comme les autres, sa recherche historique, précise, centrée sur la critique et sur l'accueil des nouvelles méthodes et le discours proprement théologique, le discernement spirituel à exercer sur ce qui a été ainsi trouvé »¹.

Dans son opuscule il revendique une complète autonomie sur le plan de la méthode entre histoire et théologie, montrant tout l'intérêt des nouvelles approches historiques, mais il pose en même temps la question de l'interprétation se demandant si le croyant doit mettre entre parenthèses sa foi dans « la présence de Dieu dans l'histoire » (p. 54-70). La question serait plutôt de savoir comment discerner cette « présence », question cruciale en particulier depuis la Shoah. G. Bedouelle évoque quelques réponses théologiques résumant la pensée de G. Fessard, du cardinal Journet et de Hans Urs von Balthasar, mais au comment articuler discours historique et discours théologique entre lesquels il semble y avoir un hiatus, il ne donne pas de réponse si ce n'est une, surprenante, en permettant à l'historien d'être poète : « Probablement donc, s'agissant de dire l'histoire théologique, le dernier mot revient au poète. A chacun de faire sa besogne : l'historien doit travailler avec ses méthodes et sa déontologie propre, comme le feront le théologien et le poète. Mais il n'est pas interdit à l'historien de l'Eglise d'être aussi poète » (p. 73). Que deviendra-t-il alors, l'historien de l'Eglise qui veut rester en même temps scientifique ?

G. Hammann, qui montre « par quels apports et quelles interpellations la Nouvelle histoire, omnipraticienne, ouvre » à l'histoire de l'Eglise « spécialiste en matière religieuse, de nouvelles pistes et lui propose de nouveaux principes de travail », reste pourtant dans la perspective d'une « historiographie théologique et ecclésiastique » qui, « si elle veut rester

¹ G. BEDOUELLE, *op. cit.*, Milan, 1992, p. 70. L'auteur montre comment l'histoire de l'Eglise chemine au sein de la théologie à travers les divers manuels où la science historique est utilisée souvent au profit de la théologie.

explicitement chrétienne et donc ne pas se renier elle-même, ne peut se délester de l'affirmation, théologique et ecclésiastique parce biblique, du dessein de Dieu dans l'histoire »¹. Et c'est « grâce aux méthodes de la Nouvelle histoire » que l'historien de l'Eglise pourra faire « réanimer le passé pour faire vivre le présent » (p. 54). « Faire revivre » signifie pour lui :

« rendre possible dans le présent, l'événement de Jésus-Christ Parole, (le même hier, aujourd'hui, demain) en continuité avec le passé. C'est par cette fonction que l'historiographie pourra être *théologique*. De même serait-elle *ecclésiastique*. Car le lieu privilégié où peut se passer historiquement, cette lecture anamnétique, c'est l'Eglise. (...) L'Eglise, les chrétiens ne peuvent se passer d'histoire ! Non parce que l'Eglise serait Tradition, porteuse de la vérité révélée, mais parce qu'elle est le lieu d'écriture et de relecture continue de l'événement de cette Parole. Donc : lieu historiographique inévitable et privilégié d'une réalité religieuse particulière » (p. 55-56).

De la même manière, G. Alberigo, tout en notant les défis et les ambiguïtés d'une historiographie dominée par la « pré-compréhension confessionnelle de l'histoire » qui « est encore aujourd'hui une donnée presque instinctive ou un survêtement mental implicite, qui conditionne et censure souvent la manière de faire l'histoire »², reste aussi dans une sorte d'ambivalence aporétique sur l'utilisation de la méthode historique et la foi :

« En parlant du statut historique du christianisme on reconnaît la validité d'une connaissance élaborée à partir de la méthode historico-critique, connaissance authentiquement admise comme telle, même si elle reste limitée par défaut, puisqu'elle se sait incapable de cerner toute la profondeur et toute la dimension salvifique de la réalité » (p. 415).

C'est précisément ce sentiment d'incompatibilité qui a poussé en avant une histoire du christianisme, qui englobe toutes ses ramifications, émancipée de tout contrôle théologique et confessionnel par opposition à une histoire de l'Eglise théologique et confessionnelle, ou, comme l'exprime Emile Poulat, une « compréhension historique de l'Eglise » par les historiens qui voient dans le christianisme « une histoire de salut », et une « compréhension ecclésiale de l'Histoire », qui explore « l'histoire du salut » (*Heilsgeschichte*) chère aux théologiens³. Ainsi, « par nécessité autant que par précaution épistémologique, les historiens entendent laisser aux théologiens le soin d'écrire une histoire du salut pour s'en tenir à

¹ G. HAMMANN, « op. cit. », in *Revue de théologie et de philosophie*, 121 (1989), p. 38 et 49-50.

² G. ALBERIGO, « op. cit. », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986), p. 405.

³ E. POULAT, « Compréhension historique de l'Eglise et compréhension ecclésiale de l'Histoire », in *Concilium*, 67 (1971), p. 15-27 ; *Id.*, « Anamnèse », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ (sous la dir. de), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours)*, Tome XIV, *Anamnèsis*, Paris, 2000, p. 268.

reconnaître patiemment la spécificité d'une évolution dans son *Sitz im Leben* »¹, ce qui ne résout pas la question de cette ambivalence dans la recherche sur l'histoire de l'Eglise entre démarche théologique et pratique méthodologique historique.

Le débat historiographique sur la nature de l'« histoire de l'Eglise » et ses traits confessionnels reste ouvert du fait de la pluralité complexe du christianisme constitué par des Eglises qui sont avant tout des institutions des croyances. Faut-il continuer à employer le terme « histoire de l'Eglise » au singulier ou au pluriel ? L'expression « histoire du christianisme » est-elle plus appropriée au singulier tout en représentant une pluralité, ou celle d'« histoire religieuse » ? H. Meylan opte pour l'utilisation de « histoire de l'Eglise » « par une méfiance instinctive des mots en “isme”, de ces substantifs abstraits qui nous masquent le réel. Le terme “Histoire de l'Eglise” a ses lettres de noblesse, c'est Eusèbe de Césarée qui l'emploie lorsqu'il rédige au début du IV^e siècle, son *Εκκλησιαστικὴ Ιστορία* sur le vieux schéma grec des “successions”. (...) » tout en conservant « cette notion de l'Eglise institution divine, seule dépositaire de la vérité ; c'est cette notion traditionnelle qu'il faudra faire sauter, si l'on veut intégrer la totalité de manifestations de la vie chrétienne, les mouvements para-ecclésiastiques, les hérésies, les sectes »². P.-H. Poirier justifie sa préférence pour « histoire de l'Eglise » « non seulement en raison du caractère traditionnel d'une formule consacrée par l'usage, que ce soit en français, en anglais (“Church History”) ou en allemand (“Kirchengeschichte”) », mais aussi parce qu'elle lui paraît « être un meilleur reflet de la réalité que vise une telle histoire. Pour le premier millénaire du moins, c'est le terme *ekklesia* qui désigne le plus habituellement la réalité sociale formée par le corps des chrétiens, peu importe l'orthodoxie dont ils se réclament. Quant au terme *khristianismos*, il apparaît dès le début du II^e siècle mais pour désigner plutôt la manière de vivre des chrétiens par opposition à celle des Juifs et des Grecs. On peut donc dire que, pour la période qui nous concerne (antiquité et haut Moyen Age), l'appellation d'“histoire de l'Eglise” est valable absolument et que, pour la période qui suit, elle est à tout le moins réaliste, car parler d'“histoire du christianisme” supposerait que l'on étudiat toutes les Eglises et tous les mouvements chrétiens, ce qui en pratique est impossible »³.

Pour éviter le terme « histoire de l'Eglise » et sa première compréhension comme histoire de l'« Eglise institution divine » et montrer la dimension plurielle du christianisme Jean Delumeau propose une *Histoire vécue du peuple chrétien* où il montre notamment le

¹ Ch. PIETRI, « op. cit. », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, M. VENARD, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours)*, t. XIV, *Anamnèsis*, Paris, 2000, p. 8.

² H. MEYLAN, « op. cit. », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1971, p. 133-134.

³ P.-H. POIRIER, « op. cit. », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 402.

déplacement des problématiques historiques qui passent d'une histoire centrée sur les grands personnages, les dogmes et les institutions de l'Eglise à une histoire du vécu des « chrétiens de tous les jours », notamment par l'apport de la sociologie. Parce que les historiens des générations antérieures « avaient privilégié les structures de la hiérarchie, la société canonisée, les théologies officielles (...), il incombait à l'école historique moderne et à la sociologie d'explorer l'espace qu'ils avaient laissé dans l'ombre : celui où vivent les chrétiens de tous les jours qui n'étaient et ne sont ni des "saints" ni des théologiens »¹. Le recours aux sciences sociales et aux méthodes de la « nouvelle histoire » peut remettre fondamentalement en cause l'idée même que l'on se fait de l'histoire de l'Eglise offrant, selon G. Bedouelle, « un moyen de pénétrer dans la réalité quotidienne des gens, dans la monotonie de la vie chrétienne », mais « reléguer le sage, le saint et le héros dans un peuple, fût-il le peuple de Dieu, avec ses lourdeurs, ses oublis, ses difficultés quotidiennes, modifie le tableau d'ensemble » relativisant « le destin exemplaire, peut-être même, à la limite, le choix libre de l'homme en raison de tous les déterminismes qu'elle détecte ». Ces méthodes mettent « une sourdine au rôle des leaders, des chefs et des grands hommes » et obligent à « une distinction commode mais délicate à manier entre les élites et les masses »². L'utilisation de ces nouvelles approches peut modifier la manière de percevoir l'Eglise mais ne représente-elle pas l'ensemble de tous ses membres considérés avec toutes leur particularités ? Dans l'analyse historique dont l'objet est l'Eglise il est tout aussi important de s'intéresser à la réalité quotidienne des croyants qu'au vécu exemplaire de ceux qu'eux-mêmes appellent « saints », « chefs », « leaders », sortant ainsi totalement de l'histoire traditionnelle de l'Eglise.

¹ J. DELUMEAU (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 vol., Toulouse, 1979, p. 8. La même volonté de ne pas privilégier une Eglise par rapport aux autres, un courant doctrinal jugé orthodoxe par rapport à d'autres qualifiés « hérétiques » est exprimé également par J. PELIKAN, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, 2 vol. Paris, 1994 (trad. de l'original anglais *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*) ou F. LEBRUN (dir.) qui dans *Les grandes dates du christianisme*, Paris, 1989, souligne que l'historien doit travailler « loin de toute apologie, soit du christianisme, soit de telle ou telle confession chrétienne », p. 7.

² G. BEDOUELLE, *op. cit.*, Milan, 1992, p. 41-43. R. AUBERT, « L'histoire de l'Eglise, une clé indispensable à l'interprétation des décisions du magistère », in *Concilium*, 57 (1970), p. 85 et 89, montre en quoi est importante la connaissance du rôle des « leaders » de l'Eglise : « le travail théologique s'articule à partir de la Parole de Dieu, mais, dans une perspective catholique, la présentation de celle-ci, et son application à des situations nouvelles, incombent au magistère ecclésiastique, et l'une des questions de base pour le théologien est donc de savoir aussi exactement que possible ce que le magistère a dit et avec quel degré d'autorité il l'a dit », parce que « le magistère ecclésiastique, n'est pas une entité abstraite, ni non plus un simple porte-voix de la divinité, mais un ensemble d'hommes auxquels Dieu a confié le message qu'il destinait à l'humanité en respectant, comme dans l'incarnation de son Fils, toutes les lois de la psychologie humaine ».

B. Perspective méthodologique de l'histoire des religions

Rappelant qu'en France l'« histoire religieuse » – expression peut-être appropriée mais encore plus vague que celle d'« histoire du christianisme »¹ –, a été faite dans le cadre d'une histoire laïque qui a nié le théologique, Claude Langlois montre comment elle fonctionne selon des règles qui la rendent vérifiable plutôt que véridique, contrairement à la théologie qui s'intéresse avant tout à une histoire du salut :

« La pratique historienne se caractérise avant tout par une formulation scientifique communément partagée, appliquée à une diversité d'objets autant construits que donnés ; les historiens ne sont pas d'abord constructeurs de sens, ils utilisent pour “faire de l'histoire” des règles collectives de production qu'ils ajustent à leur objet de recherche et ils vérifient méthodiquement que ces règles fonctionnent dans l'opération même par laquelle ils transforment le passé en une histoire plus *vérifiable* que *véridique* » alors que « la théologie chrétienne ne peut se déployer que dans le cadre d'une histoire de salut »².

Cette opposition montre une fois de plus que ce qui est déterminant de point de vue épistémologique et méthodologique est de savoir, au-delà de la problématique sémantique, si une telle histoire, qu'elle soit appelée « religieuse », « du christianisme » ou « de l'Eglise », est ou non du ressort de la théologie ou des théologies selon les divers théologiens et les confessions chrétiennes.

Au terme de ce parcours historiographique il convient de se demander si la meilleure approche ne serait pas une recherche sur l'histoire du christianisme, en l'occurrence sur l'un de ses rites centraux, qui s'inscrive dans la démarche méthodologique de l'histoire des religions, dont l'intérêt est d'étudier le christianisme au milieu des autres religions, ce qui ne

¹ L'adjectif « religieuse » de l'expression « histoire religieuse » est assez ambigu. On pourrait se demander s'il désigne une manière religieuse d'écrire l'histoire ou l'objet étudié par l'historien. R. AUBERT, « op. cit. », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95 (2000), p. 757-781 expliquant la sémantique de ces dénominations souligne cependant que « certains préfèrent parler d'une “Histoire religieuse de la France” non seulement parce qu'ils mettent l'accent sur les manifestations de la vie religieuse des chrétiens de ce pays, mais aussi parce qu'ils ne veulent pas négliger la présence dans le pays de plus d'un million de musulmans croyants et pratiquants et d'un nombre croissant de bouddhistes », p. 775. G. FILORAMO, « Pour une histoire comparée du prophétisme chrétien. Réflexions méthodologiques entre l'histoire des religions et histoire religieuse », in F. BOESPFLUG, F. DUNAND (dir.), *Le comparatisme en histoire de religions*, Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre, 1996), Paris, 1997, p. 73-87, emploie l'expression « histoire religieuse » en français comme en italien, « storia religiosa », en l'identifiant à l'histoire du christianisme : « une histoire religieuse comme l'histoire du christianisme, en effet, est avant tout histoire d'une religion. Dans ce sens son problème est de définir d'une manière plus claire son statut particulier non seulement comme discipline historique, mais plus proprement, comme discipline historico-religieuse », p. 76, n. 3. Sur l'« histoire religieuse » voir aussi à la suite de l'article de G. Filoramo le « Débat après les exposés de Michel Despland et Giovanni Filoramo », p. 88-92, ainsi que G. FILORAMO, C. GIANOTTO (éd.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia, 2001, « Introduction » p. 9-18.

² C. LANGLOIS, « op.cit. », in D. DURAND (dir.), *Histoire et théologie*, Actes de la journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1994, p. 18-19.

signifie pas négliger sa théologie car elle est importante à connaître pour comprendre la pensée de l'époque sur laquelle on travaille. Replacer le christianisme au milieu des autres religions par une démarche comparatiste signifie pour les partisans d'une histoire de l'Eglise traditionnelle le danger de lui enlever toute originalité et spécificité¹ comme l'observait M. Simon :

« Pour celui qui considère l'histoire de l'Eglise comme un phénomène spécifique, totalement irréductible à d'autres, la question des influences possibles du milieu extérieur ne peut guère être résolue que par la négative. Toute tentative d'étude comparatiste et d'explication de faits chrétiens par cette méthode est (...) d'emblée suspecte, parce qu'elle risque de mettre en cause l'originalité absolue du christianisme »².

Dans cet article il part de la constatation du « divorce croissant (...) et regrettable, entre l'Histoire des Religions et l'Histoire du Christianisme » qui « est imputable essentiellement » à la méfiance des « christianisants eux-mêmes » (p. 390) :

« Les méthodes comparatistes de la *religionsgeschichtliche Schule*, qui plaçait d'emblée le christianisme au cœur de ses préoccupations et s'efforçait de l'expliquer à partir de son contexte historico-religieux, sont apparues et apparaissent encore à beaucoup d'esprits conservateurs comme une machine de guerre contre le christianisme, destinée à lui enlever toute originalité et toute spécificité. L'emploi peu nuancé qu'ont fait de ces méthodes certains chercheurs est dans une large mesure responsable de la méfiance persistante dont notre discipline est l'objet dans certains secteurs de l'opinion chrétienne. A cela s'ajoute que les développements de la pensée théologique entre les deux guerres ont eux aussi contribué à en écarter beaucoup d'esprits. L'essor de l'Histoire des Religions avait coïncidé avec la belle époque du libéralisme religieux : les représentants les plus distingués de l'un étaient souvent, en même temps, les adeptes enthousiastes de l'autre : qu'on songe simplement à Nathan Söderblom. Une éclipse, même relative et passagère, de la théologie libérale devait fatalement entraîner un recul de l'Histoire des Religions, surtout lorsque celle-ci était centrée sur le christianisme » (p. 391-393).

¹ M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 260, montre la raison d'une telle situation : « Les recherches théologiques déjà existantes nous permettent de préciser le travail qui permettrait de produire un langage chrétien aujourd'hui. Disons d'un mot qu'il s'agit d'articuler une option *singulière* (la foi chrétienne) sur des questions *générales* (sociales, économiques, politiques, culturelles). Pour cela, il faut d'abord cesser de supposer universelle (vraie pour tous) cette option singulière qu'est la foi chrétienne, mais cesser aussi de restreindre à l'idéologie d'un groupe particulier (chrétien) la base d'une réflexion théologique. Corollaire : cette tâche ne saurait donc être entreprise à l'intérieur d'institutions qui privilégient leur inféodation à une Eglise : la logique silencieuse de ces institutions "locales" (*parochial*, au sens anglais du terme) paralyse le travail d'articuler une exigence spirituelle sur les modalités objectives de l'organisation sociale. Aucun groupe particulier n'est habilité à fournir des réponses aux questions radicales de l'homme ».

² M. SIMON, « *op. cit.* », in *Id.*, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. II, Tübingen, 1981, p. 401. Marcel Simon a étudié le christianisme ancien dans la perspective de l'histoire des religions. Sur son œuvre on peut voir G. FILORAMO, « *op. cit.* », in F. BOESPLUG, F. DUNAND (dir.), *Le comparatisme en histoire de religions*, Paris, 1997, p. 73-87 ; G. FILORAMO, C. GIANOTTO (éd.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia, 2001.

Une approche inscrite dans la démarche méthodologique de l'histoire des religions peut mieux mettre en évidence ce que dans le christianisme, « la religion de l'incarnation »¹, est différent des autres religions – son message, sa forme, sa liturgie dont la célébration eucharistique représente la vie, la mort et la résurrection du « Sauveur » –, mais elle doit le faire d'un point de vue historique, s'intéressant aux comportements religieux mis en relation non avec un « absolu », mais avec des hommes et des femmes concrets, dans une démarche empirique qui dénie au christianisme tout caractère absolu². Il convient aussi de rappeler que cette démarche même d'étude comparée du christianisme « a pu apparaître comme fondée “sur des présupposés théologiques et des intérêts confessionnels” »³, à une époque où « la pratique du comparatisme n'en a pas moins, trop souvent, conduit à mettre à part une religion, en l'occurrence le monothéisme chrétien, soit en l'excluant de toute velléité comparative, soit, plus subtilement, en ne le soumettant à la comparaison que pour mieux affirmer sa différence »⁴. On peut également noter que cette démarche n'empêche aucunement une histoire « croyante » de l'Eglise, ne lui est pas nuisible et ne s'oppose pas à un discours théologique autonome dirigé par les diverses instances ecclésiastiques, comme le laisse entendre P.-H. Poirier⁵, surtout si les auteurs expliquent clairement leur méthodologie et le but de leur étude comme le fait par exemple Marcel Metzger. Dans une récente publication sur la liturgie eucharistique il présente « une lecture chrétienne de l'histoire de la liturgie » en précisant que « en relisant l'histoire de la liturgie eucharistique », il « proposera aux lecteurs d'entrer dans cette démarche que le Christ lui-même et ses apôtres nous ont enseignée. Certes, on privilégiera le premier temps, celui de l'examen attentif des faits, tels que les documents disponibles permettent de les reconstituer. Mais au passage, on indiquera des pistes pour une relecture de la foi »⁶.

¹ Ainsi désigné par N. SÖDERBLOM, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, 1937, notamment p. 341-374.

² J. WAARDENBURG, « L'histoire des religions et le caractère absolu du christianisme », in P. GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, 1992, p. 213-241.

³ F. BOESPFLUG, F. DUNAND (dir.), *Le comparatisme en histoire de religions*, Paris, 1997, dans « Introduction », p. 11 en citant S.G.F. BRANDON, *A Dictionary of Comparative Religion*, Londres, 1970.

⁴ F. BOESPFLUG, F. DUNAND (dir.), *op. cit.*, Paris, 1997, dans l'introduction aux p. 12-13, où ils donnent l'exemple de A. LOISY, *Mystère païens et mystère chrétien*, Paris, 1930, qui, tout en étant pour la démarche comparative, souligne l'unicité du mystère du christianisme par rapport au mystères païens, et A. HARNACK, *Die Aufgabe der theologischen Fakultät und die allgemeine Religionsgeschichte*, Giessen, 1901, qui avait écrit à propos du christianisme : « Qui ne connaît pas cette religion n'en connaît aucune ; et qui la connaît accompagnée de son histoire les connaît toutes ».

⁵ P.-H. POIRIER, « op. cit. », in *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), p. 410.

⁶ M. METZGER, *Histoire de la liturgie eucharistique*, Paris, 2000, p. 15. L'auteur est professeur d'histoire de la liturgie et spécialiste de la littérature canonico-liturgique dont *Les Constitutions apostoliques* qu'il a édité dans la Collection *Sources chrétiennes*.

C'est ainsi qu'apparaît la subjectivité de l'auteur comme particulièrement importante, et le devoir de se situer à la fois par rapport au lieu d'où il parle et par rapport à la méthode qu'il emploie, comme l'ont montré Paul Ricoeur¹ et Michel de Certeau dans l'« opération historiographique »². Michel de Certeau, suivant Ernst Käsemann sur « les dangers de la neutralité universitaire » souligne aussi que « la recherche implique nécessairement un engagement répondant aux grandes interrogations du temps et une liberté critique à l'égard de toutes les formes d'orthodoxie. Bien loin d'être compromis, le travail scientifique en serait stimulé et renouvelé » car « des méthodes s'articulent toujours sur des options de groupe » et « l'interprétation la plus érudite s'appuie sur des opérations collectives de lecture. On ne peut isoler d'une *conjecture* et d'une *décision* l'analyse qu'elles rendent possible ».

En effet, la forme dans laquelle on présente les résultats d'une recherche n'est pas sans importance car elle engendre elle-même des significations, voire des orientations idéologiques, notamment s'il s'agit d'une recherche historique portant sur la théologie des rites chrétiens comme l'Eucharistie, d'autant que « la réflexion chrétienne se situe à cette articulation périlleuse entre le singulier de Dieu et le pluriel de l'histoire. Elle doit conjuguer l'un avec l'autre, être fidèle à l'Unique dans la variété, voire la dispersion, des manifestations et des repères de la foi. Elle est placée à ce croisement par le risque même de croire en un Dieu incarné »³. Dans le cadre de l'histoire des religions, l'historien qui s'intéresse au christianisme ancien doit essayer de « saisir la spécificité du système chrétien par comparaison avec les autres systèmes religieux connus dans l'Histoire de l'Humanité ; comprendre les conditions de son apparition, les modalités de son élaboration et les conséquences de son existence. Pour l'Historien des religions, le Christianisme n'est et ne saurait être l'unique voie de salut *sub specie aeternitatis*, encore moins la seule vraie et Jésus "le" Sauveur du monde. Pour l'Historien des religions, il ne s'agit que d'un possible parmi d'autres qui, pour de multiples raisons à inventorier et à comprendre, a profondément marqué l'Histoire sociale, politique, économique et culturelle d'une fraction de l'Humanité, sans plus. A ses yeux, le Christianisme n'est qu'une de ces religions "orientales" parmi toutes celle qui, *grosso modo* entre le II^e avant et le II^e après notre ère, ont conquis l'Empire romain et la seule qui ait fini pas s'imposer en Occident »⁴.

¹ P. RICOEUR, « op. cit. », in *Histoire et vérité*, Paris, 1967³, p. 27-50.

² M. de CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1975.

³ M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 107 et 241.

⁴ F. BLANCHETIERE, « op. cit. », in M. SACHOT (dir.), *L'institution de l'histoire, t., 2, Mythe, mémoire, fondation*, Paris, 1989, p. 167.

Dans cette perspective méthodologique de l'histoire des religions la théologie, sa réflexion sur l'histoire de l'Eglise et du culte, ses présupposés sont traitées comme un objet historique, en dehors de la vision du monde et de l'homme qu'elle propose, dans la pluralité de religions liée aux cultures diverses, à la diversité des hommes, aux événements fondateurs et à leur interprétation, aux pratiques rituelles. « L'histoire des religions est une science et non une foi. Elle ne peut appréhender le phénomène religieux qu'à travers l'homme, à travers son discours, à travers son comportement. Toute expression du phénomène religieux est une expérience vécue dans son contexte culturel, institutionnel, linguistique et social », souligne Julien Ries¹. Ce qui favorise également la pluridisciplinarité, notamment le recours à la sociologie, l'anthropologie, la philologie : « l'étude approfondie des religions suppose pour chacune d'elles un apprentissage sérieux de caractère non seulement historique, mais aussi philologique. Nul ne peut se vanter d'étudier l'une quelconque d'entre elles sans avoir accès aux sources dans lesquelles elle s'exprime »². Dans cette perspective une étude des origines, de la formation et institutionnalisation des rituels eucharistiques aux deux premiers siècles peut s'inscrire dans une recherche historique comparée, attachée à une analyse des textes qui permette d'appréhender cette pratique rituelle marquée avant tout par les formes culturelles juives et vécue par des hommes et des femmes insérés dans le contexte socioculturel du monde hellénistique et romain.

Le rite de l'Eucharistie fonctionne, comme montre Louis-Marie Chauvet, selon « les lois spécifiques de la ritualité que l'on retrouve dans toutes les religions : visée pragmatique de communication avec les puissances divines ; programmation, venue de la "Tradition", des séquences qui composent tout rituel ; récurrence des mêmes séquences rituelles dans les mêmes circonstances, selon notamment les saisons cosmiques (rites agraires ou pastoraux de fécondité au printemps ; fêtes de nouvel an...) ou anthropologiques (rites de passage, notamment aux quatre grandes saisons de la vie humaine) ; caractère liminal du langage ainsi que des matériaux, gestes, postures qui sont toujours d'un autre ordre que ceux, utilitaires, de la vie quotidienne et qui situe ainsi les participants sur une autre scène ("hétérotopie") que cette dernière. La dimension symbolique appartient également aux lois de la ritualité »³.

¹ J. RIES, « Science des religions et religions comparées », in J. DORE (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, tome 1, Paris, 1991, p. 193.

² M. SIMON, « L'histoire des religions », in *Id.*, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. II, Tübingen, 1981, p. 536-537.

³ L.-M. CHAUVET, « Approche anthropologique de l'eucharistie », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 25-26.

Pour l'étude des origines du rite de l'Eucharistie, deux dimensions symboliques sont particulièrement importants, le repas et le sacrifice religieux qui se retrouvent dans les pratiques rituelles juives comme païennes, traditions religieuses aux milieux desquelles sont nées et se sont développées les premières communautés judéo-chrétiennes comme pagano-chrétiennes.

Toute démarche comparatiste doit avant tout définir l'objet sur lequel elle porte et délimiter son champ d'application sur un plan méthodologique et non normatif car « on ne peut comparer avec profit que ce qui est vraiment comparable, c'est-à-dire, en l'occurrence, ce qui appartient à une même aire ou un même type de civilisation, ce qui est soit géographiquement voisin, soit historiquement ou morphologiquement apparenté. Car l'intérêt, voire l'objet, de la comparaison, c'est de déceler des affinités précises et, à travers elles, le cas échéant, des influences »¹. En effet, « la comparaison doit être avant tout *interne* aux phénomènes religieux étudiés »². D'une manière générale la comparaison est indissociable de l'activité d'analyse et de réflexion comme du comportement de l'homme dans la société³. Les actes liturgiques sont avant tout d'ordre social. Etymologiquement le terme « liturgie » provient du grec ancien *λήϊτον εργον* et a la signification de service publique⁴. Pour l'historien la liturgie représente un phénomène de société et de culture, même s'il ne peut pas ignorer ce qu'une célébration religieuse implique comme référence au sacré, au phénomène religieux et l'importance de son caractère ecclésial. La tâche principale est d'observer comment les premiers chrétiens ont emprunté à leur environnement contemporain pour le cadre, pour la langue et pour les gestes de la liturgie eucharistique.

Le christianisme est issu du judaïsme, c'est même la prétention d'être le judaïsme authentique qui est à l'origine de la rupture et de sa constitution comme entité distincte. C'est donc par une « rupture instauratrice », selon l'expression de Michel de Certeau, qu'il a pris son autonomie et son essor. La réinterprétation constante de la « tradition apostolique » comme tradition fondatrice et normative transmise par les premières générations chrétiennes et manifestée dans les célébrations liturgiques, a conduit à des ruptures transformantes et des mutations, voire à des modifications de rituels par rapport aux pratiques originelles, qui peuvent être observées dans les textes de la liturgie eucharistique notamment lors des

¹ M. SIMON, « op.cit. », in *Id.*, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. II, Tübingen, 1981, p. 537.

² G. FILORAMO, « op. cit. », in F. BOESPFLUG, F. DUNAND (dir.), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris, 1997, p. 77.

³ F. BOESPFLUG, F. DUNAND (dir.), *op. cit.*, Paris, 1997, dans la conclusion de cet ouvrage, p. 446.

⁴ I.-H. DALMAIS, « Liturgie », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. 2, Paris, 1990, p. 1450-1451.

réformes liturgiques. Le recours des théologiens à la notion de « tradition » et la démonstration de sa validité par des approches historiques a toujours une visée de légitimation de la liturgie actuelle. C'est la question que l'on essayera de comprendre dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III

SCIENCE DE LA LITURGIE ET REFERENCE A LA TRADITION FONDATRICE

La majorité des spécialistes des origines de la liturgie eucharistique, pour la plupart des théologiens, reconnaissent actuellement que pour étudier la liturgie eucharistique ancienne, il faut faire œuvre historique avant tout, et que celle-ci doit être comprise à partir de la culture et des usages liturgiques juifs, réinterprétés par le mouvement de Jésus qui, tout en gardant des coutumes juives, s'est développé dans le monde hellénistique et romain¹. Cependant, lorsqu'on veut établir l'état des recherches sur cette question il est difficile de trouver des ouvrages dans lesquels l'histoire des origines de la liturgie eucharistique ou de la liturgie en général ne soit pas subordonnée aux intérêts de la théologie d'un point de vue confessionnel et n'aboutisse pas, par exemple dans le catholicisme, à la fois à une étude historique, théologique et pastorale des « sacrements » ou à une « théologie sacramentaire »².

¹ M. SACHOT, « Christianisme antique et catégories historiques », in R. HEYER (dir.), *L'institution de l'histoire. 1. Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989, p. 13-36 ; M. SIMON, « Le Christianisme : naissance d'une catégorie historique », in *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, vol. 1, Tübingen, 1981, p. 312-335.

² Le terme « sacrement » provient du latin *sacramentum* qui exprime une chose religieuse (*sacer*), mais qui désignait aux origines le serment à l'entrée au service militaire ou lors de l'accession à la fonction publique. On rencontre ce sens, par exemple, chez Tertullien comme le montre D. MICHAELIDES, « *Sacramentum* » chez Tertullien, Paris, 1970. Les deux éléments du terme *sacramentum*, sacré et juridique, donneraient le sens d'« initiation confirmée par un serment ». A. HAMMAN, « Sacrement », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, 1990, p. 2210, explique que ce terme, employé dans le contexte du rite du baptême, signifiait pour les chrétiens « à la fois l'enrôlement au service du Christ, le serment d'initiation qui scelle l'engagement pris et finalement le rite initiatique lui-même, où *sacramentum* retrouve le mystère grec ». En effet, *sacramentum* traduit souvent le mot grec μυστήριον, mystère, dont la signification principale est héritée de l'apocalyptique juive de la version biblique des Septante et de son décalque latin *mysterium*, et désigne, comme souligne B. STUDER, « Mystère », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, 1990, p. 1694, les réalités célestes qui seront révélées à la fin des temps et qui sont communiquées à l'avance à un visionnaire. L.-M. CHAUVET, « Sacrements », in DVD-Rom *Encyclopédia Universalis*, version 10, 2005, un des meilleurs spécialistes en théologie sacramentaire, montre l'importance de cette notion pour le christianisme. Pour lui *sacramentum* représente la « figure révélatrice du dessein secret de Dieu sur le monde et notamment de l'établissement eschatologique de son Règne (...). C'est dans cette perspective d'« apocalypse » (révélation) que Paul parle du « mystère » du Christ ou de l'Eglise dans son union « sponsale » au Christ et que, plus largement, la tradition patristique interprète les Ecritures, dans leur ensemble et parfois jusque dans leurs moindres détails, comme remplies de *mysteria* ou de *sacramenta* relatifs au Christ ou à l'Eglise. Manifestations du dessein sauveur

Enrico Mazza, un des meilleurs spécialistes actuels des origines de la liturgie eucharistique, dans un article de synthèse publié dans l'ouvrage collectif portant le titre suggestif *La liturgie, lieu théologique*, mettant en évidence la difficulté de présentation des études consacrées à cette question, pense qu'« il existe des études de type théologique, pastoral ou historique » mais, souligne-t-il, « la méthode est assez différente dans chacun de ces domaines ». Lui-même dit vouloir se limiter « aux travaux historiques car ce sont les plus riches », mais relève leur utilisation théologique et pastorale :

« C'est à partir de l'histoire qu'a pu être réalisée la réforme liturgique de Paul VI avec l'introduction des nouvelles prières eucharistiques. De plus, les études historiques font mieux apparaître la théologie de la prière eucharistique, car les textes anciens établissent un rapport plus étroit entre Eglise et sacrement »¹.

Il s'agit en grande partie d'ouvrages très fouillés qui sont devenus des références dans le domaine de la recherche sur les origines de la liturgie eucharistique et de la liturgie en général. Mais l'orientation générale se situe souvent dans la ligne théologique et pastorale du Mouvement liturgique et de la réforme liturgique du Concile Vatican II, comme c'est le cas pour cet article de Enrico Mazza. « La réforme liturgique de Paul VI », qui concerne entre autres la révision du *Missel romain* de Pie V², le livre du rituel eucharistique, a pu être

de Dieu en Jésus-Christ, ces termes pouvaient aisément être appliqués aux activités cultuelles des chrétiens, baptême et eucharistie notamment. Toutefois, jusqu'au début du IV^e siècle, les risques de confusion avec les mystères païens étaient tels que les écrivains chrétiens évitent l'emploi du terme de "mystère" en ce sens, pourtant usuel dans la langue courante du II^e siècle. *Sacramentum*, lui, avec le double élément juridico-religieux que Tertullien tire de son usage préchrétien - serment prêté à l'occasion d'un procès ou serment d'engagement militaire ; gage en nature ou en argent déposé au temple dans le premier cas, ou marque indélébile d'appartenance gravée sur la peau dans le second -, prêtait moins à confusion, malgré son emploi possible en ce double sens pour une initiation à un mystère païen ».

La « théologie sacramentaire » ou liturgique concerne la célébration des rites chrétiens, au nombre de sept dans le catholicisme appelés également *sacrements* : baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, extrême-onction, ordre, mariage, liste établie par le Concile de Trente. Pour cette branche de la théologie dogmatique, ce sont des actes de foi considérés dans leur pratique comme jouant un rôle fondamental dans l'obtention du salut. Pour un bilan sur la théologie liturgique comme cadre rituel de l'administration des sacrements voir A. GANOCZY, « Théologie sacramentaire. Bilan d'une double décennie », in *Recherches de science religieuse*, 91 (2003), p. 223-258. Pour le rôle de la théologie sacramentaire dans l'interprétation historique et anthropologique de la liturgie, voir A. HOUSIAU, « La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980) », in *La Maison-Dieu*, 149 (1982), p. 27-55 ; A. HAQUIN, « Vers une théologie fondamentale des sacrements : de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet », in *Questions liturgiques*, 75 (1994), 28-40 ; R. WINLING, *La théologie catholique 1945-1980*, Paris, 1983, p. 416-429 sur la théologie sacramentaire.

¹ E. MAZZA, « Les études sur l'anaphore et la recherche sur l'eucharistie », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, 1999, p. 67.

² Le *Missel romain*, Paris, 1974 (5^e éd.) est le livre de la célébration du rite de l'Eucharistie qui rassemble les textes des prières et les chants pour tous les jours de l'année. Son appellation provient du latin *missalis liber* qui signifie « livre de messe ». Cette édition française du *Missale romanum* utilisée actuellement pour la célébration de la messe catholique est précédée par la « Constitution Apostolique promulguant le Missel romain restauré par décret du II^e Concile oecuménique du Vatican » de Paul VI. Le Pape y explique qu'il s'agit de la révision du *Missel* de Pie V et présente les circonstances qui ont conduit à cette nouvelle révision : « Le

réalisée avec le concours des plusieurs acteurs de ce mouvement, comme Romano Guardini, Joseph A. Jungmann, Lambert Beauduin, Bernard Botte, Pierre-Marie Gy, Aimé-George Martimort, à l'aide de leur travail de recherche théologique et historique sur la liturgie.

Parallèlement au Mouvement liturgique catholique, des mouvements liturgiques se sont manifestés et développés dans différents contextes des confessions chrétiennes avec tout le poids des traditions historiques et des milieux culturels diversifiés. L'ouvrage collectif, issu de la 50^e semaine des conférences de l'Institut Saint-Serge sur l'étude de la liturgie, donne des éclairages confessionnels sur « les mouvements liturgiques », au pluriel. Une vue d'ensemble sur ces mouvements liturgiques est présentée selon les traditions orthodoxe, catholique, protestante et anglicane¹. Dans ce contexte des mouvements de renouvellement liturgiques par le retour aux sources de la tradition, a été fondée en 1967 la *Societas liturgica*, société internationale de recherche sur la liturgie, représentée par un groupe interconfessionnel de savants chrétiens, à la fois enseignants et responsables de liturgie et de pastorale des différentes Eglises et pays². Ces mouvements liturgiques sont associés voire causés, par les

missel romain, promulgué en 1570 par Notre prédécesseur saint Pie V en application d'un décret du concile de Trente, a été reçu par tous comme l'un de fruits nombreux et admirables que ce saint concile a répandus dans toute l'Eglise du Christ. Durant quatre siècles, non seulement il a fourni aux prêtres du rite latin la norme de la célébration de l'Eucharistie, mais encore les missionnaires l'ont répandu dans presque tout l'univers. (...) Le II^e Concile œcuménique du Vatican a établi dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium* les bases de la révision générale du missel romain (...). Il ne faudrait pas croire que cette rénovation du missel romain a pu être improvisée : les progrès que la science liturgique a effectués depuis quatre siècles lui ont, sans aucune doute, ouvert la voie. Si au lendemain du concile de Trente, la consultation "des vieux manuscrits de la Bibliothèque vaticane et d'autres rassemblés de partout" a beaucoup servi à la révision du missel romain, comme l'atteste la Constitution *Quo primum* de saint Pie V, depuis lors les sources liturgiques les plus anciennes ont été découvertes et publiées, tandis que les liturgies orientales étaient mieux connues », p. VII-VIII. Sur le Missel de Pie V et celui de Paul VI voir R. CABIE, « La célébration de l'eucharistie en Occident du Concile de Trente au II^e Concile du Vatican » et « La célébration de l'Eucharistie après Vatican II », in A.-G. MARTIMORT (dir.), *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie, t. II, L'Eucharistie*, Paris, 1983 (éd. nouvelle), p. 189-237. Sur les livres liturgiques en général voir I. SCICOLONE, « Livres liturgiques », in D. SARTORE, A.M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. I, Turnhout, 1992, p. 663-672 ; le n° 202 (1995) de *La Maison-Dieu* est consacré à *La liturgie et ses livres*, dont notamment les articles de P.-M. GY, « Les fonctions du livre dans la liturgie », p. 7-17 ; D. LEBRUN, « Les traductions liturgiques : statuts et enjeux », p. 19-33 ; J. EVENOU, « Les éditions des livres liturgiques selon les espaces linguistiques », p. 35-53 ; J.-L. ANGUE, « Les livres liturgiques francophones après la réforme de Vatican II », p. 93-116.

¹ C. BRAGA, A. PISTOIA (éd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Rome, 2004. L'histoire du Mouvement liturgique doit être replacée dans l'histoire générale de l'Eglise ou des Eglises et être compris dans un contexte socio-culturel, approche faite, par exemple par les auteurs des deux ouvrages récents : B. BÜRKI, M. KLÖCKENER (éd.), *Liturgie in Bewegung - Liturgie en mouvement*, Actes du Colloque Renouveau liturgique des Eglises en Suisse au XX^e siècle : 1-3 mars 1999, Genève, Fribourg, 2000 ; M. KLÖCKENER, B. KRANEMANN, *Liturgiereformen : Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, 2. vol., Münster, 2002.

² J.-J. VON ALLMEN, « Le cinquième congrès de la "Societas liturgica" », in *Revue théologique de Louvain* 7 (1976), p. 129-130 présente l'histoire de la *Societas liturgica* : « Sur l'initiative de quelques liturgistes européens, dont le pasteur Wiebe Vos, directeur de la revue *Studia liturgica*, deux rencontres préparatoires avaient lieu en 1965 en vue de créer une société internationale et interconfessionnelle pour la recherche et le renouveau liturgique : la première du 22 au 25 mars dans les bâtiments de la Communauté de Grandchamp (Neuchâtel/Suisse), l'autre le 31 mai à l'Institut œcuménique de la Fédération luthérienne

développements des études bibliques et patristiques comme par le mouvement oecuménique dans lequel la *Societas liturgica* a joué un rôle important¹. Le sujet étant trop vaste on ne pourrait pas proposer une présentation exhaustive de ces mouvements selon les confessions chrétiennes mais, en suivant l'itinéraire du Mouvement liturgique catholique, on essayera de noter l'apport des principaux auteurs, appartenant à divers confessions chrétiennes, qui ont marqué la recherche sur la liturgie en général et sur la liturgie eucharistique en particulier. Tout en faisant appel aux méthodes historiques les plus rigoureuses dans l'analyse des sources pour démontrer l'ancienneté et la continuité des traditions eucharistiques, les auteurs ont à la fois le souci de maintenir leur réception traditionnelle correspondant à la liturgie de l'Eglise à laquelle ils appartiennent, et celui de les expliquer et de les adapter à la situation du christianisme dans le monde contemporain². Cette démarche, difficilement conciliable sur le plan méthodologique et épistémologique, tient en grande partie au statut de la science liturgique qui est avant tout une science théologique, au conditionnement des spécialistes qui l'enseignent et des étudiants qui s'engagent sur le chemin de la recherche : ils se situent plus ou moins dans une appartenance confessionnelle, à la fois en tant qu'acteurs des célébrations liturgiques actuelles mais également en tant que chercheurs reconnus sur les origines et l'évolution de l'ensemble de la liturgie chrétienne.

Au-delà de cet aspect bien présent dans l'historiographie portant sur les origines de la liturgie eucharistique, une autre difficulté apparaît : la constitution des frontières entre les disciplines théologiques elles-mêmes et le recours aux outils d'analyse des sciences humaines, notamment historiques, sociologiques et anthropologiques. Dans son bilan d'études sur la théologie de la liturgie, A. Ganoczy reproche aux théologiens liturgistes ce recours à l'interdisciplinarité qui conduit selon lui à l'aliénation du *specificum christianum* : « Lorsque

mondiale, à Strasbourg. Les initiateurs désiraient fonder une société qui aurait pour but d'encourager les recherches dans le domaine du culte et les domaines connexes de même que les implications pastorales de telles recherches, de faciliter l'échange des résultats de ces recherches, d'approfondir la compréhension mutuelle des diverses traditions liturgiques et de chercher des voies et des moyens pour situer la portée de la liturgie dans le monde contemporain. C'est lors d'un premier congrès convoqué à Drebergen (Pays-Bas) du 26 au 30 juin 1967, que la société fut fondée officiellement ».

¹ Voir P. BRADSHAW, « L'uniformisation de la liturgie chrétienne au IV^e et au XX^e siècle », in *La Maison-Dieu*, 204 (1995), p. 9-30.

² Les liturgistes catholiques, par exemple, se conforment à l'exhortation de la *Constitution sur la sainte liturgie*, « *Sacrosanctum Concilium* », § 23, in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, 1967 (la version officielle française des textes du Concile Vatican II), p. 161-162 : « Afin que soit maintenue la saine tradition, et que pourtant la voie soit ouverte à un progrès légitime, pour chacune des parties de la liturgie qui sont à réviser il faudra toujours commencer par une soigneuse étude théologique, historique, pastorale. En outre, on prendra en considération aussi bien les lois générales de la structure et de l'esprit de la liturgie que l'expérience qui découle de la plus récente restauration liturgique et des indults accordés en divers endroits. Enfin, on ne fera des innovations que si l'utilité de l'Eglise les exige vraiment et

les théologiens deviennent par exemple des spécialistes de ritologie et d'ethnologie jusqu'à s'abstenir de faire valoir leur propre discipline, ils s'écartent du but à poursuivre par une saine interdisciplinarité »¹.

Egalement G. Lukken, faisant état de l'interdisciplinarité dans l'étude des rites qu'il rattache aux « Ritual Studies » anglo-saxonnes, se demande dans l'introduction de son article si « l'approche anthropologique sur le rituel chrétien ne se réalise pas aux dépens de l'identité chrétienne » prenant comme point de départ « le propre de la révélation judéo-chrétienne », parce que, selon lui, le « rituel chrétien est un point culminant de la direction transcendantale du rituel humain général »². M. Stausberg présente la question des Ritual Studies comme un nouveau champ d'études interdisciplinaires sur les rites, montrant, à l'encontre de positions cherchant à réserver le terme « rituel » aux pratiques religieuses comme le fait G. Lukken, que cette approche consiste à dégager dans le rituel une dimension des pratiques de communication dépassant les interactions spécifiquement religieuses³. La naissance des Ritual Studies est due à l'intérêt des scientifiques, travaillant dans le domaine de la recherche sur les religions, pour le phénomène rituel à partir d'autres disciplines dans lesquelles ils se sont spécialisés, comme l'histoire des religions, la philologie, l'anthropologie, la sociologie, l'ethnologie, etc., démarche qui fait des Ritual Studies une matière complexe et malaisément cohérente⁴.

Pour l'étude des origines du rite de l'Eucharistie, la complexité de cette interdisciplinarité, aboutit inévitablement à un « conflit d'épistémologies »⁵, sinon à un flou épistémologique à deux niveaux méthodologiques : d'une part sur le rapport entre les disciplines théologiques mêmes et d'autre part sur le rapport entre ces disciplines et l'histoire en tant que science. Dans la recherche sur les sources liturgiques, la première démarche est nécessairement historique mais l'objectif, dans la plupart des ouvrages, semble être

certainement, et après s'être bien assuré que les formes nouvelles sortent des formes déjà existantes par un développement en quelque sorte organique ».

¹ A. GANOCZY, « op. cit. », in *Recherches de science religieuse*, 91 (2003), p. 239.

² G. LUKKEN, « L'«autre côté» du rituel humain : reconsidération à partir de la phénoménologie et la sémiotique sur des couches anthropologiques et théologiques dans le rituel chrétien », in *Questions liturgiques*, 83 (2002), 68-69.

³ M. STAUSBERG, « Rituel et religion », in P. GISEL, M. TETAZ (éd.), *Théorie de la religion*, Genève, 2002, p. 106-128.

⁴ Pour la problématique de cette question complexe présentée par M. Stausberg on peut se référer aussi à C. BELL, « The Authority of Ritual Experts », in *Studia liturgica*, 23 (1993), 98-120, tout en sachant que la bibliographie sur ce sujet est assez abondante.

⁵ L'expression est inspirée par P. GIBERT, « La différenciation moderne de la lecture biblique. Le conflit des épistémologies », in *Recherches de science religieuse*, 92 (2004), p. 89-117.

théologique et « pastoral »¹. Le conflit et la contradiction se situent dans le résultat de la recherche issue de disciplines relevant à la fois de la théologie – qui suppose une adhésion à la foi –, et de l’histoire en tant que discipline par laquelle on s’efforce de connaître et de comprendre les origines de la liturgie eucharistique, au niveau historiographique, qui a notamment comme *a priori* la neutralité dans la recherche. L’aporie naît de cette volonté de légitimer scientifiquement la liturgie en tant que science et celle de la définir en même temps comme « action sacrée » et « sacrement de la rencontre avec Dieu »².

Les questions qui se posent et que l’on essayera de présenter dans ce chapitre sont de savoir ce qu’est la « science liturgique », comment elle se situe parmi les autres disciplines théologiques et comment déterminer son recours à des outils méthodologiques provenant de l’histoire ou des autres sciences humaines. Le but est de comprendre comment s’articulent les deux démarches, historique et théologique, dans les études portant sur les origines de la liturgie eucharistique sachant qu’elles varient selon l’appartenance confessionnelle et la référence à la *tradition*, notion clé dans les études sur la liturgie, à l’intérieur de l’ensemble des disciplines qui relèvent de la théologie et qui recourent à l’histoire et à ses méthodes pour comprendre et expliquer la foi, alors que cette même foi « ne repose pas sur des preuves empiriques »³.

¹ Bien que le terme « pastoral » ait une nuance fortement théologique utilisée dans ce contexte, il signifie, dans la tradition chrétienne, l’activité liturgique et d’enseignement des ministres du culte. C’est dans ce sens qu’il sera utilisé ici. Le terme a ses racines dans la Bible, dans l’image du berger et du troupeau. Le terme est souvent appliqué aux dirigeants d’Israël avec la signification de « bergers », ceux qui paissent le troupeau, c’est-à-dire qui dirigent le peuple (Jr 23, 1-2 ; Ez 34, 2-11). Dans le Nouveau Testament l’image est appliquée à Jésus, par exemple en He 13, 20 : « Que le Dieu de la paix qui a fait remonter d’entre les morts, par le sang d’une alliance éternelle le grand pasteur des brebis, notre Seigneur Jésus ... », dont la continuité est assurée, par les apôtres, les prophètes, etc., comme en Ep 4, 11 : « Et les dons qu’il a faits, ce sont des apôtres, des prophètes, des évangélistes, de pasteurs et catéchètes, afin de mettre les saints en état d’accomplir le ministère... ». Voir A. POLLASTRI, « Le bon Pasteur », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, 1990, p. 1921-1923 ; A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, présente la question des ministères dans le christianisme ancien ; L. DELLA TORRE, « Pastorale liturgique », in D. SARTORE, A. M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, Turnhout, 2002, p. 176, montre que « la pastorale liturgique s’est développée en lien surtout avec la science liturgique et les réformes des rites, mais elle a toujours gardé des relations avec les autres disciplines théologiques et pastorales, spécialement avec l’ecclésiologie, la catéchèse et l’homilétique, et elle a tiré profit des résultats de l’exégèse biblique. Elle est un carrefour où convergent les apports des diverses sciences ecclésiastiques et anthropologiques, sciences que les responsables de la liturgie utilisent d’une manière particulière pour faire fonctionner les célébrations et former les assemblées ».

² C’est une observation inspirée par R. TAGLIAFERRI, *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, Rome, 1996, p. 12.

³ J. MOINGT, « Réponses préalables à quelques interpellations », in P. GIBERT, C. THEOBALD (dir.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, 2002, p. 209.

I. LA LITURGIE : ACTE DE FOI ET « SCIENCE »

En français le terme *liturgie* est utilisé pour désigner à la fois la célébration de l'ensemble des rites chrétiens et les études qui s'y rapportent. L'ambiguïté de ce terme vient de ce qu'il ne dissocie pas l'acte liturgique qui implique la foi, du regard critique que l'on peut porter sur lui, donc de l'approche dans laquelle on se situe¹. Le terme allemand *Liturgiewissenschaft* ou *liturgik* est traduit en français par « liturgique »². Les protestants appellent les manuels de liturgie « Traités de liturgique »³. Ce dernier terme, suggère Paul de Clerck, serait peut-être plus approprié en français pour désigner, dans l'ensemble des branches de la théologie, une science qui aurait pour objet d'étude les pratiques rituelles⁴, mais ce serait prendre un adjectif tout aussi controversé, quant à sa signification religieuse, pour qualifier une science. Sur la signification de l'adjectif « liturgique » dans le contexte du Mouvement liturgique, Jean-Yves Hameline remarque :

« Désignant jusque-là l'appartenance d'un élément du culte au cérémonial canonique, il s'opposait simplement à son contraire, le non-liturgique. Par métonymie il pouvait s'étendre jusqu'à désigner des données relatives à la liturgie, comme on disait "études liturgiques", par exemple, mais son emploi dans la langue était borné et peu usuel. Désormais, outre une inflation d'emploi dans la langue des intéressés, ce régime de signification est quelque peu brouillé par un autre dans lequel l'adjectif "liturgique" semble employé pour mesurer une valeur en plus ou en moins, ou même simplement pour rattacher quelque objet à un domaine de valeur. Non seulement on parlera de "sens" ou d'"esprit" liturgiques (et Dom Cabrol n'hésitera pas à évoquer un "tempérament liturgique"), mais on viendra à estimer qu'une réalisation culturelle peut-être considérée comme "plus liturgique" qu'une autre, quand bien même elles feraient partie toutes deux du dispositif canonique en vigueur »⁵.

Le sens du mot « liturgie » varie souvent en fonction du mode d'approche des auteurs, de la langue des publications et de son évolution lexicale⁶.

¹ P. De CLERCK, « L'Eglise en prière : introduction à la liturgie », in E. CARR (éd.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia Liturgica*, Rome, 2002, p. 229-233.

² Cf. B. BÜRKI, « Liturgie », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, 1995, p. 900.

³ Par exemple R. PAQUIER, *Traité de liturgie. Essai sur le fondement et la structure du culte*, Neuchâtel, Paris, 1954. Le terme est repris par A.-M. SELTZ dans la traduction de l'article de H. RENNINGS, « Objectifs et tâches de la Liturgie », in *Concilium*, 42 (1969), p. 107-121.

⁴ P. De CLERCK, « op. cit. », in E. CARR (éd.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia Liturgica*, Rome, 2002, p. 232. Il reprend la même suggestion dans P. De CLERCK, « La liturgie comme lieu théologique », in *Id.* (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Actes du colloque de 40 ans de l'Institut supérieur de Liturgie, 22-24 janvier 1997, Paris, 1999, p. 127.

⁵ J.-Y. HAMELINE, « Les "Origines du culte chrétien" et le mouvement liturgique », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 75-76.

⁶ J.-Y. HAMELINE, « De l'usage de l'adjectif "liturgique" ou les éléments d'une grammaire de l'assentiment culturel », in *La Maison-Dieu*, 222 (2000), p. 79-106.

Lorsqu'il s'agit de définir la liturgie en tant que science, apparaît la difficulté de la délimitation du mode d'approche des textes par les liturgistes qui est en rapport à la fois avec la théologie et l'histoire. Pour cette raison on ne peut proposer une définition précise et unique. On peut dire que son objet d'étude est le culte, entendu comme célébration collective ou communautaire, donc sa pratique comme dimension humaine de l'expérience religieuse, ou, puisqu'il s'agit du christianisme, comme modalité d'expression de la foi des Eglises. Ainsi la liturgie est considérée à la fois comme *acte* de foi et comme *science*¹. En tant qu'acte de foi, elle désigne l'ensemble des actions rituelles et des cérémonies actuelles des Eglises. En tant que science, son objet d'étude porte principalement sur l'approche historique des sources et sur l'interprétation des rites (sacrements) d'un point de vue théologique. On pourrait dire que les évaluations historiques des sources des premiers siècles ont souvent pour but l'approfondissement de la réflexion théologique sur l'explication de la « Tradition authentique »², selon les théologiens et les Eglises auxquelles ils appartiennent.

Les études relatives à la définition de la liturgie et à la manière de l'étudier sont à l'origine d'un foisonnement d'opinions et d'hypothèses selon les écoles théologiques et les confessions chrétiennes, dont il n'est pas facile de réaliser une synthèse, d'autant qu'elles s'inscrivent dans deux traditions de recherche : celle de sciences humaines et celle de sciences théologiques. C'est pourquoi, après une présentation des difficultés d'interprétation du terme *liturgie*, on essaiera d'exposer les principales hypothèses issues du travail de recherche des acteurs du Mouvement liturgique, à partir d'un manuel d'introduction à l'étude de la liturgie, publié sous la direction de A.-G. Martimort, lui-même un des acteurs, *L'Eglise en prière*, qui a connu plusieurs éditions de mise à jour, dont la dernière date de 1983 et porte la mention « édition nouvelle »³.

¹ Un aspect mis en évidence par R. TAGLIAFERRI, *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, Rome, 1996. Voir notamment chapitre I : Modelli di comprensione della scienza liturgica, p. 11-78. S. MAGGIANI, « Epistémologia liturgica. Come studiare l'azione liturgica ? », in E. CARR (éd.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia Liturgica*, Rome, 2002, p.153-186. H.-I. DALMAIS, « Préface » à l'étude de H. PAPROCKI, *Le mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris, 1993, p. I note également : « La liturgie, le mot le dit, est une action - ou mieux encore un acte -, l'acte par excellence dans l'accomplissement duquel une communauté engage et manifeste ses valeurs les plus profondes, ce en quoi elle se dit et se constitue. Cela vaut de manière éminente en christianisme et, dans la diversité de leurs expressions, les Eglises, tant d'Occident que d'Orient, en ont toujours été profondément conscientes ».

² P.-M. GY, « Tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 93-106.

³ A.-G. MARTIMORT (dir.), *L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie, t. 1, Principes de la liturgie, t. 2 L'Eucharistie, t. 3, Les sacrements, t. 4, La liturgie et le temps*, Paris, 1983 (éd. nouvelle). Sur l'historique de la publication de ce manuel, voir P. DE CLERCK, « op. cit. », in E. CARR (éd.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia Liturgica*, Rome, 2002, p. 229-233 ; sur son œuvre liturgique voir R. CABIE, « L'œuvre liturgique de Mgr Aimé-Georges Martimort (1911-2000) », in *La Maison-Dieu*, 223 (2000), p. 93-112. L'Institut Liturgique Pontifical *Sant' Anselmo* a édité plus récemment un manuel de liturgie sous la direction de A. J. CHUPUNGCO (dir.), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, 5 vol., Casale Monferrato, 1998-1999. En anglais on

La préoccupation méthodologique concernant l'étude de la liturgie à partir des origines et son évolution historique apparaît à l'époque du développement des études bibliques et patristiques, période pendant laquelle l'affrontement entre les idées établies dogmatiquement et celles qui émanaient des cercles de savants ont eu comme résultat la crise moderniste. Dans ce contexte, l'importance accordée à la méthode historico-critique et aux facteurs historiques qui ont influencé le développement de rites par rapport à leurs origines, a conduit certains liturgistes à considérer l'histoire de la liturgie comme l'objet principal d'étude de la science liturgique. L'entreprise de publication du grand *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* commencée en 1907 par F. Cabrol et terminée au quinzième tome, sous la direction de Henri-Irénée Marrou, indique bien le contexte de recherche historique dans lequel on situait la liturgie dans cette période mouvementée de l'Eglise catholique.

A. Le terme *liturgie*

Dans un article qui présente un aperçu à la fois historique et théologique de l'évolution de la liturgie des origines jusqu'à aujourd'hui, J. Hermans remarque que généralement les termes utilisés pour désigner les pratiques rituelles reflètent l'idée que l'on se fait de la liturgie et la manière dont on l'étudie :

« Dans l'antiquité on se sert d'expressions qui rendent la mystérieuse dimension salvifique du culte ("sacrements" ou "mystères") ; le moyen âge met l'accent sur la part de l'homme dans la liturgie, comme le montre la préférence dont jouissent les mots "office" ("officia") ou à partir de la scolastique, "culte" ; depuis l'unification de la liturgie selon le Concile de Trente, on emploie davantage les mots "cérémonies" et "rites", soulignant ainsi l'apparence extérieure de la liturgie. Quant au terme "liturgie" lui-même, il est passablement récent. Il date en effet du dix-neuvième siècle, du moins en tant que terme préféré à d'autres. C'est-à-dire qu'après avoir souligné le rôle du clergé dans le culte divin, on désire mettre en évidence la part qui revient au peuple, dont on attend une participation active. Le terme "célébration" (Feier, vierung), sert également à indiquer le caractère communautaire de l'action liturgique »¹.

Le terme *liturgie* provient du grec ancien λειτουργία, de λήιτον (λαος) concernant le peuple et de εργον, œuvre, chose à faire. Le terme pourrait être traduit par service public².

peut voir l'édition révisée de l'ouvrage collectif édité par C. JONES, P. BRADSHAW (éd.), *The Study of Liturgy*, Londres, 2004, (1978¹).

¹ J. HERMANS, « L'étude de la liturgie comme discipline théologique », in *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), p. 337-338.

² A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, Paris, 1950 ; I.-H. DALMAIS, « Liturgie », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. 2, Paris, 1990, p. 1450-1451 ; S. MARSILI, « Liturgie », in D.

Dans la traduction grecque de la Bible, la Septante, le mot λειτουργία définit le service religieux rendu à Dieu par les lévites dans le Temple de Jérusalem¹. Dès cette époque, c'était un terme technique qui désignait le culte public et officiel conforme aux lois cultuelles lévétiques, distinct du culte privé pour lequel les traducteurs de la Septante ont utilisé les mots λατρεία ou δουλεία. Dans les textes du Nouveau Testament, λειτουργία apparaît rarement dans le sens du culte au Temple (Ac 13, 2) parce que à cette époque, le mot était encore lié au service religieux pratiqué par le sacerdoce lévitique dont les écrits du Nouveau Testament ne se préoccupent pas. Cependant le terme se trouve dans le Nouveau Testament au sens de service public, avec une insistance sur la fonction religieuse : service caritatif (la collecte, λειτουργίας, pour les plus démunis en 2 Co 9, 12), service missionnaire (les anges ou les apôtres envoyés exercent une liturgie, λειτουργοὺς en He 1, 7 ; Ph 2, 17). Dans la littérature canonico-liturgique le terme λειτουργία apparaît par exemple au chapitre 14 de la *Didachè* où il se réfère à la célébration du rite de l'Eucharistie.

Le mot n'a pas eu le même développement en Orient et en Occident. Dans la tradition byzantine de langue grecque, le mot λειτουργία indique soit le culte chrétien en général, soit la célébration eucharistique en particulier. Dans la tradition latine, bien que de nombreux termes bibliques soient passés directement du texte grec dans la traduction latine par simple translittération, tel ne sera pas le cas pour le mot *liturgie*. Dès l'origine λειτουργία a été traduit en latin par *officium*, *ministerium*, *munus*, la célébration eucharistique étant désignée par *messe* ou *office*. En Occident *liturgie* commence à être employé après la réforme protestante, lorsqu'on a cherché une appellation neutre, permettant d'éviter l'utilisation de deux désignations confessionnelles distinctes : « messe » dans le catholicisme et « cène » dans le protestantisme. A partir du XVII^e siècle et plus spécialement du XVIII^e siècle, le terme *liturgie* reçoit une signification globale de culte chez les catholiques, les anglicans et plus progressivement dans le protestantisme. Ainsi la portée de ce terme, en la référant à son étymologie, permet de souligner une dimension de service public, de culte rendu à Dieu dans la pratique religieuse des croyants².

SARTORE, A. M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. 1, Tournhout, 1992, p. 629-640.

¹ Dans le sens du culte on rencontre le terme, par exemple, dans LXX : Ex 28-39 ; Nb 4, 8.18 ; 2 Ch 31, 2 ; Ez 40-46.

² B. BURKI, « Liturgie » et « Culte », in P. GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Genève, 1995, p. 284 et p. 900-901 ; C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, 1991 ; P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 177-184, ouvrage dans lequel l'auteur expose la problématique de la liturgie à l'époque patristique mais s'intéresse essentiellement à la liturgie médiévale.

Victor Saxer, dans le premier volume de l'*Histoire du christianisme*, privilégie deux termes pour présenter, au chapitre IV, les sources et les pratiques rituelles chrétiennes : *culte* qui désigne « l'ensemble des actes, publics ou privés par lesquels l'homme honore Dieu, ses saints, leurs reliques » ; et *liturgie* qui « est restreint au culte public, entendu comme expression de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, rendu à Dieu par l'Eglise, son peuple choisi, au moyen de signes sensibles et par l'intermédiaire de ministres institués à cet effet », sans faire référence à la liturgie en tant que science¹. Son choix de définition s'appuie sur le manuel d'introduction à l'étude de la liturgie de A.-G. Martimort, dont l'objectif était d'offrir aux étudiants en liturgie, aux prêtres et aux chercheurs les éléments nécessaires à la compréhension des livres liturgiques comme à celle des deux grands ensembles liturgiques, la tradition latine et « les familles liturgiques orientales »², après la réforme liturgique de Vatican II. La discipline principale à laquelle fait référence A.-G. Martimort dans la présentation du propos de l'ouvrage est l'histoire, mais le point sur les recherches historiques est fait dans une perspective pastorale, propre aux acteurs du Mouvement liturgique.

B. Essais et difficultés de définition

Dans l'introduction à cet ouvrage A.-G. Martimort soulève la difficulté de définition de la liturgie en tant que science :

« Depuis le début du mouvement liturgique (1909) jusqu'au II^e Concile du Vatican, la plupart des auteurs se sont efforcés de donner de la liturgie une définition qui en résumerait brièvement la nature et les caractères essentiels. Tâche d'autant plus difficile que la liturgie est une réalité vivante, riche et une à la fois : on ne la comprend qu'en y prenant part, elle se laisse malaisément enserrer dans des concepts : c'est pourquoi aucune des définitions proposées n'a paru satisfaisante »³.

Il s'appuie sur une encyclique sur la liturgie de Pie XII, *Mediator Dei*, promulguée le 20 novembre 1947, qui donne la conception théologique de la liturgie à l'encontre d'une conception qui serait trop historicisante :

¹ V. SAXER, « Culte et liturgie », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, p. 437.

² I.H. DALMAIS, « Les familles liturgiques orientales », in A.-G. MARTIMORT (dir.), *op. cit.*, Paris, 1983 (éd. nouvelle), p. 40-56 ; E. CARR, « La famille liturgique en Orient », in A. J. CHUPUNGCO (dir.), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, vol. I, *Introduzione alla liturgia*, Casale Monferrato, 1998, p. 26-47.

³ A.-G. MARTIMORT (dir.), *op. cit.*, Paris, 1983 (éd. nouvelle), p. 23.

« C'est avoir une notion tout à fait inexacte de la sainte liturgie que de la regarder comme une partie purement extérieure et sensible du culte divin, ou comme une cérémonie décorative ; ce n'est pas une moindre erreur de la considérer simplement comme l'ensemble des lois et des préceptes par lesquels la hiérarchie ecclésiastique ordonne l'exécution régulière des rites sacrés »¹.

A.-G. Martimort poursuit sa présentation en soulignant l'importance des documents officiels émanant de l'autorité ecclésiastique pour l'explication de la liturgie comme pour sa définition. Lui-même considère la liturgie comme une science théologique à la lumière de ces documents et souligne notamment que pour comprendre son objet d'étude et pouvoir l'étudier il faut être pratiquant pour l'interpréter de l'intérieur. Il ajoute :

« Comme toutes les sciences sacrée elle [la liturgie] suppose au préalable la foi, qui seule permet de percevoir les réalités surnaturelles, contenues sous les signes et, plus généralement, de comprendre le langage tout entier de la liturgie fondé sur la Révélation. Il ne suffit même pas de la foi : la liturgie étant une action, comme on vient de le voir, n'est intelligible qu'à ceux qui y participe effectivement... Avant d'être objet d'étude, elle est vie, au point qu'une science liturgique qui ne se fonderait pas sur cette vie n'atteindrait pas son objet : elle pourrait certes analyser des particularités extérieures avec plus ou moins d'exactitude, mais n'en percevrait pas le sens véritable (...).

En revanche [continue-t-il à la même page] l'intelligence de la liturgie vécue dans la foi doit être développé par les ressources des disciplines scientifiques, celle de l'histoire d'abord, celle de la théologie ensuite [parce que] on ne pourrait négliger l'éclairage que peuvent fournir dans une certaine mesure les sciences de l'homme »².

Donc la liturgie est une science théologique fondée sur la Révélation. Néanmoins dans la recherche les théologiens peuvent et doivent – l'auteur utilise l'impératif « doit » – faire appel aux éléments d'éclairage que fournissent les sciences humaines, premièrement l'histoire, dans l'analyse de textes concernant les rituels, mais c'est au service de la foi qu'elles doivent se soumettre. Le travail du théologien, qui est en même temps membre de l'Eglise, doit être le discours raisonné de la foi parce qu'il remplit le rôle de scientifique au sein de la communauté croyante. Il admet que « les textes liturgiques doivent être soumis à l'analyse littéraire, telle que la pratique les Universités à l'égard des chefs-d'œuvre littéraires et philosophiques » et souligne l'apport de l'archéologie, mais ce travail doit être vérifié par la théologie (p. 31). Il termine d'ailleurs son introduction en soulignant l'importance de l'apport des sciences humaines à l'étude de la liturgie le subordonnant clairement aux intérêts théologiques :

¹ Ce paragraphe est cité selon la traduction de A.-G. MARTIMORT (dir.), *op. cit.*, Paris, 1983 (éd. nouvelle), p. 24 mais le texte de l'encyclique *Mediator Dei* disponible en intégralité sur le site du Vatican, en anglais et italien : www.vatican.va.

² A.-G. MARTIMORT (dir.), *op. cit.*, Paris, 1983 (éd. nouvelle), p. 29.

« Tant l'étude théologique de la liturgie que sa mise en œuvre au plan pastoral tirent profit des résultats acquis avec certitude par les sciences qui se sont fondées à notre époque pour l'étude de l'homme : anthropologie, psychologie religieuse, linguistique, histoire comparée des religions » (p. 32).

La science liturgique reste une science théologique dans l'approche de A.-G. Martimort, avec lequel J. Hermans est entièrement d'accord, car c'est une science qui étudie une « réalité plus vaste » que la langue et les rites extérieures dans lesquels l'acte liturgique se manifeste. Cette réalité est « l'exercice du sacerdoce suprême du Christ dans l'Eglise pour la gloire de Dieu et la sanctification de l'homme »¹. C'est une affirmation qui se conforme à la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, le texte de référence de tous les liturgistes catholiques. Ils s'y réfèrent systématiquement car il représente un document important de la réforme catholique moderne réalisée à la suite du Concile Vatican II, selon trois axes principaux : la liturgie est restaurée comme *action sacrée* (les *actiones liturgicae* y sont reliées à l'action du Christ et à l'action de l'Eglise) ; la liturgie *participée activement* par les assemblées de baptisés ; le *redéploiement de la fonction "didascalique"* des réunions liturgiques et l'intérêt accordé aux éléments catéchétiques et doctrinaux, qui justifiera l'emploi des langues vivantes². Dans sa vision théologique de la liturgie « la *Constitution sur la liturgie* magnifie, en une articulation conceptuelle savamment équilibrée, le caractère "hiérarchique et communautaire" de l'action liturgique »³. En effet, aux paragraphes 2 et 7 *Sacrosanctum Concilium* donne l'explication de ce qu'est la liturgie et la réalité qu'elle exprime ou doit exprimer pour les croyants :

« § 2 La liturgie par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, "s'exerce l'œuvre de notre rédemption", contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Eglise. § 7 La liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par signes sensibles, est réalisée d'une manière propre à chacun d'eux, et dans lequel le culte public intégral est exercé par le corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres »⁴.

Cette Constitution sur la liturgie peut être considérée comme étant le fruit du travail de recherche des protagonistes du Mouvement liturgique, particulièrement L. Beauduin et B.

¹ J. HERMANS, « op. cit. », in *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), p. 357.

² Cf. J.-Y. HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris, 1997, p. 36-37.

³ D. HAMELINE, « Prescrire ce qu'il faut faire aujourd'hui », in *La Maison-Dieu*, 222 (2000), p. 121.

⁴ *Constitution sur la sainte liturgie*, « *Sacrosanctum Concilium* », in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, 1967, § 2, p. 149 ; § 7, p. 154. Pour l'anniversaire des 40 ans de sa

Botte dans l'aire francophone. B. Botte, dans ses témoignages sur la naissance de ce mouvement, montre ce que signifiaient alors la liturgie et son étude :

« Il faut bien préciser ce que signifie le terme de liturgie dans l'enseignement. Quand on étudie la messe ou les sacrements, on peut le faire sous trois aspects différents. On peut faire une synthèse des vérités que l'Eglise nous propose à leur sujet. On peut aussi décrire minutieusement les rites prescrits par l'Eglise. On peut enfin étudier les prières liturgiques que la tradition nous a léguées. Le premier aspect faisait l'objet de la théologie dogmatique. Le second relevait du cours de liturgie. Le troisième était complètement négligé. Liturgie signifiait donc "rubriques". C'est une confusion qui a survécu longtemps dans certains esprits.

[Il ajoute malicieusement :] Ainsi en 1921 ou 1922, j'ai entendu le Chanoine A. De Meyer, professeur à l'Université de Louvain, déclarer à son cours d'histoire qu'il fallait laisser au peuple ses dévotions populaires, qu'il ne s'intéresserait jamais aux rubriques du missel. Je ne sais plus ce qui avait provoqué cette sentence définitive contre, probablement la seule présence de quelques bénédictins dans l'auditoire. Mais cela donne une idée exacte de ce qu'évoquait le mot liturgie dans l'esprit d'un professeur d'université »¹.

Les noms qui ont le plus marqué le Mouvement liturgique sont en France, Prosper Guéranger considéré comme le principal initiateur au XIX^e siècle et qui va marquer le rapport à la liturgie par l'usage du concept de « science liturgique », et les membres de deux institutions fondées après la Seconde Guerre mondiale : le Centre de pastorale liturgique, dont un des directeurs a été A.-G. Martimort, et l'Institut supérieur de liturgie. Selon le témoignage de B. Botte un des « pères fondateurs » de ce mouvement en Belgique à côté de L. Beauduin, « en France il n'y eut pas de mouvement organisé avant la Seconde Guerre mondiale. La France restait à ce point de vue dépendante de la Belgique ». Il souligne cependant que « en France, l'abbaye de Solesmes a toujours été un centre d'études liturgiques, mais elle s'était spécialisée dans le chant grégorien et la paléographie musicale »². Pour P. de Clerck, en Allemagne « le haut lieu du Mouvement liturgique sera l'abbaye de Maria Laach. Ses moines mèneront des études historiques, ils assureront la base scientifique du mouvement »³.

Dans le même ouvrage, B. Botte note : « Le grain semé (...) avait germé en d'autres pays que la Belgique. Je ne parle pas de la Hollande qui avait été touchée dès le début par les

promulgation, le numéro 238 (2004) de *La Maison-Dieu* lui consacre dix articles d'évaluation de la réception de cette Constitution.

¹ B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*, Paris, 1973, p. 14-15. Cependant le liturgiste I.-H. DALMAIS, « La liturgie célébration du mystère du salut », in A.-G. MARTIMORT (éd.), *L'Eglise en prière, vol. 1, Principes de la liturgie*, Paris, 1983, p. 267, pense que « la liturgie est de l'ordre du "faire" (εργον), non de celui du "connaître" (λογος). La connaissance logique ne peut avoir sur elle qu'une faible prise : c'est dans le processus même de sa réalisation que l'acte liturgique trouve son intelligibilité, et cette réalisation s'opère tout entière sur le plan des réalités sensibles, non par ce qu'elles sont, mais par ce qu'elles portent de résonances susceptibles d'éveiller à l'esprit l'accueil de réalités d'un autre ordre ».

² B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 44 et 72.

³ P. DE CLERCK, « La belle nouveauté de la tradition », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 204.

Semaines d'étude flamandes. Le premier pays où le mouvement liturgique s'implanta fut l'Italie. Dès 1914, avant la guerre, l'abbaye bénédictine de Finalpia commença la publication de la *Rivista liturgica* » (p. 41)¹.

L'activité scientifique des acteurs de ce mouvement est fortement liée à leur appartenance confessionnelle et à leur engagement dans la vie monastique. Pourtant, leurs positions, souvent divergentes, sur la nature des solutions pratiques à concevoir pour définir une « science liturgique », sur la manière d'intégrer à leurs recherches les données nouvelles de la connaissance historique et théologique par rapport aux décisions de l'autorité ecclésiastique, ont contribué, paradoxalement, à la fois au renouvellement de l'approche historique de l'ensemble des sources et des livres liturgiques concernant la tradition latine et la tradition byzantine – cette dernière plus diversifiée que la première –, et au développement de la recherche sur les origines et l'évolution de la liturgie, comme à la réforme liturgique du Concile Vatican II².

En effet, dans le champ de son action, le Mouvement liturgique mène simultanément une activité de connaissance scientifique par la recherche historique de ses animateurs sur le corpus de textes liturgiques, une activité de mise en pratique de cette connaissance par l'enseignement de la liturgie auquel s'ajoute une intense activité littéraire et éditoriale, et une

¹ M. PAIANO, *Liturgia et società nel novecento. Percorsi del movimento liturgico di fonte ai processi di secolarizzazione*, Rome, 2000, p. 87-88 : « Il programma iniziale dei promotori del “risveglio liturgico” in Italia aveva gli stessi obiettivi di quello belga : rafforzare le difese del cristianesimo contro gli attacchi della società contemporanea (tra cui quello del “paganesimo rinascendo”) ; porre rimedio a “i mali qui affliggono la società odierna” - “l'individualismo, l'abbandono della preghiera, la deviazione della pietà ; lo spirito laico, la mancanza di sottomissione all'autorità” ; favorire l'elevazione spirituale del popolo attraverso una preghiera adeguata alle sue capacità ; rinsaldare l'unità interna del corpo cattolico nella stretta subordinazione del laicato alla gerarchia. Su questi obiettivi si soffermava il benedettino Emanuele Caronti, primo direttore della “Rivista liturgica” fondata nel 1914 dai monasteri di Praglia e Finalpia, in una nota al testo di Beauduin *La piété de l'Eglise*, in cui assumeva le tesi dell'autore sull'efficacia della liturgia per il loro conseguimento ». Selon l'auteur, en Italie le Mouvement liturgique s'est développé dans les monastères bénédictins de Praglia, Finalpia et Parma, étant conditionné entre les deux guerres par les relations entre l'Eglise italienne et le fascisme. Cependant, la *Rivista liturgica* développera une recherche dont l'objectif principal était le même que celui des moines bénédictins belges sur le rapport entre la liturgie et la société moderne. Voir aussi J. EVENOU, « L'enseignement de la liturgie en Italie », in *La Maison-Dieu*, 172 (1987), p. 117-126.

² Pour une première approche de l'histoire et de la théologie du Mouvement liturgique on peut se référer à la récente synthèse de P. DE CLERCK, « op. cit. », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 195-250. D'un point de vue chronologique on peut se référer à O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique : esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, 1945 ; E. BERNAREGGI, *Il movimento liturgico da Pio X alla “Mediator Dei”*, Milan, 1961 ; B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973 ; J.-Y. HAMELINE, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 51-96. Pour la problématique actuelle de l'influence du Mouvement liturgique sur la recherche en liturgie voir P. PRETOT, « Pour un nouveau paradigme des études liturgiques », in R. REYMOND, J.-M. SORDET (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthode, perspectives d'avenir*, Paris, 1993, p. 369-378 ; C. BRESSOLETTE, « Les 40 ans de l'Institut supérieur de liturgie : 1956-1996 », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, 1999, p. 7-41 ; l'étude de l'historienne italienne M. PAIANO, *op. cit.*, Rome, 2000, dont la perspective est de présenter le Mouvement liturgique dans son rapport à la société dans le cadre plus large de l'évolution des rapports entre l'Eglise catholique et les sociétés occidentales aux prises avec le processus de sécularisation au XX^e siècle.

activité que l'on pourrait qualifier de « pastorale » qui finalement a conduit à la réforme liturgique du Concile Vatican II, concernant la participation des fidèles aux célébrations liturgiques. Pour comprendre ce cheminement et la naissance d'une « science de la liturgie » il convient de présenter succinctement les méthodes et les problèmes mis en chantier par les acteurs de ce mouvement.

II. LE MOUVEMENT LITURGIQUE ET LA SCIENCE LITURGIQUE

Bernard Botte situe la naissance de ce mouvement au début du XX^e siècle : « Les historiens du mouvement liturgique sont unanimes à placer sa date de naissance au Congrès de Malines de 1909, au jour où dom Lambert Beauduin présenta son rapport sur la participation des fidèles au culte chrétien »¹. O. Rousseau, au contraire, la situe au XIX^e siècle, comme l'indique le titre de son ouvrage *Histoire du mouvement liturgique : esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*². Aidan Nichols fait remonter les origines du Mouvement liturgique au XVIII^e siècle, au siècle des Lumières, considérant que la datation de B. Botte tient compte de ce qu'il appelle sa « phase politique » : « Botte accordait à la révision de la forme extérieure de la liturgie une très grande importance, et pour lui l'époque cruciale du Mouvement liturgique était donc ce que nous pourrions appeler sa "phase politique", lorsque dès 1945 il devient une force politique sur la scène de l'Eglise mondiale »³.

Dans l'optique de A. Nichols on pourrait même aller plus loin et situer ses racines à l'époque de la Réforme, période de bouleversements pour la théologie et la liturgie catholique qui se voit contestée par les protestants et discutée par les humanistes dans son rapport au passé et à l'histoire. Considérée jusque alors comme un héritage intouchable et un signe de la

¹ B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 18. La même date est retenue aussi dans une rétrospective sur la réforme liturgique postconciliaire par B. NEUNHEUSER, « Die nachkonziliäre Liturgiereform », in *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 19 (1978).

² O. ROUSSEAU, *op. cit.*, Paris, 1945.

³ A. NICHOLS, *Regard sur la liturgie et la modernité*, Genève, 1998 (trad. par G. CATALA avec la collab. de E. LIPPER de l'original *Looking at the Liturgy*, San Francisco, 1996), p. 21-24. L'auteur s'inspire de W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgische Bewegung, vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Regensbourg, 1940, à qui il reproche cependant de décrire le Mouvement liturgique comme une tentative de recouvrer l'essence et la signification de la liturgie, telles que l'Antiquité chrétienne les aurait conçues (p. 25).

perfection de l'histoire chrétienne, on commence à admettre que la liturgie peut et doit être purifiée par un processus de réforme qui a abouti au Concile de Trente. C'est ce changement qui a permis à la liturgie de devenir une des voix de la hiérarchie de l'Eglise catholique et surtout l'expression de son autorité. Mais, à travers ce changement, « la liturgie devient extérieure aux développements culturels et en quelque sorte aliénée au monde ». A long terme, la conséquence a été la « sécularisation-désacralisation » et la séparation du monde en « monde religieux, sacré, ou chrétien, et le monde profane ou séculier »¹.

L'étude de A. Nichols s'inscrit dans le débat actuel portant sur l'opportunité d'une « réforme de la réforme liturgique »² issue du Concile Vatican II, débat ouvert par Joseph Ratzinger, l'actuel pape Benoît XVI, dans un livre intitulé *L'esprit de la liturgie*, où il propose de « donner naissance à un nouveau "Mouvement liturgique", ou aider à retrouver une manière digne de célébrer la liturgie, tant dans sa forme extérieure que dans les dispositions intérieures qu'elle appelle »³. Dès la fin du Concile les réactions négatives à la réforme liturgique, notamment contre le *Missel romain* de Paul VI accusé d'infiltrations protestantes et plus généralement contre les orientations du Concile, se sont manifestées dans le camp des « traditionalistes » réunis autour de Marcel Lefebvre. Il a critiqué tout particulièrement l'abandon du *Missel romain* de Pie V et la messe en latin, des critiques qu'il a étayé surtout par la référence à la tradition mais à celle qui va du Concile de Trente (1545-1563) au Concile

¹ H. SCHMIDT, « Liturgie et société moderne : analyse de la situation actuelle », in *Concilium*, 62 (1971), p. 17 et 25. Dans l'introduction de son article, soulignant l'importance de la liturgie dans l'évolution de la culture occidentale, l'auteur résume comme suit les étapes qui ont conduit à cette division du monde : « La culture occidentale est marquée par un *modèle* qui demeure à travers les siècles en dépit de glissements et de variations multiples. Selon ce modèle, l'existence humaine se scinde en deux secteurs, dont l'un serait spécifiquement religieux, spirituel et *sacral* et dont l'autre serait tout aussi spécifiquement a-religieux, profane, *temporel*. Après la paix de Constantin, le premier secteur devient chrétien. Au Moyen Age, le secteur religieux devait dominer, régir et déterminer le temporel avec une telle suprématie que la culture occidentale en prit une coloration typiquement chrétienne avec, comme effet induit, une certaine sous-estimation du terrestre (...). Avec la Renaissance et l'Humanisme, la culture devient a-religieuse, ce qui n'est pas *per se* synonyme de anti-religieuse. Cette culture fut bientôt dominée par le Baroque tonitruant et triomphant, la dernière grande culture chrétienne de l'Occident. Lorsqu'elle se tut faute de souffle, l'Eglise du Siècle des Lumières se trouva brusquement confrontée avec la vitalité du secteur profane dont la culture était à présent démocratique, positiviste et scientifique, en un mot, a-chrétienne bien que non anti-chrétienne par elle-même », p. 15-16.

² A. NICHOLS, *op. cit.*, Genève, 1998, p. 12.

³ J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Genève, 2001, p.10. Il reprend le titre de l'étude de R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, publiée en 1918 et traduite en français en 1929. Voir à ce sujet P.-M. GY, « *L'Esprit de la liturgie* du cardinal Ratzinger est-il fidèle au Concile ou en réaction contre ? », in *La Maison-Dieu*, 229 (2002), p. 171-178. Pour lui ce livre « oblige à s'interroger sur la cohérence du cardinal Ratzinger avec la constitution conciliaire sur la liturgie. Spirituellement, l'auteur est antérieur à Vatican II, fidèle à la piété de son enfance chrétienne et de son ordination sacerdotale, mais insuffisamment attentif d'une part aux règles en vigueur – ne devrait-il pas, lorsqu'il écrit à ce sujet, donner l'exemple de l'attention et de la fidélité ? – et d'autre part aux valeurs liturgiques affirmées par le Concile », p. 176. Voir aussi K. GAMBER, *La réforme liturgique en question*, Le Barroux, 1992.

Vatican I (1869-1870)¹. Son discours n'est pas innovant mais répétitif et s'inscrit dans la conviction d'être resté fidèle à la « vraie » tradition de l'Eglise². Au-delà de ces interrogations ecclésiales sur la légitimité et la mise en oeuvre de la réforme conciliaire du *Missel*, on pourrait distinguer trois étapes du développement du Mouvement liturgique dans l'aire francophone européenne et catholique, liées notamment à deux noms, P. Guéranger et L. Beauduin, et à une institution dont le mouvement s'est doté, le Centre de pastorale liturgique, auxquelles il faut ajouter l'appui de travaux de recherche germanophones et anglophones suivant la même mouvance, tout en notant que son histoire est plus complexe et ne se réduit pas à ces seuls aspects. On a choisi de présenter ces trois étapes du Mouvement liturgique catholique en raison de l'influence exercée sur la réforme liturgique du Concile Vatican II et de l'impacte interconfessionnel qu'il a eu dans la recherche historique et théologique sur la liturgie et la tradition³. La contribution des acteurs du Mouvement liturgique à la réforme

¹ A.-G. MARTIMORT, « La réforme liturgique incomprise », in *La Maison-Dieu*, 192 (1992), p. 79-119. Le numéro 202 (1995) de *La Maison-Dieu* est consacré à l'état et à la fonction des livres liturgiques, à leur traduction en langue vernaculaire, aux éditions des livres liturgiques. J.-L. ANGUE présente « Les livres liturgiques francophones après la réforme de Vatican II », p. 93-116. La révision du *Missel romain* dit de Paul VI, en 1969-1970 est un des résultats les plus significatifs des travaux de renouvellement liturgique du Concile Vatican II notamment parce qu'il concerne le rite de l'Eucharistie.

² Voir R. REMOND, « L'intégrisme catholique. Portrait intellectuel », in *La tradition dans l'Eglise. Vrais et faux visages*, Paris, 1989, p. 17-27. Pour A. NOCENT, *La Messe avant et après saint Pie V*, Paris, 1977, p. 89 : « Le missel actuel (1970) [Le Missel Romain] s'inscrit dans la plus ancienne tradition. C'est vraiment la messe de toujours tout en étant la messe de notre temps, exactement comme la messe de 1570 était la messe de toujours et la messe de son temps. Il est même assez étonnant de constater que la messe d'aujourd'hui, bien que voulant être adaptée à son temps, remonte souvent à l'antiquité, passant au-dessus de la messe du missel de 1570, pour rejoindre des usages plus purs et moins contaminés par les additions parfois disparates de siècles ».

³ La réforme liturgique issue du Vatican II a pu inspirer d'autres confessions chrétiennes. B. BÜKRI, « La vie liturgique des Eglises protestantes d'Europe Occidentale au 20^e siècle », in C. BRAGA, A. PISTOIA (éd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Rome, 2004, p. 39, note à ce sujet : « Il est aussi surprenant qu'indéniable qu'à partir du Concile Vatican II la Réforme liturgique de l'Eglise catholique a non seulement interpellé mais carrément inspiré fidèles et ministres dirigeants d'un grand nombre d'Eglises de la Réforme (...). Plusieurs observateurs non catholiques au Concile étaient d'ailleurs déjà impliqués dans les questions liturgiques de leur propre Eglise. Jusqu'au fidèles dans les paroisses des Eglises de la Réforme, on a pris acte des débats conciliaires sur l'admission de la langue populaire dans le culte catholique. Le mot d'ordre de la participation active des fidèles à la liturgie prenait à son compte une revendication et un objectif fondamental de la Réforme protestante ». B. BOBRINSKOY, « Introduction générale aux mouvements liturgiques dans le monde orthodoxe, principaux courants », in C. BRAGA, A. PISTOIA (éd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Rome, 2004, p.14, rend hommage aux animateurs du mouvement liturgique catholique : « Il est difficile, et il serait injuste, de parler des mouvements liturgiques orthodoxes contemporains et donc du renouveau de la conscience liturgique, sacramentaire, ecclésiale, sans mentionner avec gratitude les étapes du renouveau liturgique dans le catholicisme, soit autour de Dom Guéranger et de Solesmes, soit autour de Dom Casel et de Maria Laach et de Beuron, soit du Centre de Pastorale Liturgique en France et en Belgique autour de Dom Lambert Beauduin, de Dom Bernard Botte, du P. Louis Bouyer et de tant d'autres qui anticipèrent et préparèrent la réforme liturgique du Vatican II, et en particulier la redécouverte de la centralité du Mystère pascal ». B. Bobrinskoy poursuit en rappelant l'apport du mouvement liturgique anglican citant notamment Gregory Dix - dont on connaît l'apport à la recherche sur la liturgie à partir de son livre *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945¹ - et le monastère bénédictin anglican de Nashdom. S'interrogeant sur la notion de « mouvement liturgique dans l'Orthodoxie » il pense « qu'il s'agit moins de mouvements liturgiques dans l'Orthodoxie que de l'Orthodoxie elle-même en mouvement, c'est-à-dire vivante et à l'écoute des motions de l'Esprit » (p. 16). Sur les mouvements liturgiques anglicans voir D. R. HOLETON, « Les mouvements liturgiques

liturgique catholique pourrait être résumée selon deux directions : la recherche spécialisée dans le domaine de l'histoire de la liturgie, son élargissement à l'ensemble des traditions chrétiennes depuis les origines et dans l'ensemble des Eglise d'Orient et d'Occident ; le culte public étant considéré comme l'âme de la société chrétienne, ils affichent la volonté de populariser une compréhension des textes de la liturgie et des livres liturgiques¹.

A. Prosper Guéranger (1805-1875)

La première étape du Mouvement liturgique se situe en France. Ses racines remontent au XIX^e siècle, à l'initiative de restauration de la vie bénédictine du monastère de Solesmes par Prosper Guéranger. Ses idées sur la tradition et la liturgie en tant que culte public et fondement de la société, exposées dans les trois volumes de *Institutions liturgiques* parues entre 1840 et 1851, ont pris forme dans le contexte des bouleversements provoqués par la Révolution française et s'inscrivent dans une stratégie de restauration dans la ligne des écrits et de l'action de Félicité de Lamennais :

« L'abbé Guéranger partage avec un certain nombre de ses contemporains, et en tout premier lieu avec ceux que les écrits et l'action de Félicité de Lamennais ont rassemblés et convaincus, le projet de rétablir, en un moment qu'ils ont conscience de vivre comme un renversement historique, un nouvel essor du "principe catholique" à la racine d'un "nouvel ordre social chrétien". (...) Cette vision d'une "civilisation chrétienne", partagée à divers titre par bien des auteurs de l'époque, dépasse la simple affirmation du "rôle civilisateur" du christianisme développé par Chateaubriand, dans une perspective ouvertement apologétique... »².

Cette articulation de la liturgie avec une société chrétienne comme elle l'était avant la Révolution³ et qui, au début de XX^e siècle, était en plein processus de sécularisation, a eu une

dans l'anglicanisme », in C. BRAGA, A. PISTOIA (éd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Rome, 2004, p.59-84.

¹ C'est une des exhortations de la *Constitution sur la sainte liturgie*, « *Sacrosanctum Concilium* », in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, 1967, § 4, p. 150-151 : « Obéissant fidèlement à la tradition, le saint Concile déclare que la sainte Mère l'Eglise considère comme égaux en droit et en dignité tous les rites légitimement reconnus, et qu'elle veut, à l'avenir, les conserver et les favoriser de toutes manières ».

² J.-Y. HAMELINE, « Liturgie, Eglise, Société. A la naissance du Mouvement liturgique : Les considérations sur la liturgie catholique de l'abbé Prosper Guéranger (Mémorial catholique, 1830) », in *La Maison-Dieu*, 208 (1996), p. 7-46, p. 8 pour cette citation. F. de Lamennais a lutté contre les compromissions du clergé avec le pouvoir temporel et prôné un idéal chrétien plus pur, plus conforme aux Evangiles. A ce sujet voir aussi L. LE GOUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, Paris, 1966 ; Y. TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France XIX^e – XX^e siècles*, Paris, 1988, chap. I : *Le paradigme mennaisien*, p. 24-38.

³ Voir comme elle l'était au Moyen Age. L. BOUYER, *La vie de la liturgie. Une critique constructive du Mouvement liturgique*, Paris, 1956, p. 27, écrivait à propos des références du P. Guéranger aux traditions :

grande influence sur l'action, à la fois scientifique et pastorale des acteurs du Mouvement liturgique, aspect que souligne Maria Paiano :

« Le radici del movimento liturgico affondano in quella cultura intransigente che, definitasi tra la Rivoluzione francese e la Restaurazione, era divenuta largamente egemone già nella seconda metà dell'Ottocento. Tale cultura si caratterizzava per un'analisi di tutta l'età moderna – dal l'umanesimo alla Rivoluzione francese, passando per le tappe intermedie della riforma protestante et del razionalismo illuminista – come un processo di rovinoso decadimento dello spirito christiano, sempre più respinto ai margini della vita politica et sociale da un'umanità che, cedendo al l'orgoglio, aveva preteso di dare un fondamento autonomo a tutte le dimensioni della propria esistenza, prescindendo dal necessario riferimento alla religione e in particolare agli insegnamenti della chiesa cattolica. (...) All'inizio degli anni Trenta, un sacerdote francese, Prosper Guéranger, vicino agli ambienti mennaisiani che, almeno sino ad allora, erano stati tra i primi e più attivi promotori di questa cultura, concepì il disegno di restaurare la vita benedettina nell'ex priotato francese di Solesmes. A tale disegno, compiutamente realizzato nel 1837 con l'approvazione delle costituzioni della comunità monastica da lui fondata et diretta, Guéranger attribuiva un significato ultramontano e controrivoluzionario, e più in generale aderente alle categorie dell'intransigentismo, che aveva uno dei suoi punti qualificanti nella riaffermazione della centralità della liturgia romana nella pietà cattolica »¹.

Sa recherche a comme objet d'étude le développement du Mouvement liturgique dans la première moitié du XX^e siècle jusqu'au Concile Vatican II. M. Paiano montre que l'objectif principal était le renouvellement de la liturgie en tant qu'acte de foi, inscrit dans la dimension historique, théologique et pastorale dans le rapport de l'Eglise à la société, comme une offensive au processus de sécularisation. Initié par Prosper Guéranger, le Mouvement liturgique a donc à son origine des connotations proprement ultramontaines et « contre-révolutionnaires » en proclamant la centralité de la liturgie romaine dans la piété catholique. Dans ce projet de restauration, la liturgie constituait un instrument privilégié pour attirer les non-croyants, consolider la foi des chrétiens et pour protester publiquement contre les fondements non religieux de la société. L'auteur explique aussi comment cette volonté de renouvellement s'est manifestée notamment par les liens de ce mouvement avec l'Action catholique ou avec les mouvements de jeunesse comme la Jeunesse ouvrière chrétienne

« Dom Guéranger, pour revenir à la liturgie authentique, croyait devoir revenir au moyen âge. Lui et ses premiers disciples acceptaient comme hors de question le principe admis par la plupart de leur contemporains que le moyen âge avait été l'ère chrétienne par excellence ». A la page 36, l'auteur oppose cette perspective de P. Guéranger à celle de O. Casel : « C'est une chose qu'isoler une période de l'histoire de l'Eglise où la théologie, art chrétien et la vie quotidienne de l'Eglise rendaient clairement et pleinement témoignage à la nature essentielle du christianisme, et c'est tout à fait autre chose que d'essayer de remodeler les aspects extérieurs de l'Eglise d'aujourd'hui, conformément aux aspects extérieurs de cette même période (...). Nous n'en devons pas moins donner raison à dom Casel quand il dit qu'il nous faut regarder comment à l'époque patristique s'est incarnée la tradition de l'Eglise, si nous voulons découvrir exactement ce qui possède une valeur durable dans l'héritage millénaire du passé chrétien. Dans le domaine de la liturgie, la vérité de cette affirmation se manifeste d'elle-même puisque l'époque patristique fut certainement la plus créatrice de toutes en ce domaine ».

¹ M. PAIANO, *op. cit.*, Rome, 2000, p. 7.

(JOC), ou le Mouvement eucharistique, tous des moyens choisis pour la re-christianisation de la société et des instruments pour combattre l'indifférence religieuse.

A partir du XIX^e siècle un fort élan de dévotion eucharistique est né et s'est développé en parallèle au Mouvement liturgique comme « mouvement eucharistique » caractérisé par la dévotion au Sacré-Cœur et à l'Eucharistie ou Saint-Sacrement et par une spiritualité de « réparation » contre les « profanations de tout genre : le régicide en France, la montée de l'indifférence et de l'anticléricalisme »¹. Les deux mouvements sont cependant différentes quant à leurs objectifs : le Mouvement liturgique s'intéresse à la liturgie dans son ensemble et comporte à côté d'un but pastoral centré sur le rôle de la liturgie dans la reconquête chrétienne de la société et l'adaptation de la liturgie au monde moderne, une activité scientifique de ses animateurs ; le Mouvement eucharistique a seulement un objectif pastoral de dévotion à l'Eucharistie en tant que « présence réelle du Christ »². Le rite de l'Eucharistie est considéré non seulement comme la célébration liturgique fondamentale des chrétiens mais également comme le moyen de régénérer la vie chrétienne et la société. Les deux mouvements sont liés au catholicisme social défini par Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum* (15 mai 1891) et notamment par les décisions de Pie X concernant la communion fréquente qui se situe dans la perspective plus large du renouvellement de la liturgie³. Lieu principal de l'affirmation du surnaturel, la liturgie constituait pour les initiateurs du Mouvement liturgique une protestation publique contre la laïcisation des fondements de la société. Elle devait jouer un rôle social efficace. J.-Y. Hameline note à ce propos :

« La conscience de la dimension *sociale* de la liturgie, et de l'enjeu véritablement politique de sa restauration, fait partie de données le plus souvent exprimées dans la littérature du Mouvement. Les Bénédictins belges y insisteront tout particulièrement, mais il convient de remarquer que l'on rencontre en ce point une part importante de l'héritage guérangérien. "Forme sociale de la vertu de religion", la Liturgie est assimilée par Guéranger à une langue, capable comme l'avait fait remarquer de Bonald, non seulement d'instruire, mais de donner une forme, une organisation à une société. Dom M. Festugière, moine de Maredsous, dans une brochure militante, n'hésitera pas à parler de "sociologie surnaturelle". L'enjeu social d'une

¹ A. HAQUIN, « Le mouvement liturgique des Eglise catholique (19^e-20^e s.), in C. BRAGA, A. PISTOIA (éd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Rome, 2004, p. 23.

² Pour A. HAQUIN, « Les décrets eucharistique de Pie X. Entre Mouvement eucharistique et Mouvement liturgique », in *La Maison-Dieu*, 203 (1995), p. 63 : « Un double objectif est poursuivi par le mouvement eucharistique : l'adoration et la réparation d'une part, la communion fréquente d'autre part ». J. COMBY, « L'eucharistie au XIX^e siècle. Les préludes du mouvement liturgique. L'expansion du mouvement eucharistique », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 264, souligne que « dans le contexte de la Restauration politique et religieuse des années qui suivent 1814, fleurit le thème de la réparation. Il faut expier le régicide (exécution de Louis XVI en 1793), les outrages à la religion et particulièrement les sacrilèges concernant l'Eucharistie, passés et actuels ».

³ J. COMBY, « L'eucharistie au XX^e siècle. Le temps des "renouveaux" », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 291-312.

restauration liturgique peut donc être considéré comme double : il concerne d’abord ce qu’on pourrait appeler un remembrement de l’appartenance religieuse autour de la sociabilité culturelle, et sur ce point le modèle de la communauté monastique exercera une grande fascination sur les tenants d’un renouveau paroissial »¹.

Parti du rétablissement de la vie liturgique au monastère de Solesmes, s’étendant par la suite aux diocèses français, et rejoignant les intérêts de renouvellement liturgique catholiques belges, allemands, italiennes etc., c’est dans cette perspective de restauration générale de « l’esprit chrétien » que l’on a eu recours à la méthode historique pour l’approche des sources anciennes censées permettre une renaissance de la tradition fondatrice et une re-christianisation de la société.

Chez P. Guéranger, l’usage de l’expression « science liturgique » est tributaire d’une volonté justificatrice, remarque P. Pretot :

« Dans un contexte rationalisant où la liturgie apparaissait comme une occupation de pieux dilettantes, teintée de recherche esthétique à connotation archaïsante, il était essentiel de donner à son étude des lettres de noblesse. De même que la science du XIX^e cherche à “expliquer” et percer les “mystères” de la nature, la “science liturgique” aura pour tâche “d’expliquer” et “d’éclairer les mystères de la liturgie” »².

Pour P. Guéranger comme pour les protagonistes du Mouvement liturgique au début du XX^e siècle, il s’agit de « déterminer un renouvellement des moyens d’expression tel qu’il s’en dégageât une véritable culture totale et, d’une certaine façon, alternative : liturgie “catholique”, art “catholique”, philosophie “chrétienne”, depuis le premier Lamennais et ses disciples, sont pour ces tenants d’une ligne intransigeante, les objectifs fascinants de leur entreprise de “régénération”. Il leur paraît évident que le christianisme est capable par lui-même d’engendrer une culture dont le trait “catholicisme” est à la fois indicateur de mode et de valeur, et référence à l’institution légitimement porteuse et héritière. Et, dans cet esprit, comme l’avait affirmé Dom Guéranger, tous les éléments du Culte chrétien devaient participer à cette régénération »³. L’intérêt porté à la tradition chrétienne était orienté vers la défense des doctrines et de la liturgie romaine, tout particulièrement pour P. Guéranger. La question était de savoir comment recréer une société chrétienne.

La méthode historique à laquelle on a recours dans cette entreprise ne manquera pas de poser des difficultés aux promoteurs du Mouvement liturgique, tant sur le plan de la

¹ J.-Y. HAMELINE, « op.cit. », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 55-56.

² P. PRETOT, « op. cit. », in R. REYMOND, J.-M. SORDET (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthode, perspectives d’avenir*, Paris, 1993, p. 372-373.

³ J.-Y. HAMELINE, « op.cit. », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 56.

connaissance que sur le plan de leur position par rapport aux règles tracées par l'autorité ecclésiastique en matière liturgique. Ils sont à la fois hommes d'Eglise, engagés dans la pastorale et menant en même temps une activité de recherche « dans une atmosphère culturelle », issue de la crise moderniste, « où les choses d'église ne sont plus admises comme l'air qu'on respire »¹. Le rite de l'Eucharistie étant le rite central du christianisme a été une des préoccupations majeures de ce mouvement. Pour ses animateurs, l'histoire et les sources permettaient de découvrir ses lignes essentielles, comme souligne P. de Clerck : « Les liturgistes partagent assez communément l'a priori selon lequel plus c'est ancien plus c'est valable »². Le retour aux sources par la démarche historique sera donc une arme de contestation contre la liturgie de l'époque, notamment la célébration du rite de l'Eucharistie en latin, et inspirera un désir de changement ou de renouvellement.

B. Lambert Beauduin (1873-1960)

La deuxième étape se situe en Belgique, à l'abbaye du Mont César et a comme représentant principal Lambert Beauduin, considéré comme « l'âme du mouvement liturgique »³, moine d'un monastère issu de la rénovation guerangerienne. Comme P. Guéranger dont il reprend les idées, il privilégie l'approche historique sur les sources⁴ comme le meilleur moyen de compréhension de la liturgie et des traditions liturgiques, mais introduit en plus une option pastorale⁵ : la transformation de la liturgie existante afin de faciliter la participation active des fidèles. Il s'inspire du *Motu Proprio* de Pie X consacré à la musique liturgique, où le Pape souligne la nécessité de « la participation active des fidèles aux

¹ H.-I. MARROU, « Mgr Duchesne et l'histoire ancienne du christianisme », in *Monseigneur Duchesne et son temps*, Actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome, Rome, 1975, p.19.

² P. DE CLERCK, « Liturgie et culture », in *La Maison-Dieu*, 160 (1984), p. 29. P. BRADSHAW, « The Liturgical Use and Abuse of Patristic », in K. STEVENSON (éd.), *Liturgy Reshaped*, Londres, 1982, p. 134-135, attire l'attention sur les us et abus de l'utilisation des textes patristiques par certains liturgistes qui font des formes liturgiques de l'époque antenicéenne l'étalon de toutes les autres.

³ A. HAQUIN, « Histoire de la liturgie et renouveau liturgique », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 101. L'ouvrage le plus récent sur L. Beauduin est celui de R. LOONBEEK, J. MORTIAU, *Dom Lambert Beauduin, visionnaire et précurseur (1873-1960). Un moine au cœur libre*, Paris, 2005.

⁴ A. HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, 1970, p. 227 note que « l'histoire à laquelle se donne L. Beauduin n'est nullement gratuite. Le point de départ de ses recherches est toujours un problème actuel qu'il s'agit d'apprécier à la lumière de la Tradition ».

⁵ Avant de devenir moine, L. Beauduin était prêtre dans le diocèse de Liège, engagé dans la pastorale et préoccupé par des questions sociales du monde ouvrier. Cf. M. METZGER, « L'attention aux traditions dans le Mouvement liturgique occidental », in C. BRAGA, A. PISTOIA (éd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Rome, 2004, p. 260.

mystères sacro-saints »¹ qui concerne principalement la liturgie eucharistique. L. Beauduin développera cette idée dans *La piété de l'Eglise, principes et faits*, où il donnera la charte du Mouvement liturgique : l'étude scientifique de la liturgie comme la vulgarisation liturgique sont le support de l'action du projet de renouvellement liturgique. Diplomatiquement, sur la page de titre il met en exergue la citation de Pie X², ce qui donne l'occasion à A. Haquin d'écrire : « Dom Beauduin s'est saisi de ce texte comme d'un bouclier »³. Développée à partir du travail acharné de L. Beauduin, cette idée de fonction sociale de la liturgie, reprise de P. Guéranger, avec la participation active des fidèles, aboutira, non sans péripéties, à la Constitution *Sacrosanctum Concilium* et à la réforme liturgique, dont un des changements significatifs a été le passage du latin, la langue liturgique, aux langues vernaculaires⁴.

Pour réaliser cet objectif de réforme on a pratiqué le retour aux sources, à l'époque des origines où la liturgie s'est formée dans ses rites et ses textes, où on suppose que les fidèles participaient activement, notamment au rite de l'Eucharistie. La meilleure façon de démontrer cette « vérité » sur les origines était la méthode historique appliquée aux textes. Dès *La piété de l'Eglise*, il prévoit de promouvoir les études scientifiques de la liturgie catholique, de vulgariser dans les revues spéciales et des publications les sciences liturgiques, de promouvoir dans les maisons d'éducation l'étude et surtout la pratique de la prière liturgique⁵.

L. Beauduin a commencé par s'investir lui-même dans la publication lançant en 1910 une revue destinée au clergé : *Les questions liturgiques*, rebaptisées en 1919 *Les questions liturgiques et paroissiales*, le dernier terme « paroissiales », signifiant pour L. Beauduin la volonté de « changer l'esprit et faire comprendre aux prêtres que la liturgie n'est pas un simple mécanisme rituel, mais une source de vie pour eux-mêmes et pour leur peuple. Une fois convaincus, les curés eux-mêmes trouveraient bien le moyen de faire passer leur conviction

¹ *Motu Proprio, Tra le sollecitudini del sommo Pontefice Pio X sulla musica sacra*, 22 novembre 1903. Le texte se trouve sur le site Internet du Vatican : www.vatican.va : « Essendo, infatti, Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa ». Un *motu proprio* est une lettre papale émise de la propre initiative d'un pape, portant sa seule signature, publiée en latin ou en italien. C'est une expression latine qui pourrait être traduite « de sa propre volonté ».

² L. BEAUDUIN, *La piété de l'Eglise. Principes et faits*, Louvain, 1914.

³ A. HAQUIN, *op. cit.*, Gembloux, 1970, p. 80.

⁴ Sur le travail de L. Beauduin et la préparation de la Constitution sur la liturgie voir particulièrement les témoignages de B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973 et l'étude de C. BRESSOLETTE, « op. cit. », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, 1999.

⁵ L. BEAUDUIN, *op. cit.*, Louvain, 1914, p. 51.

dans la pratique. Il fallait leur donner une information qu'ils n'avaient pas eue au séminaire »¹. Le titre originel a été repris en 1970 et la revue devient *Questions liturgiques*, actuellement publiée en français et en anglais.

Cependant, d'après le témoignage de B. Botte, L. Beauduin lui-même n'était pas un universitaire : « Dom Beauduin n'avait aucune formation particulière. Comme enseignement, il n'avait reçu que celui qu'on dispensait alors dans les séminaires et, comme je l'ai dit plus haut, c'était assez pauvre. Le cours de liturgie n'était qu'un cours de rubriques »². Sa réflexion est avant tout une théologie de la liturgie. Dans sa vision, l'aspect fondamental de la science liturgique sera donc l'aspect théologique et la liturgie ne sera plus « l'ensemble des cérémonies dont se compose le culte public rendu à Dieu » mais le « culte de l'Eglise »³. Pour réaliser ce projet de renouveau et justifier sa nécessité, il se réfère aux travaux scientifiques, particulièrement de recherche historique sur la liturgie, de la nouvelle génération de chercheurs catholiques :

« Après l'effort qu'avait fait dom Guéranger, les liturgistes s'étaient assoupis, tout comme les théologiens, et s'étaient fourvoyés dans le maquis des rubriques. Or voilà que surgissait une nouvelle génération de chercheurs : Louis Duchesne, Fernand Cabrol, Pierre Batiffol, Pierre de Puniet en France, E. Bishop et H.A. Wilson en Angleterre. Dom Beauduin allait pouvoir s'appuyer sur leurs travaux. Il n'était pas lui-même un chercheur. Il n'avait fait aucune étude universitaire et, du reste, il n'avait pas le temps de faire de la recherche scientifique. Mais il a su tirer du réveil des études liturgiques tout ce qui était utile pour faire comprendre le sens et la valeur du culte de l'Eglise. Il ne s'adressait pas au monde savant, mais aux pasteurs. Le mouvement avait commencé par une modeste réalisation pratique : *La vie liturgique*. Il devait continuer par d'autres réalisations, spécialement par une revue : *Questions liturgiques et paroissiales*, et par des Semaines d'étude »⁴.

Mais pour L. Beauduin, élaborer une interprétation valable de la liturgie catholique signifie faire œuvre théologique mais aussi historique, le but étant de comprendre la liturgie à l'intérieur de la tradition de l'Eglise, donc dans sa transmission. A l'opposé de P. Guéranger, il n'a pas limité son intérêt pour la liturgie à la tradition romaine, mais dans une perspective œcuménique a été ouvert aux liturgies orientales. Selon A. Haquin, « dans les diverses expressions de la liturgie, dom Beauduin voit la liturgie de l'Eglise fondamentalement une ; mais surtout, par ce recours à l'Orient, dom Beauduin en appelle à une façon de vivre le

¹ B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 30-31.

² B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 25.

³ *Mélanges liturgiques recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin*, Louvain, 1954, p. 36-37.

⁴ B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 27.

christianisme, de sentir et d'exprimer des valeurs chrétiennes, différente de la manière latine »¹.

Le premier chercheur, celui qui a marqué l'approche historique de la liturgie, est L. Duchesne avec son étude sur les *Origines du culte chrétien*, dont F. Cabrol a écrit : « Aucun ouvrage à notre connaissance n'est mieux fait pour servir d'introduction à l'étude scientifique de la liturgie »², opinion largement partagée par P. Batiffol et P. de Puniet³. Il constitue encore une référence en matière de science de la liturgie puisque la revue *La Maison-Dieu*, fondée par le Centre de pastorale liturgique, institution représentative du Mouvement liturgique lui a consacré un numéro en 1990⁴.

1. L'influence de la méthode historico-critique de Louis Duchesne (1843-1922)

Pour comprendre la manière dont L. Duchesne a influencé la recherche historique sur la liturgie, cet ouvrage doit être situé par rapport à ses écrits antérieurs, à sa méthode et à l'époque où il a été publié. P.-M. Gy résume ainsi cette problématique :

« Le livre répond à une sorte de préoccupation d'apaisement par rapport aux critiques qui lui ont été adressées par des catholiques en ce qui concerne soit les doctrines patristiques des premiers siècles soit la fondation des sièges épiscopaux des Gaules. Duchesne a démolì les légendes selon lesquelles un certain nombre de ces sièges avaient été fondés par des disciples directs des apôtres, ce qui a fait partir en guerre contre lui plusieurs évêques. D'autre part, dans son enseignement de patristique à l'Institut catholique, dont l'édition lithographiée a paru en 1881-1882 sous le titre *Origines chrétiennes*, il a analysé ce qu'il y avait d'encore tâtonnant dans plusieurs écrits de théologie trinitaire de la période anténicéenne, et on les lui a vivement reproché. De ce point de vue, les *Origines du culte chrétien* se tournent vers un objet d'étude qui porte moins à querelle, d'autant plus qu'il s'occupe surtout de l'époque postnicéenne et qu'il fait ici des efforts exceptionnels pour éviter l'ironie et la polémique »⁵.

En effet, le privilège est accordé spécialement aux IV^e et V^e siècles considérés comme « l'âge d'or de la composition liturgique » et de la liturgie romaine en particulier, option dont l'évaluation ne peut être que théologique⁶. Les sources des trois premiers siècles n'étaient pas

¹ A. HAQUIN, *op. cit.*, Gembloux, 1970, p. 228.

² F. CABROL, *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907², p. 80-81, étude de F. Cabrol auquel on peut ajouter *Le livre de la prière antique*, Paris, 1921⁶.

³ P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1926⁷ ; P. DE PUNIER, « La méthode en matière de liturgie », in *Cour et conférences des semaines liturgiques*, t. II, Louvain, 1914.

⁴ *La Maison-Dieu*, 181 (1990), *Mgr Duchesne. Histoire et sens liturgique*.

⁵ P.-M. GY, « Les "Origines du culte chrétien", une grande date dans les études liturgiques », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 35-50, p. 37 pour cette citation.

⁶ V. SAXER, « Duchesne historien du culte chrétien », in *Monseigneur Duchesne et son temps*, Actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome, Rome, 1975, p. 61-98, pour cette citation p. 70 ; P. DE

exclues du débat mais sont laissées à l'écart en raison de ce que L. Duchesne estimait, dans les *Origines du culte chrétien*, comme une grande pénurie d'informations¹. Il n'avait pas connu les deux grandes découvertes archéologiques de Qumrân et Nag Hammadi. Mais en 1975 V. Saxer, spécialiste en liturgie qui devait connaître les textes issus de ces découvertes, notait encore à propos des sources des trois premiers siècles et du livre de L. Duchesne :

« Pour cette période, nous ne savons rien de plus que Duchesne au sujet des sources et de l'histoire du culte chrétien : la Didachè, la première Lettre de Clément romain à l'Eglise de Corinthe, la première Apologie de Justin, la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome et dans une certaine mesure, la Didascalie des Apôtres, tels sont toujours les seuls documents de cette histoire dont nous disposions »².

Du point de vue théologique et confessionnel la priorité est toujours accordée aux écrits dits « canoniques ». Vingt-cinq ans plus tard, dans le premier volume de l'*Histoire du christianisme*, synthèse historique sur le christianisme réalisée dans une démarche de neutralité par rapport à toute orientation idéologique et appartenance, ce sont les mêmes sources « canoniques » qu'il privilégie dans la présentation, au chapitre III, de « l'organisation des Eglises héritées des apôtres (70-180) » et, au chapitre IV, du culte et de la liturgie³.

Dans la préface de son ouvrage L. Duchesne expose sa méthode historique prenant le soin de délimiter son point de vue par quatre règles essentielles. Pour la première il déclare : « Je me suis abstenu de raccorder par des explications l'usage présent avec l'usage ancien »⁴, alors que la question des origines de la liturgie était la préoccupation principale de L. Beauduin et des protagonistes du Mouvement liturgique, comme une argumentation de légitimité du projet de réforme. La deuxième règle concerne le danger d'anachronisme théologique : « Du moment que je me restreignais entièrement, obstinément dans le domaine historique, il m'a semblé qu'il était de mon devoir d'écarter la terminologie spéciale de la théologie. Ce n'est pas parce que je l'ignore ou que j'en méconnaissais l'utilité. Mais décrivant des usages très anciens et n'ayant pas d'autre but que de les montrer tels qu'ils étaient

CLERCK, « L'évolution des objectifs dans les études liturgiques », in *La responsabilité de théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, 2002, p. 183.

¹ L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien : études sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1925 (5^e édition posthume).

² V. SAXER, « op. cit. », in *Monseigneur Duchesne et son temps*, Actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome, Rome, 1975, p. 67.

³ V. SAXER, « L'organisation des Eglises héritées des apôtres (70-180) » ; « Culte et liturgie », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme, t. 1, Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, p. 367-489.

⁴ L. DUCHESNE, *op. cit.*, Paris, 1925, p. III.

pratiqués du quatrième siècle au huitième, je n'ai pas cru devoir en parler dans une langue plus précise que celle qui était employée alors » (p. IV). Mais il pose un regard discriminatoire sur la période des origines par le choix des siècles à étudier, ce qui paraît être en contradiction avec le titre de son ouvrage. C'est aussi une manière d'éviter de traiter une période de l'histoire du christianisme qui était au cœur de la crise moderniste. Il évite « la terminologie spéciale de la théologie » mais ne peut pas écarter l'aspect collectif et ecclésiastique de l'acte de foi : « Dans ce livre on ne trouvera jamais le fidèle seul devant Dieu et l'honorant en forme privée. On sera toujours à l'Eglise, à l'assemblée chrétienne. La prière aura toujours un caractère collectif, dans quelque mesure que les divers membres de la réunion s'associent à son expression extérieure » (p. VI).

Pour montrer que dans son œuvre historique il n'est pas lié par un quelconque engagement de réforme, il souligne, comme une troisième règle : « Il me reste à dire que j'ai entendu faire œuvre d'historien, d'antiquaire si l'on veut, sans qu'il y ait dans mon esprit la moindre idée de protester contre les changements que les siècles ou les décisions de l'autorité compétente ont introduits dans les usages liturgiques » (p. VII). En effet, vu son statut religieux et les soupçons dont il était l'objet, il était nécessaire de faire une déclaration de soumission à l'autorité ecclésiastique, mais ce choix n'explique pas, d'un point de vue historique, les changements introduits dans la liturgie au fil du temps ; celles dénoncées par P. Guéranger dans les *Institutions liturgiques*¹, à qui il rend hommage à la même page VII, où il donne sa quatrième règle : il se défend de faire œuvre d'édification.

Connaissant les règles de la méthode historico-critique que L. Duchesne s'est imposées et les objectifs du recours à cette méthode par les promoteurs du Mouvement liturgique, on ne peut que remarquer la contradiction de leurs rapports et s'interroger sur le rôle que joue l'histoire et la méthode historique dans les écrits des acteurs du Mouvement liturgique. Le but principal du travail historique sur les sources était d'éclairer l'écart des pratiques liturgiques contemporaines par rapport aux origines et de justifier le besoin d'une réforme. L'histoire et le travail sur les sources permettaient de découvrir les lignes essentielles du rite de l'Eucharistie. L. Beauduin explique à ce propos :

« La piété des fidèles n'est pas suffisamment éclairée sur ce point et plus d'une âme pieuse se scandaliserait peut-être si on lui disait que le but *principal* de Notre Seigneur, dans l'institution de l'Eucharistie, n'a pas été d'être l'Hôte permanent de nos tabernacles, mais bien *de réaliser chaque jour, dans chaque membre du Christ, le mystère de mort et de vie du Chef par le Sacrifice et le Sacrement eucharistiques* »².

¹ P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, vol 1-2, Paris, Bruxelles, 1878, 1880 ; vol. 3-4, Bruxelles, Genève, 1883, 1885 (2^{ème} édition).

² L. BEAUDUIN, *op. cit.*, Louvain, 1914, p. 60.

L'histoire a la première place dans les travaux des animateurs du Mouvement liturgique mais elle est au service de la théologie et de la pastorale. Le retour aux sources pour le projet de réforme liturgique qu'ils revendiquent privilégie, paradoxalement, la tradition conceptualisée par la recherche scientifique et par la méthode historique au détriment de la tradition théologique reçue, sur laquelle se base l'Eglise. J.-Y. Hameline observe à ce sujet :

« Qu'elle soit de méthode rigoureuse ou quelque peu idéalisante, la perspective historique ainsi déployée dans un contexte général de retour aux sources et de réinvestissements des attitudes ne pouvait pas ne pas provoquer de profonds ébranlements et surtout ne pas déclencher, quelles que soient les précautions prises, un processus de révision assez vite irréversible. C'est que d'une part, on ne saurait faire appel de la tradition de fait et de droit, établie en usage, à la "Tradition" érigée en valeur et reconstituée par le discours historique comme capacité instituante, sans bouleverser profondément l'économie psychologique de la pratique cultuelle »¹.

Une contradiction apparaît ainsi entre étude historique de la liturgie et interprétation théologique : la plupart des liturgistes éprouvent de la difficulté à expliquer sur un plan théologique ce qu'ils ont découvert sur la tradition par le biais de l'histoire. Or la réforme liturgique est supposée être fondée sur la tradition ecclésiale, sur l'étude approfondie des sources bibliques, liturgiques, patristiques. L'objectif était de restaurer la liturgie dans sa pureté originelle.

2. La méthode de Bernard Botte (1893-1980)

L'œuvre de Bernard Botte en est un exemple. La majorité de ses travaux ont une grande densité théologique mais le terme « théologie » n'est quasiment pas employé dans environs 200 titres de ses publications. D. Martis, dans une thèse récente, fait le point sur l'œuvre et la méthode que B. Botte lui-même nomme « exégèse liturgique »². D'ailleurs B. Botte donne ce témoignage sur lui-même :

« J'avais une bonne formation biblique et j'étais aussi formé aux méthodes de la critique textuelle et littéraire. Il suffisait d'appliquer ces méthodes aux textes liturgiques. De

¹ J.-Y. HAMELINE, « op.cit. », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 75.

² B. BOTTE, « L'interprétation de textes baptismaux », in *La Maison-Dieu*, 32 (1952) p. 18 : « Le cours de liturgie devrait être avant tout un cours d'exégèse liturgique ». D. MARTIS, « *L'exégèse liturgique* » au service de la théologie et de la pastorale liturgique. *L'œuvre de Dom Bernard Botte (1893-1980)*, thèse de doctorat conjointe soutenue en 2002 à Institut Catholique de Paris et à Paris IV-Sorbonne, Département d'histoire des religions et anthropologie religieuse, soutenue en 2002. L'auteur présente une synthèse dans son article « L'exégèse liturgique. La méthode de Bernard Botte », in *La Maison-Dieu*, 232 (2002), p. 109-147. Voir aussi la présentation de la vie de B. Botte par P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 301-308.

plus, ma connaissance des langues orientales me donnait accès à des liturgies souvent mal connues des liturgistes occidentaux. (...) J'étais parti du principe que l'essentiel (...) était le commentaire des textes qui représentent une partie importante de la tradition de l'Eglise. Or, pour faire ce commentaire avec autorité, deux choses sont indispensables : la connaissance des sources liturgiques et une méthode critique de travail »¹.

« L'exégèse liturgique » est la méthode qu'il préconise pour l'étude de la liturgie. Il est très critique par rapport à la théologie qu'il voit selon la conception générale de l'époque : elle est identifiée à la théologie scolastique. Dans un article portant sur la théologie de la liturgie dans l'œuvre de B. Botte, A. Houssiau s'interroge : « Dom Bernard Botte est-il liturgiste ou théologien, historien des formes ou des idées ? N'est-il qu'un historien de la liturgie ou n'est-il pas aussi un réformateur ? On ne peut admettre aucune disjonction »². Pour P.-M. Gy, un de ses élèves, B. Botte, « renouvelle l'intelligence [de l'étude de la liturgie] par une lecture philologique précise, puis sobrement, il en signale la portée théologique. Il n'attaque pas la théologie de type scolastique classique, même lorsqu'il en ébranle les conclusions. Mais en lui apportant des données nouvelles, il rend impossible une théologie sacramentaire ou une ecclésiologie dans laquelle la rationalité abstraite ne faisait aucune place à l'histoire »³. C'est la théologie scolastique qui est visée ici. A l'époque, comme on l'a montré dans le premier chapitre, cette théologie même était l'objet d'un renouvellement, également par une démarche historique, que l'on doit aux travaux de G. Rabeau, M.-D. Chenu, L. Charlier, H. de Lubac, J. Daniélou.

La méthode de l'« exégèse liturgique » de B. Botte suit les étapes de la critique textuelle de l'exégèse biblique qu'il applique aux textes liturgiques. Il a acquis une solide formation de philologie en langues orientales et bibliques à l'Université de Louvain, connaissance indispensable dans la traduction et la recherche sur les textes, qu'il souligne lui-même dans la préface de son édition de la *Tradition apostolique*⁴. A propos de ce texte travaillé par B. Botte et qu'il attribue à Hippolyte, son disciple, P.-M. Gy, écrit dans la notice nécrologique :

« La réforme liturgique de Paul VI, et même le Concile Vatican II n'auraient pas été ce qu'il furent si dom Bernard Botte n'avait pas montré quelle place la *Tradition apostolique* d'Hippolyte occupe dans la tradition catholique. C'est grâce à lui que la Prière Eucharistique

¹ B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 60, 121.

² A. HOUSSIAU, « La liturgie, lieu privilégié de la théologie sacramentaire », in *Questions liturgiques*, 54 (1973), p. 7-18, p. 7 pour cette citation.

³ P.-M. GY, « L'œuvre scientifique de dom Bernard Botte », in *La Maison-Dieu*, 114 (1973), p. 145.

⁴ B. BOTTE, « La Tradition apostolique de saint Hippolyte : essai de reconstitution », in *Liturgie-geschichtliche Quellen und Forschungen*, 39 (1989). Voir aussi *La Tradition apostolique d'après les anciennes versions*, Paris, 1968 (SC 11 bis).

Il figure, à côté du Canon romain du 4^e siècle, dans le Missel romain ; que la prière d'ordination des évêques est aujourd'hui identiquement celle de la *Tradition apostolique* ; et que les paroles essentielles de la Confirmation au rite romain sont reprises de la tradition liturgique de l'Eglise grecque »¹.

Comme le souligne P.-M. Gy, dans la perspective de B. Botte la reprise d'une prière eucharistique inspirée par la *Tradition apostolique*, texte sur lequel on reviendra plus loin, représente un acte de fidélité à ce qu'il considérerait comme la plus ancienne tradition liturgique romaine. Son origine romaine ainsi que son auteur, Hippolyte, sont mis en doute dans la recherche actuelle, mais c'est pourtant un des textes qui a joué un rôle important dans la réforme liturgique issue du Concile Vatican II².

Bien qu'il soit critique par rapport aux spéculations théologiques à partir de sa formation, B. Botte admet cependant le rapport entre l'exégèse et la théologie : « l'exégèse doit se faire (...) à la lumière de la théologie », souligne-t-il dans un article publié dans *Questions liturgiques et paroissiales*³. D. Martis met en évidence six idées de la pensée de B. Botte qui résument sa méthode : le retour aux sources, la rigueur de la méthode, l'attention aux textes, la culture chrétienne, le respect pour la tradition, la vision de l'Eglise. Le travail scientifique de B. Botte consiste dans l'étude approfondie de sources bibliques, liturgiques et patristiques mais il a comme but la recherche de la tradition et la réforme liturgique⁴. A propos du travail scientifique des acteurs du Mouvement liturgique, J. Hermans remarque :

« Dans le Mouvement liturgique de la première moitié du vingtième siècle, on peut distinguer en gros une tendance scientifique (représentée par l'abbaye du Mont César et par celle de Maria Laach) et une tendance davantage pastorale (Klosterneuburg ; Affligem), quoique l'abbaye du Mont César s'intéressa également à l'apostolat liturgique. En France, le Mouvement liturgique débuta plus tard. La tendance y serait surtout pastorale (Centre de Pastorale liturgique, Paris) »⁵

Dans son étude sur la méthode en science liturgique, J. Hermans explique pourquoi, généralement, cette « tendance scientifique » chez les protagonistes du Mouvement liturgique commence par l'observation historique des textes liturgiques et se développe dans l'orbite de la théologie :

¹ P.-M. GY, « Dom Bernard Botte (1893-1980) », in *La Maison-Dieu*, 141 (1980), p. 167-169.

² M. METZGER, « La prière eucharistique de la prétendue *Tradition apostolique* », in A. GERHARDS, H. BRAKMANN, M. KLÖCKENER (éd.), *Prex eucharistica, Volumen III. Pars prima. Ecclesia antiqua et occidentalis*, Fribourg, 2005, p. 263-280.

³ B. BOTTE, « Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ? », in *Questions liturgiques et paroissiales*, 11 (1926), p. 114.

⁴ D. MARTIS, « L'exégèse liturgique. La méthode de Bernard Botte », in *La Maison-Dieu*, 232 (2002), p. 144-145.

⁵ J. HERMANS, « op. cit. », in *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), p. 350-351.

« L'essor du Mouvement liturgique a amené des changements dans la science liturgique. Les études historiques ne fonctionnent plus exclusivement ni même en premier lieu comme découverte ou explication des liturgies passées ou présentes, elles servent aussi à justifier et à stimuler des transformations ou un renouveau à partir d'une nouvelle compréhension acquise par les études historiques. (...) Le mouvement liturgique fut actif sur ces deux fronts. D'une part, il continua à étudier la liturgie telle qu'elle nous vient du passé. D'autre part, il s'efforça de transformer la liturgie existante afin d'obtenir une participation plus active des fidèles. En rapport avec ces deux objectifs, qu'il nous suffise de renvoyer à dom L. Beauduin. Les études historiques elles-mêmes fournirent la preuve que le rôle passif des chrétiens dans la liturgie et le phénomène d'une "liturgie cléricale" ne répondait pas à la pratique liturgique des premiers siècles. Ces études prouvèrent aussi que des éléments liturgiques importants s'étaient perdus au cours des siècles. Certains objectifs, déjà exprimés par les liturgistes du Siècle des Lumières, furent ainsi remis en valeur »¹.

Il décrit ensuite les cinq étapes qui, à partir de cette démarche scientifique, ont conduit à la réforme conciliaire et à la constitution de la science liturgique, étapes dans lesquelles B. Botte a été une présence active : la révision des livres liturgiques, la traduction des ces livres, les adaptations culturelles, la création de nouveaux formulaires et la réalisation des réformes. D'après lui, la méthode d'étude de la liturgie a commencé par l'approche historique de textes mais s'est développé sur deux axes principaux, celui de la théologie sacramentaire et celui de l'anthropologie :

« Dans les décennies qui suivirent, la science de la liturgie évolua en un sens théologique et pastoral. La cause fondamentale en est le renouveau de la théologie, et en particulier de la doctrine sacramentaire, à partir d'une meilleure connaissance de sources chrétiennes (que l'on songe par exemple à la théologie de O. Casel) » (p. 350).

L'opinion générale de J. Hermans est que la spécificité de la science liturgique est celle d'être une science théologique qui dans sa méthode doit avoir un souci de rigueur scientifique et un souci pastoral, ainsi qu'une problématique propre : l'action liturgique. La liturgie consiste en un acte de foi qui a une dimension anthropologique mise en valeur par la théologie sacramentaire. Dans les travaux des animateurs du Mouvement liturgique on accorde à l'histoire une place de premier plan mais elle est au service de la pastorale.

3. La recherche liturgique en Allemagne

Du point de vue méthodologique, aux *Origines du culte chrétien* de L. Duchesne qui a inspiré le Mouvement liturgique, on peut ajouter *La liturgie comparée* du laïc allemand Anton Baumstark, initiateur de la méthode comparative en liturgie, ouvrage devenu une référence

¹ J. HERMANS, « op. cit. », in *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), p. 348-349.

pour les liturgistes¹. Les travaux strictement historiques de A. Baumstark ont influencé la recherche sur la liturgie en général, mais ont inspiré particulièrement les liturgistes bénédictins de ce que B. Botte appelle l'Ecole de Maria Laach : « Un des mérites de l'école de Maria-Laach a été d'associer à son travail des universitaires, tel Anton Baumstark. La pointe de la recherche en matière de liturgie se situe désormais en Allemagne »². Sur les recherches portant sur l'étude de la liturgie en Allemagne, B. Botte donne ce résumé :

« C'est l'Allemagne qui fournit le plus solide appui au mouvement liturgique, avec un peu de retard à cause de la guerre et de la misérable situation du pays dans l'immédiat après-guerre. Pourtant, ce ne fut pas une improvisation. En 1921 paraissait le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* sous la direction de dom Odon Casel, moine de l'abbaye de Maria Laach en Rhénanie. Puis le même monastère entreprit deux collections, l'une pour l'édition des textes liturgiques, l'autre pour des recherches, sous la direction de dom Cunibert Mohlberg (...). Elles fusionnèrent ensuite en une seule collection, *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, dans laquelle j'ai publié en 1963 mon édition critique de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Enfin une collection qui s'adressait à un plus large public, *Ecclesia orans*, qui voulait faire connaître l'esprit de la liturgie, sous la direction de dom Ildephonse Herwegen. Cette dernière faisait comprendre que les autres collections n'étaient pas de pure érudition, mais devaient servir à rénover la vie liturgique dans l'Eglise. Dom Beauduin s'était appuyé dès l'origine sur les derniers travaux des liturgistes français de l'époque. Mais il était évident qu'une étude plus poussée de la tradition permettrait de mieux comprendre le sens des rites et des textes. Le directeur du *Jahrbuch*, dom Casel, entreprit d'ailleurs un approfondissement de la théologie liturgique par la doctrine du mystère. Cet essai fut diversement apprécié et aujourd'hui encore il est discuté »³.

O. Casel est un des principaux inspirateurs de la théologie sacramentaire par *Das christliche Kultmysterium*, paru en 1932 et traduit sous le titre *Le mystère du culte dans le christianisme, richesse du mystère du Christ*, en 1964, son œuvre la plus connue, laquelle, avec d'autres publications de cette époque, consacre sa renommée de théologien, de liturgiste et de patrologue. Il est tout particulièrement connu à travers sa « théologie des mystères », sa méthode de comparaison entre les mystères païens de l'Antiquité et les « mystères » chrétiens et la valorisation des prières eucharistiques pour une compréhension du rite de l'Eucharistie

¹ A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Paris, Chevetogne, 1953, édition revue par B. Botte. Sur l'œuvre de A. Baumstark voir E. TAFT, G. WINKLER (éd.), *Comparative Liturgy fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Actes du Colloque international de Rome, 25-29 septembre 1998, Rome, 2001.

² B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 43. On reviendra au chapitre IV sur la méthode comparative proposée par A. Baumstark pour l'étude de la liturgie et son application dans les recherches actuelles sur les origines des rituels eucharistiques.

³ B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 41. *Id.*, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. revue et augmentée par A. GERHARDS in *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39, Munster, 1989. On peut voir aussi l'édition de B. Botte publiée dans de la collection *Sources chrétiennes* n° 11bis, 1968.

comme sacrifice¹. D'après A. Gozier « Odon Casel saisissait que toute phénoménologie de la liturgie devait découvrir une ontologie de la liturgie. C'est ce qui lui permit de construire la *Mysterienlehre* (doctrine des mystères), conception totalisante du christianisme envisagé sous l'angle de la liturgie, ou, si l'on préfère, théorie de l'essence même du christianisme saisie dans son expression rituelle qui est le mystère du culte. Aussi le but de cette position est-il de répandre l'idée d'une présence permanente et active du mystère du Christ dans les mystères de l'Église, la liturgie étant la ré-actualisation – au sens fort du terme –, sous la modalité des signes, des symboles du mystère salvifique »². Sa conception de la liturgie a été critiquée notamment au regard de sa notion de « présence mystérique du Christ » et de son étude comparative avec les mystères païens, à une époque où la recherche sur les origines de la liturgie eucharistique commençait à s'intéresser davantage à ses origines juives³. Mais O. Casel est celui qui, avec A. Baumstark et R. Guardini, fonde la revue *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* devenue à partir de 1950 *Archiv für Liturgiewissenschaft* et considérée, selon P. de Clerck, comme la revue liturgique du plus haut niveau scientifique⁴.

Une autre œuvre importante qui a marqué le Mouvement liturgique est celle du jésuite autrichien J.A. Jungmann. Il est selon B. Botte, « le plus grand travailleur de sa génération. Il inaugura sa carrière scientifique par une thèse sur la place du Christ dans la prière eucharistique, en 1925. Il publia ensuite de nombreux articles dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, avant de composer son oeuvre majeure, *Missarum Sollemnia*, qui fut traduite en plusieurs langues. C'est une somme de tout ce qu'on peut dire de l'histoire de la messe »⁵. En effet, cet ouvrage est devenu un classique sur le sujet, selon P.-M. Gy, « indispensable à la fois pour étudier l'histoire de la liturgie de la messe en Occident, pour mesurer la connaissance par l'Église catholique de sa propre tradition au milieu du XX^e siècle, et pour comprendre l'*Ordo Missae* de Paul VI »⁶. A. Houssiau pense aussi que J.A. Jungmann est celui qui a initié le plus efficacement les théologiens « aux formes de la liturgie

¹ O. CASEL, *Le Mystère du culte dans le christianisme, richesse du mystère du Christ*, Paris, 1964. On peut noter aussi en traduction française *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, 1962 ; *La fête de Pâque dans l'Église de Pères*, Paris, 1963, dans la collection *Lex Orandi* n° 34 et 37.

² A. GOZIER, « Dom Odon Casel », in *Encyclopaedia Universalis*, DVD version 11 (2006).

³ A. HOUSSIAU, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 149 (1982), p. 27-55.

⁴ P. DE CLERCK, « op. cit. », in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003, p. 214-215. Un des plus importants ouvrages de R. GUARDINI est *L'esprit de la liturgie*, Paris, 1930 (traduction de R. Harcourt d'après l'original *Vom Geist der Liturgie*).

⁵ B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 70. L'édition française : J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Une explication génétique de la messe romaine*, 3. vol, Paris, 1951-1954.

⁶ P.-M. GY, *op. cit.*, Paris, 1990, p. 312.

eucharistique de l'Eglise et leur a fait admettre le concept d'*eucharistia* comme élément constitutif du sacrifice de la messe »¹.

C. Le Centre de pastorale liturgique

La fondation du Centre de pastorale liturgique à Paris en 1943 peut être considérée comme la troisième étape dans le développement du Mouvement liturgique. La recherche est favorisée par des rencontres annuelles internationales entre les liturgistes francophones et allemands, la création des revues et collections spécialisées et la création d'un centre d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris : l'Institut supérieur de liturgie ouvert en novembre 1956. B. Botte expose dans ses souvenirs les moments importants de la fondation de ces deux institutions auxquelles il a participé pleinement. Sa collaboration avec le Centre de pastorale liturgique commence par la préparation de l'édition de la *Tradition apostolique* pour la collection « Sources chrétiennes », dont il relate les circonstances :

« Un jeune dominicain (...) venait de Paris pour me proposer de collaborer à une nouvelle collection lancée par les Éditions du Cerf, les *Sources chrétiennes*. Il me demanda de me charger de l'édition de la *Tradition apostolique* et il insista sur l'urgence de ce travail, parce que ce texte était capital pour le mouvement liturgique qui venait de naître en France. C'est ainsi que j'ai appris que deux dominicains, les Pères Roguet et Duployé, avaient fondé un Centre de Pastorale Liturgique, avec l'aide d'un jeune professeur de la Faculté de Toulouse, l'abbé Martimort. J'acceptai de préparer l'édition »².

Il a suivi régulièrement les sessions de travail du Centre de pastorale liturgique et pense que ces rencontres :

« Ont donné au mouvement liturgique français une saine orientation. Le C.P.L. voulait réunir toute la documentation nécessaire pour une réflexion en commun. Tout d'abord pour la connaissance de la tradition. On ne se contentait pas d'une vulgarisation de seconde main, mais on demandait à des spécialistes, tels que dom Capelle, l'abbé Chavasse, le Père Daniélou, le Père Bouyer, d'étudier les problèmes. Du point de vue pastoral, on invitait les prêtres de milieux différents : curés de paroisses urbaines, rurales et ouvrières, des aumôniers d'Action catholique et des prêtres ouvriers. J'ai été frappé de la variété des expériences pastorales. Il était impossible de trouver des solutions qui conviennent à tous les cas. Mais le C.P.L. ne cherchait pas à fournir des recettes infaillibles, il voulait donner des principes et des orientations »³.

¹ A. HOUSSIAU, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 149 (1982), p. 42.

² B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 75.

³ B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 83-84. Sur la fondation du Centre de pastorale liturgique et de l'Institut supérieur de liturgie, voir C. BRESSOLETTE, « Les 40 ans de l'Institut supérieur de liturgie : 1956-1996 », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, 1999, p. 7-42. Le n° 157 (1984) de *La Maison-Dieu* est consacré aux 40 ans du Centre de pastorale liturgique.

En effet, le Centre de pastorale liturgique situant la liturgie au carrefour de nombreuses disciplines et de « l'action pastorale » de l'Eglise dans sa diversité, privilégiera comme méthode de travail d'une part, le dialogue entre historiens et théologiens, et d'autre part, le dialogue entre pasteurs. Les moyens d'action du Centre de pastorale liturgique ont été des semaines d'études à l'abbaye du Mont César ; des publications, telles la revue *La Maison-Dieu*¹ fondée en 1945, des collections comme *Lex Orandi*, puis *Rites et symboles* et actuellement *Liturgie* ; la fondation de l'Institut supérieur de Liturgie. B. Botte a non seulement œuvré pour la création de cet Institut mais il a été son premier directeur et celui qui a organisé les cours :

« Un article du journal *La Croix* annonça, en 1956, la fondation prochaine d'un Institut de liturgie, annexé à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris, sous la direction du C.P.L. et de l'Abbaye du Mont César. (...) Les deux points essentiels à fixer étaient le but précis de l'Institut et son programme. L'enseignement peut se situer à différents niveaux. On ne forme pas dans la même école des ingénieurs et de simples techniciens. On pouvait concevoir un institut de liturgie qui serait ouvert à un très large public, comme l'Institut Catéchétique fréquenté par de nombreuses religieuses enseignantes. Mais si l'on voulait préparer des professeurs de liturgie pour les séminaires, le niveau devait être différent. Sur ce point, l'accord était complet. Il s'agissait bien de préparer la relève des professeurs de séminaires »².

Une nouvelle organisation des études liturgiques de cet Institut a été entreprise par P.-M. Gy entre 1967-1969, son directeur de l'époque. Il a proposé trois pôles disciplinaires articulés sur les sciences humaines : histoire, théologie et anthropologie³. Dans la présentation du numéro 90 de *La Maison-Dieu* consacré à « Liturgie et sciences humaines » il s'interroge sur la nécessité du recours aux sciences humaines pour l'étude de la liturgie : « Qu'est-ce que les sciences de l'homme ont à apporter à la connaissance de l'homme chrétien, de la communauté chrétienne célébrant la liturgie ? Eclairent-elles la pastorale liturgique dans une société en pleine mutation ? Qu'ont-elles à dire dans la réforme de la liturgie romaine ? »⁴.

¹ P. DE CLERCK, « Liturgie et cultures », in *La Maison-Dieu*, 160 (1984), p. 27, souligne le but de la fondation de cette revue : « *La Maison-Dieu* comporte un sous-titre : *Revue de pastorale liturgique*. Ce qui aux yeux de certains peut paraître une condescendance de la science envers la pratique de l'Eglise me semble au contraire un titre de noblesse. *La Maison-Dieu* n'a jamais cultivé la science pour la science, mais elle a cherché à mettre toutes les ressources de la recherche au service de l'Eglise en prière ». Sur cette revue, voir aussi D. DYE, J.-Y. HAMELINE, « Changement de problématique : réflexions sur dix années de la "Maison-Dieu" », in *La Maison-Dieu*, 120 (1974), p. 7-19.

² B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 119.

³ M. BRULIN, « Le parcours d'anthropologie à l'Institut supérieur de liturgie : 1968-1997 », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, 1999, p. 177-187.

⁴ P.-M. GY, « Sommaire », in *La Maison-Dieu*, 91 (1967), p. 3. Le numéro 114 (1973) de *La Maison-Dieu* est consacré à *Sacrements et Sciences humaines*.

Son initiative s'inscrit dans le projet de réorganisation universitaire de la Faculté de théologie de l'Institut Catholique commencé en 1963, et qui devient Unité d'Enseignement et de Recherche de Théologie et de Sciences religieuses en 1973, structurée sur les UER d'Etat, mais donnant la priorité à la théologie. L'intention de réforme, exprimée par J. Daniélou dès 1964, doyen de la Faculté de théologie, était de « situer au niveau universitaire, tant pour la valeur intellectuelle que pour la méthode, les études de théologie »¹. Mais, selon les normes de l'enseignement ecclésiastique approuvées par Paul VI en 1968, l'enseignement théologique doit être renouvelé « de telle sorte que, sans négliger nullement l'importance d'une pénétration spéculative nécessaire, il soit donné dans les dimensions qui correspondent intrinsèquement au caractère de la doctrine sacrée, à savoir : biblique, patristique, historique, liturgique, pastoral, spirituel, missionnaire, œcuménique »². Les enseignants de ces disciplines doivent « en respectant les exigences intrinsèques de l'objet propre à chaque discipline, présenter le mystère du Christ et l'histoire du salut de telle sorte que, toute confusion de disciplines ou de méthodes étant exclue, apparaisse plus clairement l'unité de tout l'enseignement théologique »³.

Le renouvellement des études sur la liturgie proposé par P.-M. Gy se situait dans la ligne de ces directives sur l'enseignement de la théologie et « s'intégrait dans l'enseignement de l'ISL, à un effort plus général de compréhension du Culte chrétien, de la Liturgie, des pratiques rituelles et sacramentelles : objet à penser dans sa "ratio", ses établissements historiques, voire son actualité pastorale »⁴, donc « objet » à penser en fonction de l'ancrage social de la liturgie promu par le Mouvement liturgique dans une société en pleine mutation. La « visée » des études liturgiques « dans un milieu résolument consacré à la *cogitatio fidei* et à l'auto-compréhension d'une tradition vive, c'est-à-dire, en l'occurrence, soumise aux aléas de l'histoire, aux labilités des faits de société et de culture et où l'actualité de la Pastorale (...) imposait de travailler "en temps réel"... »⁵, a conduit à une évolution méthodologique d'une

¹ C. BRESSOLLETTE, « De l'école de théologie à l'unité d'enseignement et de recherche de théologie et de sciences religieuses. L'évolution d'un "modèle" à travers cent ans », in J. DORE (dir.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, 1992, p. 43.

² S. GARRONE, J. SCHROEFFER, « Quelques normes en vue de la révision de la Constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus* sur les études ecclésiastiques », in *La Documentation catholique* n° 1532, janvier 1969, p. 71.

³ S. GARRONE, J. SCHROEFFER, « op. cit. », in *La Documentation catholique* n° 1532, janvier 1969, p. 72.

⁴ J.-Y. HAMELINE, « Faire de la théologie à l'âge des sciences humaines », in J. DORE (dir.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, 1992, p. 150. C'est un article repris dans le recueil J.-Y. HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris, 1997, p. 173-181.

⁵ D. DYE, J.-Y. HAMELINE, « op. cit. », in J. DORE (dir.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, 1992, p. 151.

part, dans la perspective de la sociologie religieuse prenant appui sur les travaux de E. Durkheim, M. Weber, M. Mauss, H. Hubert etc., et, d'autre part, dans la perspective d'une sociologie d'observation de la pratique liturgique inspirée notamment des travaux de G. le Bras, F. Isambert, E. Poulat, J. Seguy. Le thème de la fonction sociale de la liturgie élaborée dans un premier temps par P. Guéranger, repris par la suite à travers l'oeuvre de E. Durkheim dans une dimension sociologique et anthropologique des rites, est constamment présent dans les congrès d'études organisés par le Centre de pastorale liturgique et l'Institut supérieur de liturgie ou d'autres institutions spécialisé en liturgie¹ dont des revues comme *La Maison-Dieu* rendent compte.

L'histoire contemporaine de la théologie, notamment à partir des années 1970, montre avec des nuances propres aux collections et revues spécialisées dans l'exégèse, la théologie dogmatique ou fondamentale, la patristique, etc., la généralité du recours aux sciences humaines pour construire et maîtriser leur objet d'étude. Tout particulièrement les différentes revues sur la liturgie intègrent des articles utilisant l'anthropologie, la sociologie ou la psychologie religieuse², cette dernière inspirée des disciplines psychanalytiques, dont témoignent les ouvrages de A. Vergote, notamment *Interprétation du langage religieux ; Dette et désir : deux axes chrétiens de la dérive pathologique ; Religion, foi, incroyance*³. Le premier ouvrage, *Interprétation du langage religieux*, introduira la notion de rite comme « expression opérante » (p. 199-215), développé à l'Institut Catholique de Paris par L.-M. Chauvet en théologie liturgique par le recours à l'anthropologie culturelle⁴, qui s'intéresse au comportement social, aux croyances, au langage, aux manières communes d'agir, de penser, et qui par là est étroitement lié à l'histoire et la sociologie. Dans son premier ouvrage, *Du*

¹ J.-Y. HAMELINE, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 120 (1974), p. 14-15. Voir aussi F. ISAMBERT, « Réforme liturgique et analyses sociologiques », in *La Maison-Dieu*, 128 (1976), p. 76-110. Dès 1947 M.-D. CHENU, « Anthropologie et liturgie », in *La Maison-Dieu*, 12 (1947), p. 53-65, proposait déjà une approche anthropologique de la liturgie.

² Par exemple T. MAERTENS, « Liturgie, sentiment religieux et foi », in *Liturgie et vie chrétienne* 73 (1970), p. 221-253 ; H. SCHMIDT, « op. cit. », in *Concilium*, 62 (1971), p. 15-27 ; K. SEASOLTZ, « Anthropologie et théologie liturgique. A la recherche d'une méthodologie compatible », in *Concilium*, 132 (1978), p. 13-24 ; A. VERGOTE, « Gestes et actions symboliques en liturgie », in *Concilium*, 62 (1971), p. 39-50. S. DE SMET, « Liturgie académique, poétique ou engagée ? Réflexions sur la bibliographie de dix ans d'études liturgiques », in *Questions liturgiques*, 280 (1974), p. 33-61, après une présentation de la Constitution sur la liturgie du Concile Vatican II qui a rendu possible cette ouverture de la théologie vers les sciences humaines, montre que les auteurs des articles publiés dans ces revues sont pour la plus part des chercheurs appartenant à divers instituts et facultés de théologie confessionnels et souligne le « besoin de théologiens et des liturgistes engagés », p. 59.

³ A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris, 1974 ; *Dette et désir : deux axes chrétiens de la dérive pathologique*, Paris, 1978 ; *Religion, foi, incroyance*, Paris, 1983.

⁴ A. N. TERRIN, « Anthropologie culturelle », in D. SARTORE, A. TRIACCA, *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. I, Turnhout, 1992, p. 55-69. Depuis les années 70 l'anthropologie culturelle s'est développée dans la ligne de l'école durkheimienne dans une double descendance avec d'une part le fonctionnalisme anglo-saxon et, d'autre part, le structuralisme de M. Mauss et de C. Lévi-Strauss.

symbolique aux symboles, essai sur les sacrements, il présente les rites chrétiens selon le « langage de la modernité », empruntant les acquis méthodologiques de l'anthropologie socio-culturelle comme moyen d'élaboration d'une théologie liturgique chrétienne culturellement adéquate au monde contemporain¹.

Partant de ses propres recherches sur la liturgie, J.-Y. Hameline résume aussi son enseignement à l'Institut Catholique de Paris (1967-1997) par le recours aux sciences humaines :

« L'ensemble de nos activités de recherche et d'enseignement se distribue en fait en trois champs d'intérêt, dont une particularité tient sans doute au fait de leur imbrication et de leurs échanges. Un premier domaine relève de ce qu'il est convenu d'appeler, pour suivre la division du travail universitaire, l'anthropologie des rites avec ses disciplines attenantes. Un second domaine appartiendrait plutôt aux recherches socio-historiques, avec un intérêt prédominant pour le XIX^e siècle et le "Mouvement liturgique". Un troisième domaine est assez largement musicographique »².

Les cours et séminaires de ces deux auteurs sont tout particulièrement suivis par les étudiants de l'Institut supérieur de liturgie où les évaluations socio-historiques et anthropologiques de la liturgie croisent les approfondissements théologiques dans une volonté de montrer comment la liturgie peut être à la fois pratique et science. Cependant, il s'agit d'une science théologique qui par le biais de la sociologie ou de l'anthropologie entend expliquer l'acte liturgique de la foi, donc la relation de l'homme avec Dieu. Cette adaptation de la recherche sur la liturgie n'a été possible qu'après le Concile Vatican II et en grande partie grâce au travail des « pères fondateurs » du Mouvement liturgique. C. Dagens observe dans la conclusion des actes du colloque portant sur les 40 ans de l'Institut supérieur de liturgie : « si l'expertise des savoirs de type historique a pu apparaître comme l'instance majeure d'appréciation des formes liturgiques », imposant les méthodes universitaires, « la

¹ L.-M. CHAUVET, *Du symbolique aux symboles, essai sur les sacrements*, Paris, 1979 ; *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, 1987. L'auteur explique sa méthode dans l'article « Ritualité et théologie », in *Recherches de science religieuse*, 78 (1990), p. 535-564, notamment pour son deuxième ouvrage : « L'option anthropologique de *Symbole et sacrement* a sûrement été déterminé par le désir, fréquemment exprimé dans les années 70, de réagir contre un discours théologique qui, trop sûr de lui-même en quelque sorte et de ses propres principes, n'honorait pas suffisamment le souci de s'enraciner aussi dans les nouveaux savoirs et les nouvelles questions venus des sciences de l'homme... », p. 542. Sur ce livre on peut voir également Y. LABBE, « Réceptions théologiques de la "postmodernité". A propos de deux livres récents de G. Lafont et L.-M. Chauvet », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 72 (1988), p. 397-426. Pour le livre de G. LAFONT il s'agit de *Dieu, le temps et l'être*, Paris, 1986.

² J.-Y. HAMELINE, « Eléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien », in *Recherches de science religieuse*, 78 (1990), p. 399. A l'initiative de J.-C. Hugues, directeur du Centre national de pastorale liturgique et de D. Lebrun, directeur de la collection « Liturgie » aux Editions du Cerf, les articles publiés par J.-Y. Hameline, notamment dans la revue *La Maison-Dieu*, ont été publiés sous le titre *Une poétique du rituel*, Paris, 1997, dans la Collection du Centre national de pastorale liturgique « Liturgie », n° 9. Le texte cité se trouve à la p. 181.

liturgie et la science liturgique ne doivent jamais se constituer en un domaine séparé et autosuffisant ». C'est la raison pour laquelle « l'Institut supérieur de liturgie a toujours cherché à corriger ces dérives, en reliant résolument les études liturgiques à l'ensemble des études théologiques et en les obligeant aussi à se confronter à la vie du peuple de Dieu, à l'expérience des pasteurs et aux attentes spirituelles des fidèles ». Car, selon l'auteur, « la liturgie ne se comprend qu'à l'intérieur du mouvement de la foi vécue dans l'Eglise »¹.

Au-delà des ces adaptations et ouvertures vers les sciences humaines pour l'interprétation de la liturgie en tant que science et acte de foi, on doit ajouter que l'apport le plus important de la recherche sur la liturgie dans le cadre du Mouvement liturgique concerne l'histoire. Elle est devenue la discipline clé des études sur l'origine des rites et de leur développement, mais d'une manière générale, du moins jusqu'au Concile Vatican II, le privilège accordé à l'approche historique nourrissait l'idée que l'histoire donne le véritable sens des textes anciens et des actions liturgiques, permettant ainsi de concevoir et justifier des réformes. L.-M. Chauvet résume ainsi ce contexte de renouvellement : « Les évolutions culturelles de la modernité ont pris tout naturellement le relais, transformant le paradigme de Vatican II selon lequel la liturgie *peut* bouger, en un paradigme pastoral selon lequel elle *doit* bouger. Ce nouveau paradigme entraînait avec lui la valorisation de la créativité, contre la "tradition" alors représentée comme ce qui ne peut qu'être figé »². L' « improvisation créative » liturgique était une pratique habituelle dans le vécu de la foi des premières communautés chrétiennes, donc dans l'esprit de la réforme un « retour aux sources » signifierait une fidélité plus grande au temps des origines³.

A l'ouverture du XIII^e Colloque de l'Institut supérieur de liturgie du 7 au 9 décembre 2004, ayant comme sujet « Faire de l'histoire de la liturgie aujourd'hui », R. le Gall, Président de la commission épiscopale de liturgie, souligne que « la liturgie est indissociable de l'histoire d'abord parce que ses rites en sont issus, mais aussi parce que la liturgie *fait* l'histoire ; elle est une tradition au sens fort, puisqu'elle suppose le passé, engage le présent et annonce l'avenir... »⁴. D'où l'importance donnée à l'histoire de la liturgie dans le cursus de

¹ C. DAGENS, « En guise de conclusion : comprendre et servir la liturgie de l'Eglise », in P. DE CLERCK, *La liturgie lieu théologique*, Actes du colloque des 40 ans de l'Institut supérieur de Liturgie, 22-24 janvier 1997, Paris, 1999, p. 233-244.

² L.-M. CHAUVET, « La liturgie demain : essai de prospective », in P. DE CLERCK, *La liturgie lieu théologique*, Actes du colloque des 40 ans de l'Institut supérieur de Liturgie, 22-24 janvier 1997, Paris, 1999, p. 204.

³ P. F. SCHERER, « Improvisation créative, orale et écrite dans l'Antiquité », in *Concilium*, 182 (1983), p. 49-63.

⁴ S. CARON, P. PRETOT, « Liturgie et histoire : une approche novatrice », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 179.

formation théorique et pratique, donc scientifique et pastoral des étudiants de l'Institut supérieur de liturgie. Mais, dans le compte rendu de ce Colloque, S. Caron et P. Pretot, ce dernier étant l'actuel directeur de cet Institut, notent cependant que la tâche de l'historien de la liturgie est rendue difficile « par un contexte où l'histoire suscite un très grand intérêt au moment même où l'idée de tradition semble un poids empêchant le progrès » (p. 180). Ils poursuivent en observant que dans la recherche historique sur un rite il y a le risque de majorer le poids de l'héritage de la tradition sur les pratiques actuelles et de tomber ainsi « dans une forme d'ésotérisme historique qui consiste à considérer l'histoire comme la clé d'explication de toute vie liturgique », alors que pour les liturgistes, l'histoire doit permettre plutôt une interprétation du temps présent : « Il y a ici un apport important du Mouvement liturgique, qui a mis en garde contre le décalage entre les institutions liturgiques et le monde contemporain » (p. 180).

En effet, un des buts des protagonistes du Mouvement liturgique a été de faire comprendre la nécessité d'ouverture liturgique de l'Eglise au monde moderne, avec notamment l'introduction de langues vivantes pour les célébrations rituelles, dans un contexte de sécularisation où les réalités constitutives de la vie humaine s'établissaient sans référence à Dieu. L'idée de réforme a impliqué le concours d'une pensée théologico-historique sur la liturgie qui, sur le plan de la recherche, a eu aussi une visée de réconciliation de la foi et de la science moderne. Il convient aussi de noter que, grâce aux travaux de recherche de nombreux liturgistes et théologiens, acteurs du Mouvement liturgique, l'approche historique des textes a donné lieu à la publication d'éditions critiques de nombreuses sources anciennes disponibles jusqu'alors seulement dans les éditions des érudits des XVII^e et XVIII^e siècles, réédités dans la *Patrologie* grecque et latine de J.-P. Migne (1800-1875)¹ ; à la fondation des revues et collections spécialisés dans lesquelles on peut suivre les débats de la recherche sur la liturgie au cours de colloques et congrès comme ceux organisés par L'Institut supérieur de liturgie, la *Societas Liturgica* ou les Semaines liturgiques de l'Institut Saint-Serge².

¹ Sur l'œuvre de J.-P. Migne voir A. G. HAMMAN, *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Eglise*, Paris, 1975 ; A. MANDOUZE, J. FOUILHERON (éd.), *Migne et le renouveau des études patristiques*, Paris, 1985.

² La revue *La Maison-Dieu* a rapporté des échos de la plupart des congrès internationaux organisés par la *Societas Liturgica*, ainsi que des colloques organisés par l'Institut supérieur de liturgie de Paris. Les conférences des Semaines d'études liturgiques de l'Institut Saint-Serge sont régulièrement publiées dans la collection *Bibliotheca Ephemerides liturgica* « *Subsidia* ».

III. SCIENCE DE LA LITURGIE ET TRADITION FONDATRICE

Dans les études récentes le débat concernant l'approche historique et théologique de textes liturgiques suit les grandes lignes tracées par la recherche issue du Mouvement liturgique : les études portant sur la liturgie sont à la fois de type théologique, pastoral et historique et s'inscrivent dans la ligne historico-critique du développement des études bibliques et patristiques. On peut prendre comme exemple quelques ouvrages dont les auteurs sont des enseignants à l'Institut supérieur de liturgie de Paris et des liturgistes reconnus, pour observer la manière dont ils considèrent actuellement la liturgie en tant que science par rapport à la théologie et la place accordée à l'histoire. P. de Clerck, un de ses anciens directeurs, montre quelle est l'articulation entre la théologie et la liturgie, les présentant à côté de l'exégèse comme disciplines distinctes :

« Commençons par présenter plus largement les rapports entre théologie et liturgie. Quel est donc le sens de la copule qui relie ces deux derniers mots ? Théologie et liturgie sont-elles des réalités extérieures l'une à l'autre ? La liturgie mérite-t-elle ou non la qualification théologique ? (...) On pourrait faire appel, analogiquement, aux rapports entre l'exégèse et la théologie ; la première est-elle extérieure à la seconde ? Il ne fait pas de doute que les sciences bibliques requièrent une formation particulière, ne fût-ce que la connaissance des langues anciennes, qui n'est pas indispensable au théologien moraliste. L'exégèse a ses méthodes propres ; elle les a forgées au cours des trois derniers siècles, et a ainsi acquis une certaine autonomie parmi les disciplines théologiques. Un des principaux organismes de la *Faculté de théologie et de sciences religieuses* de notre maison ne se nomme-t-il pas d'ailleurs *Section de théologie biblique et systématique* ? Cette appellation reconnaît la particularité des sciences bibliques, tout en les intégrant dans un ensemble strictement théologique : le terme "systématique" en fait foi. Les meilleurs théologiens sont en effet convaincus, aujourd'hui, qu'ils ne peuvent ignorer les résultats de l'exégèse pour élaborer un discours théologique. Le statut de la liturgie pourrait-il être analogue à celui de l'exégèse ? »¹.

Il poursuit son article en expliquant que le rapport entre la théologie et la liturgie est encore plus compliqué parce que le statut épistémologique des deux disciplines n'est pas le même. La théologie est, selon lui, une des disciplines de la science liturgique et se rapporte à la liturgie comme à un objet de connaissance et peut même « la considérer comme une *source* de compréhension, et se rendre attentive à la portée théologique des célébrations, en leur rites comme en leur textes » (p. 129). Il ne définit pas distinctement ce qu'est la « science liturgique », mais note seulement qu'elle « se propose sous le plus de facettes possible la spécificité de ces actes que l'on appelle liturgiques. Elle fera appel à l'histoire, bien entendu,

¹ P. DE CLERCK, « La liturgie comme lieu théologique. », in *Id.* (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Actes du colloque de 40 ans de l'Institut supérieur de Liturgie, 22-24 janvier 1997, Paris, 1999, p. 125-126.

car l'Eglise n'est pas née d'hier... » (p. 127), mais aussi à l'anthropologie : « L'étude anthropologique de la liturgie se révèle être également du plus grand intérêt, car la liturgie ne se limite pas à des textes ou à des paroles ; elle est par nature l'action d'un groupe humain, avec sa sociologie et sa psychologie religieuse, et l'on tirera grand profit de l'étude des lieux dans lesquels l'action se déploie, des gestes et postures qu'elle prescrit, de l'ethos dans lequel elle introduit » (p. 128).

D'un point de vue épistémologique on pourrait s'interroger sur l'hétérogénéité de ces disciplines théologiques tout à la fois autonomes et tellement dépendantes dans la recherche des outils méthodologiques des sciences humaines, dont ceux de l'histoire en premier lieu. Comme l'auteur du manuel d'introduction à la liturgie, A.-G. Martimort et beaucoup d'autres spécialistes¹ dans ce domaine, il accepte que l'étude de la genèse des textes liturgiques d'un point de vue historico-culturel doit passer par des approches historiques, anthropologiques, sociologiques, etc., mais souligne que l'objectif principal est théologique ou plus précisément pastoral. L'article de P. de Clerck est une approche de la liturgie comme lieu à la fois théologique et historique de la foi, ce qui justifie pour lui l'interaction entre liturgie et théologie. Partant de l'adage « *Lex orandi, lex credendi*, selon lequel la loi de la prière détermine la loi de la croyance » (p. 129), il l'interprète dans un double sens : « tantôt la théologie imprime sa marque à la liturgie ; c'est ce qui se passe lors d'une réforme liturgique. Tantôt la liturgie peut être considérée dans ses aspects doctrinaux, car elle véhicule des convictions de foi » (p. 133). D'un point de vue théologique, cet adage signifierait que la liturgie et le dogme sont liés et représentent l'expression de la tradition, comme le montre d'un point de vue théologique J.-G. Boeglin pour qui cette formule, *lex orandi, lex credendi*, « signifie que le culte et le dogme ont un lien étroit entre eux. Ainsi les doxologies, les confessions et les symboles sont à la fois des formules de confession de foi *et* de louange. C'est pour cette raison que toute enquête sur la conjoncture actuelle de la foi doit *écouter* ces formules dont le *Sitz im Leben* est la liturgie, car elles sont des lieux privilégiés où se vit la Tradition de la foi. Cette écoute ne signifie pas pour autant que la liturgie a la fonction de norme de la foi ; mais elle en assure le témoignage et le commentaire. La liturgie est un lieu important de la Tradition vivante parce qu'elle est en même temps une profession de foi dont l'Eglise tout entière est le sujet. A ce titre-là, elle est un des lieux où peut se vérifier la voix de la Tradition vivante. (...) La liturgie est Tradition en acte dans des rites humains

¹ Par exemple D. MEDEIROS, « La natura della liturgia nella discussione odierna » ; G. BONACCORSO, « I principali orientamenti dello studio della liturgia », in E. CARR (éd.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia Liturgica*, Rome, 2002, p. 61-91 ; p. 95-121.

d'appropriation du salut. Quand on parle de liturgie on entend surtout en fait l'eucharistie célébrée (...). L'eucharistie, ou bien le repas du Seigneur, est l'illustration fondamentale de ce qui est au cœur de la foi chrétienne : c'est-à-dire une mémoire en acte. En effet, l'eucharistie rend présent devant Dieu un événement passé, le sacrifice du Christ, pour avoir part mutuellement à la grâce qui en découle, dans l'attente d'accomplissement final qu'est le salut »¹.

Donc en suivant J.-G. Boeglin, pour le théologien « *la liturgie est Tradition* »². Comme une confirmation, P. de Clerck ajoute dans la conclusion de son article :

« J'espère avoir montré que la liturgie qui est fondamentalement l'action d'une assemblée (et non seulement sa régulation cérémonielle), véhicule l'expérience de l'Eglise, plus exactement des Eglises, en leur diversité, et qu'elle est susceptible d'être reprise théologiquement, de faire l'objet d'une élaboration théologique systématique »³.

Par conséquent, on pourrait comprendre que la liturgie est pour l'auteur, un acte de foi, une célébration rituelle communautaire, le véhicule ou l'instrument de la Tradition. On peut conclure que pour P. de Clerck la liturgie en tant que science est une discipline théologique mais c'est principalement par l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, etc., qu'elle est abordée dans sa pratique communautaire. D'ailleurs en France on ne la rencontre sous cette désignation de « science liturgique » ou « liturgie » que dans les Facultés de théologie, or la théologie elle-même est absente de l'Université publique. En revanche, au sein même de cette Université, dans la recherche sur des sujets portant sur l'histoire de la liturgie comme les origines du rite de l'Eucharistie, on ne peut négliger le travail, souvent d'une grande finesse dans l'analyse historique et littéraire des textes, dû à des théologiens.

L'article de P. de Clerck est publié dans les actes du Colloque des quarante ans de l'Institut supérieur de liturgie des 22-24 janvier 1997, qu'il a lui-même organisé, étant alors le directeur de cet institut. Dans la présentation de ces actes, il définit le projet du colloque qui consistait, en « observant les modifications en cours, [à] évaluer la conjoncture et [à] réfléchir sur les évolutions des études liturgiques » à l'Institut supérieur de liturgie, internationalement reconnu, et à faire sortir la science liturgique de son confinement dans les sciences historiques : « la discipline majeure des études liturgiques avait été l'histoire ; il valait donc la

¹ J.-G. BOEGLIN, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, 1998, p. 362-365.

² J.-G. BOEGLIN, *op. cit.*, Paris, 1998, souligné par l'auteur p. 366.

³ P. DE CLERCK, « *op. cit.* », in *Id.* (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Actes du colloque de 40 ans de l'Institut supérieur de Liturgie, 22-24 janvier 1997, Paris, 1999, p. 142.

peine de mesurer les écarts »¹. La liturgie est définie non seulement comme l'expression de la foi de l'Eglise, en l'occurrence de l'Eglise catholique, mais également comme l'un de ses lieux source.

Théologien et historien de la liturgie, P.-M. Gy, lui aussi ancien directeur de l'Institut supérieur de liturgie, souligne dans *La liturgie dans l'histoire*, les liens nécessaires particulièrement entre histoire et théologie comme deux sciences indispensables à la compréhension des véritables enjeux de l'évolution liturgique et de l'interaction entre la liturgie comme acte de foi et la théologie qui l'interprète². En même temps, il met en évidence l'importance pour le liturgiste d'une histoire de la liturgie ancrée dans l'histoire générale ou constituant un domaine important de cette histoire qui peut contribuer à la compréhension des sociétés du passé comme des sociétés modernes. Néanmoins, même située dans l'histoire la liturgie représente aussi pour P.-M. Gy la mémoire des origines chrétiennes et la voie de transmission de la Tradition de son Eglise et du christianisme en général. De façon significative, il clôt son livre par une homélie intitulée « La tâche du liturgiste » où il l'explique par rapport à celle du théologien :

« Comparons le liturgiste et le théologien. La théologie est intérieure à la foi, c'est la foi vivante qui cherche l'intelligence, *fides quaerens intellectum*, et le théologien est un croyant qui, à l'intérieur de son adhésion vivante de foi, cherche à comprendre ce qu'il croit et dont il vit. On peut dire quelque chose de semblable du liturgiste. Le liturgiste est d'abord un liturge, c'est-à-dire quelqu'un qui croit et qui célèbre au milieu de l'Ecclesia, in *medio Ecclesiae*, et son étude est comme intérieure à son activité célébrante, intérieure à la célébration de l'Eglise dans laquelle il est engagé. La liturgie comme savoir chrétien, c'est la célébration réfléchissant sur son propre sens »³.

Pour la liturgie en général et la liturgie eucharistique en particulier, qu'il s'agisse de ses origines ou de son évolution au cours de deux millénaires, le recours à l'histoire et à sa méthodologie est une nécessité qui fait en même temps ressortir son utilisation aporétique car l'objectif à atteindre semble être théologique. Dans une récente présentation sur les études liturgiques, P. de Clerck note précisément à ce sujet :

« Pour tous les domaines de la théologie, elle [l'histoire] reste un outil d'investigation indispensable. Comment comprendre et interpréter la vie de Jésus sans scruter toujours plus et mieux, à l'aide de méthodes et de questions nouvelles, le milieu dans lequel il a vécu, et sa culture ? Comment comprendre la structure actuelle de la messe sans s'interroger sur les

¹ P. DE CLERCK, « Présentation », in *Id.* (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Paris, 1999, p. 1.

² P.-M. GY, *op. cit.*, Paris, 1990.

³ P.-M. GY, *op. cit.*, Paris, 1990, p. 322.

conditions qui ont fait apparaître par exemple, ce qu'on a appelé "l'offertoire", et disparaître, pendant près de quinze siècles, la communion des fidèles ? »¹.

M. Metzger, pourtant si explicite sur le but théologique et pastoral de son étude portant sur l'histoire de la liturgie eucharistique cité au chapitre précédent, dans *Histoire de la liturgie, les grandes étapes*, laisse aussi apparaître cet aspect paradoxal voire aporétique d'une démarche méthodologique historique pour expliquer théologiquement la liturgie. Pour la méthode historique il note :

« On présentera les différentes institutions liturgiques telles que les sources disponibles permettent de les connaître, selon les époques et les Eglises. Pour cela on examinera les documents existants, pour reconstituer, autant que faire se peut, le déroulement et l'évolution des rites et des formulaires. On veillera de se défaire de tout à priori et préjugé, en se démarquant de certaines façons de faire, trop habituelles dans un passé encore récent, lorsque l'histoire de la liturgie était mise au service de thèses à démontrer et, pour cela conduite de façon déductive. (...) Il faut donc éviter de projeter dans le passé des préoccupations ou des usages plus récents. Outre le domaine de la pénitence, le risque existe aussi à propos de la célébration eucharistique »².

Mais dans le premier chapitre, les premières lignes indiquent son appartenance : « L'étude historique de la liturgie a été officiellement reconnue par le Concile Vatican II (*Constitution sur la liturgie*, § 16 et 23) »³ et l'importance accordée à la « Tradition », avec un « T » majuscule qui désigne la « tradition apostolique », plus précisément la transmission de l'Evangile et de la foi par les apôtres, comme fondatrice et légitimatrice de la liturgie :

« La liturgie est, en effet, au cœur de la Tradition de l'Eglise, elle est un héritage apostolique transmis de génération en génération, jusqu'à nous, d'une façon vivante. Si dans une démocratie les lois doivent obtenir l'assentiment de la majorité, dans les Eglises, elles doivent correspondre à la volonté fondatrice du Christ telle qu'elle s'exprime dans la Tradition de l'Eglise, écrite et orale. A ce titre, l'histoire de la Tradition, dont la liturgie

¹ P. DE CLERCK, « op. cit. », in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, 2002, p. 177-193 ; p. 177.

² M. METZGER, *Histoire de la liturgie. Les grandes étapes*, Paris, 1994.

³ *Constitution sur la sainte liturgie*, « *Sacrosanctum Concilium* », in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, 1967, p.149-205. Les paragraphes sur lesquels s'appuie M. Metzger font référence à une théologie historique et à une histoire de salut qui doivent être privilégiées dans la formation des prêtres et religieux, §16, p. 159 : « L'enseignement de la liturgie dans les séminaires et les maisons d'études des religieux doit être placé parmi les disciplines nécessaires et majeures, et dans les facultés de théologie parmi les disciplines principales ; et il faut le donner dans sa perspective théologique et historique aussi bien que spirituelle, pastorale et juridique. En outre, les maîtres des autres disciplines, surtout de théologie dogmatique, d'Ecriture Sainte, de théologie spirituelle et pastorale, se préoccuperont, selon les exigences intrinsèques de chaque objet propre, de faire ressortir le mystère du Christ et l'histoire du salut, si bien qu'on voie apparaître clairement le lien de ces disciplines avec la liturgie et l'unité de la formation sacerdotale » ; § 23, p. 161-162 : « Afin que soit maintenue la saine tradition, et que pourtant la voie soit ouverte à un progrès légitime, pour chacune des parties de la liturgie qui sont à revisiter il faudra toujours commencer par une soigneuse étude théologique, historique pastorale... ».

constitue le cœur, est le lieu où s'est manifestée la volonté fondatrice du Christ, mise en œuvre par les pasteurs, sous la motion de l'Esprit Saint » (p.15).

Cette « Tradition est la grande mémoire de l'Eglise, celle qui lui assure son identité à l'instar de nos mémoires individuelles. (...) Cette tradition a un *passé*, elle est fondée dans l'événement pascal de Jésus ; elle a un *présent*, elle s'actualise continuellement dans la vie de l'Eglise, en particulier à travers la célébration de l'Eucharistie, cœur de la Tradition, où le Christ se livre à nous, nous donne son corps et son sang à manger et à boire ; enfin elle s'ouvre sur un *avenir* qui sera la tradition, la transmission, le don de tous les hommes à Dieu »¹. Ce point de vue correspond à la définition de la Tradition donnée par le Concile Vatican II dans la Constitution dogmatique sur la Révélation, *Dei Verbum*, où il est spécifié qu'elle n'a à proprement parler qu'une seule source, Dieu lui-même qui se révèle en action et en parole dans l'histoire, il est vrai par des intermédiaires dont le dernier est « le Christ Seigneur ». Le texte reprend ensuite les termes pauliniens pour parler de l'Evangile en tant que « révélation » reçue par les apôtres « de la bouche du Christ » :

« Le Christ Seigneur, en qui s'achève toute la Révélation du Dieu très haut (1 Co 11, 23 ; 15, 3 ; 2 Co 1, 30 ; 3, 16-4, 6), ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Evangile, d'abord promis par les prophètes, ordonna à ses apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire (...). Ce qui fut fidèlement accompli, tantôt par les apôtres, qui dans la prédication orale, dans les exemples et les institutions transmirent, soit ce qu'ils avaient appris de la bouche du Christ en vivant avec lui et en le voyant agir, soit ce qu'ils tenaient des suggestions du Saint-Esprit tantôt par ces apôtres et par des hommes de leur entourage, qui sous l'inspiration du même Esprit-Saint, consignèrent par écrit le message de salut. Mais pour que l'Evangile fût toujours gardé intact et vivant dans l'Eglise, les apôtres laissèrent comme successeurs les évêques auxquels ils "remirent leur propre fonction d'enseignement". Cette sainte Tradition et la Sainte Ecriture de l'un et l'autre Testament sont donc comme un miroir où l'Eglise en son cheminement terrestre contemple Dieu, dont elle reçoit tout jusqu'à ce qu'elle soit amenée à le voir face à face tel qu'il est (cf. Jn 3, 2) »².

C'est peut-être la raison pour laquelle M. Metzger continue son analyse en expliquant comment l'utilisation de la méthode historique « sous la motion de l'Esprit-Saint », est nécessaire pour démontrer la continuité dans l'évolution de cette même Tradition :

¹ B. SESBOUE, « Tradition et traditions », in *Nouvelle revue théologique*, 112 (1990), p. 572-573.

² *Constitution dogmatique sur la Révélation divine, Dei Verbum*, § 7, in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, 1967, p. 129-130. Le 26 octobre 1998 à l'occasion du dixième anniversaire de son motu proprio *Ecclesia Dei* (publié le 2 juillet 1988) Jean-Paul II notait à propos du rôle de la Tradition pour la liturgie : « Pour sauvegarder le trésor que Jésus lui a confié et en étant résolument tournée vers l'avenir, l'Eglise a le devoir de réfléchir en permanence sur son lien avec la Tradition qui nous vient du Seigneur par les Apôtres, telle qu'elle s'est constituée tout au long de l'histoire ». Le texte se trouve sur le site du Vatican : www.vatican.va.

« L'étude historique consiste à examiner les différents états des institutions liturgiques, pour repérer comment les traditions ont évolué, et pour y déceler ce qui est fondamental, parce qu'institué par le Christ et les apôtres, et ce qui a été adapté ou ajouté au cours des siècles, selon les nécessités pastorales. Comme les sciences bibliques, l'étude historique de la liturgie en appelle à l'intelligence (que nous reconnaissons comme un don de Dieu) et à la foi. D'une part, en effet, cette étude doit être menée selon les règles appliquées dans les sciences historiques, par l'analyse de documents disponibles et de leur environnement. D'autre part, dans l'histoire des institutions chrétiennes, le croyant est conduit à reconnaître les traces de l'Esprit Saint, qui guident les Eglises. D'ailleurs, les célébrations liturgiques elles-mêmes comportent toujours un regard sur l'histoire : par les lectures, la prédication et les actions de grâces, elles dévoilent les réalisations du Mystère du salut dans des situations humaines passées et actuelles »¹.

On pourrait supposer, à la lecture de ces textes que l'approche historique est nécessaire aux théologiens pour la compréhension mais surtout pour l'interprétation du passé de l'Eglise et de son actualité. Elle les aide à découvrir ou à prouver « la cohérence de la tradition » parce qu'« il y a un au-delà de la science », note P. de Clerck dans un autre article où il remarque cependant :

« Tradition et histoire ne sont nullement de synonymes. L'histoire est une science humaine, et la Tradition est une notion théologique. Leur rapport tient au fait que l'histoire permet aujourd'hui de mieux connaître le passé de l'Eglise et d'apprécier des cohérences et des continuités dans la longue durée. Mais la Tradition est fondamentalement un acte de réception. Elle ne s'identifie ni avec le passé de l'Eglise ni avec son histoire. Car elle refuse par ailleurs certains aspects de son passé, comme elle l'a fait récemment en revenant sur les excommunications de 1054 ou sur la condamnation de Galilée »².

En effet, la Tradition est « une notion théologique » et « un acte de réception », devenue en même temps pour les Eglises l'expression de l'autorité ecclésiastique en matière doctrinaire particulièrement. C'est cet aspect qui met en conflit l'histoire en tant que science et la théologie en tant que discours confessant la foi. Ensuite l'auteur passe de l'histoire à la science et souligne que « la science est devenue, depuis le siècle dernier [XIX^e siècle], un outil indispensable de discernement et d'affinement du jugement. Mais celui-ci, dans la foi, reste mystérieusement l'œuvre de l'Esprit, qui mène vers la vérité tout entière » (p. 130). Donc on peut comprendre que la science, en l'occurrence l'histoire, est une science auxiliaire de la théologie. Elle est en quelque sorte un instrument à utiliser pour servir le discours théologique sur la tradition parce qu'elle n'est qu'une « science humaine ».

¹ M. METZGER, *op. cit.*, Paris, 1994, p. 16.

² P. DE CLERCK, « Théologie, histoire et tradition. Accents majeurs d'un débat », in *La Maison-Dieu*, 181 (1990), p. 129-130.

Pour Monique Brulin, enseignante à l'Institut supérieur de liturgie, la liturgie en tant que science est liée à une « théologie sacramentaire à travers diverses médiations dont l'histoire est un vecteur indispensable, elle-même travaillée par d'autres disciplines comme l'anthropologie religieuse, la sociologie, etc. ». La liturgie en tant que science, comme la théologie, prend sa source méthodologique dans la pluridisciplinarité de sciences humaines dont l'histoire est le « vecteur indispensable » qui permet de « situer le sacrement dans le cadre dynamique du Mystère pascal, incluant en amont l'existence historique du Christ et en aval, la Pentecôte comme expression historique du “pour nous” de sa résurrection jusqu'à la Parousie. Autrement dit, l'enjeu est la prise en compte et l'intégration de l'œuvre de l'Esprit-Saint dans le monde »¹. L'auteur justifie ces affirmations en montrant que la liturgie est à la fois lieu et pratique et constitue un lieu théologique où le rapport à l'histoire peut être saisi à deux niveaux : la connaissance du passé et la considération de la liturgie comme « vecteur de Tradition ». S'inspirant des ouvrages de ses collègues de l'Institut Catholique de Paris, l'auteur définit la liturgie comme le lieu « de cette historicité implicite que représente la succession traditionnante (*sese tradens*) des actes du culte. Les actes que nous qualifions aujourd'hui de liturgiques sont en effet, dès le départ, porteurs d'une tradition qui représente l'affrontement constant au temps et à la durée » (p. 172).

A. La Tradition : héritage normatif et innovateur

Définissant la théologie comme « une certaine manière de s'expliquer avec l'histoire de la théologie », L.-M. Chauvet souligne que « la référence à l'histoire occupe une place particulière en théologie sacramentaire »², c'est-à-dire dans le discours théologique sur les rites chrétiens, leurs origines et leur pratique actuelle. Comme la plupart de théologiens s'intéressant à la liturgie d'un point de vue historique, il mentionne l'importance de la tradition : « les pratiques rituelles de l'Eglise ne peuvent prétendre à un statut proprement sacramentel que si elles se donnent comme reçues à travers les générations antérieures, de la tradition apostolique, c'est-à-dire finalement de Jésus Christ lui-même. Ainsi, la référence à

¹ M. BRULIN, « La prise en compte de l'histoire dans le domaine des pratiques sacramentelles », in J. DORE, F. BOUSQUET (dir.), *La théologie dans l'histoire*, Paris, 1997, p. 169-170.

² L.-M. CHAUVET, « Place et fonction de l'histoire dans une théologie des sacrements », in *Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987 tenu à l'Institut Catholique de Paris et publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987), p. 49.

l'histoire de la liturgie est-elle l'une des dimensions constitutives du discours sacramentaire » qui, par ailleurs, « ne peut s'élaborer qu'à partir de ces pratiques mêmes. Ainsi, on ne peut parler de la présence eucharistique du Christ qu'à partir de la manière dont elle se réalise dans l'acte de célébration de l'Eglise » (p. 49). Enrico Mazza, théologien et historien catholique, admet également que pour l'étudier il faut faire œuvre historique et souligne que « la théologie sacramentaire naît du rite »¹.

Ce recours à l'approche historique de la liturgie considérée comme le principal instrument de transmission de la « tradition fondatrice »², c'est-à-dire la *tradition apostolique* à laquelle les Eglises attribuent l'origine des pratiques rituelles, tel le rite de l'Eucharistie, est intégré systématiquement dans un projet théologique qui en fait une théologie de cette histoire. Pour expliquer cette interaction, L.-M. Chauvet propose deux types de relations du théologien aux travaux historiques pour éclaircir la double fonction de la tradition à la fois héritage normatif et innovateur, à partir de ses propres recherches : une relation de « mise à distance » par rapport aux états antérieurs des thèses et règles de la théologie qui impliquent la référence à une tradition, et une relation de « mise en perspective » qui lui permette en tant que théologien d'inscrire à l'intérieur du champ d'intérêt des travaux historiques ses propres jugements de cohérence par rapport aux formes historiques des communautés chrétiennes.

La perspective de « mise à distance » consiste dans le choix du théologien de prendre du recul par rapport aux notions, règles, constructions conceptuelles, etc., qui constituent l'héritage de son groupe d'appartenance confessionnelle et de la communauté scientifique dont il dépend. L'approche historique lui donne la possibilité d'appréhender la genèse de l'héritage culturellement reçu : il montre par exemple, comment au Moyen Age on est arrivé à établir des règles précises sur les pratiques rituelles ainsi que leur nombre, par « un besoin culturel de précision de rationalisation et de classification », dont l'Eglise n'a pas éprouvé la nécessité dans le premier millénaire, où personne ne se souciait du nombre des « sacrements ». Il donne plusieurs raisons de cette initiative : démographique, économique, sociale, mais la fondation des nouvelles écoles de théologie dont le projet était « d'élaborer la foi en science » est la plus importante. Dans son discours de théologie sacramentaire, cette « mise à distance » lui permet, par le biais de l'approche historique, d'admettre la « diversité

¹ E. MAZZA, *L'Action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 7 (trad. d'après l'original italien *L'eucaristia nella storia. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 1996, par Jacques Mignon).

² L.-M. CHAUVET, « La notion de "tradition" », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 14.

des pratiques » et lui donne la possibilité de percevoir l'innovation dans les formes actuelles des rites et de relativiser le discours officiel de l'Eglise :

« L'histoire nous apprend ainsi qu'il y a toujours et inévitablement une certaine collusion entre énoncé de vérité et pouvoir énonciateur ; d'où le risque permanent de faire virer le discours théologique en discours dogmatiste, c'est-à-dire en discours qui, finalement à travers les "auctoritates" choisies, à travers le type d'arguments sélectionnés et la manière de les présenter à travers notamment le recours au "semper", se met prioritairement au service de l'institution-Eglise et de la légitimation du pouvoir dans l'Eglise. [Il ajoute entre parenthèses] ceci en toute bonne foi d'ailleurs »¹.

La crise moderniste pour le catholicisme s'est bien située sous cet angle : la recherche historique sur les textes bibliques allait à l'encontre d'un discours dogmatique appuyé sur la tradition et sa portée de vérité au-delà des variations temporelles. Depuis cette époque, les questions de la connaissance historique liées à cette problématique se retrouvent constamment dans la recherche. Bien que, en suivant E. Poulat on puisse dire que le « modernisme historique » condamné par *Lamentabili* et *Pascendi* en 1907 « a été l'épicentre d'un mouvement infiniment plus vaste dans le temps et dans l'espace. Celui-ci peut être défini comme l'effet d'un choc culturel, un choc entre deux cultures : la culture catholique avec sa longue sédimentation, et la culture moderne, qui se posait en s'opposant à elle et s'imposait par ses productions. En son sein le premier s'inscrit comme l'effet d'un choc culturel entre deux conceptions de l'histoire, l'une véhiculée par la tradition catholique et l'autre par l'université laïque. L'Eglise avait longtemps eu le monopole du récit historique sur les origines et les destinées religieuses de l'humanité. Non seulement elle était, dépossédée de ce monopole, concurrencée dans son rôle, mais, en outre, "l'Université" annexait sans manière à son domaine savant ce récit sacré, cette *histoire sainte*, et la traitait comme toute autre histoire. Elle sécularisait l'Ancien et le Nouveau Testament, les origines chrétiennes ; elle en expurgeait le sacré, la révélation, le surnaturel, et elle récrivait l'Ecriture selon ses propres normes »². En effet, pour l'Eglise catholique la crise du modernisme est née de la constatation de certains désaccords entre les affirmations doctrinales et les conclusions tirées d'une étude historique et critique de la documentation destinée à fonder ces affirmations.

¹ L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in *Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987 tenu à l'Institut Catholique de Paris et publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987), p. 59.

² E. POULAT, « op. cit. », in R. HEYER (dir.), *L'institution de l'histoire*, vol. 1, *Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989, p. 50-51.

Dans l'explication de la « mise en perspective » prenant l'exemple de la diversité des pratiques de la liturgie de l'initiation chrétienne (le baptême, la confirmation et l'eucharistie), L.-M. Chauvet distingue ce qui peut être considéré comme argument de « tradition », c'est-à-dire les témoignages des sources dans les débats théologiques actuels concernant les exigences de la foi face au monde contemporain : « Parce qu'il y a mise à distance par l'histoire, il y a relativisation ; parce qu'il y a mise en perspective de cette histoire par une visée théologique, il n'y a pas relativisme. Cette mise en perspective est en effet de lecture théologique, effet de lecture qui s'exprime à travers le concept théologique de "*tradition*". "Tradition" est donc le concept qui fait la différence entre l'histoire comme objet de la science historiographique et l'histoire comme objet (au moins partiel) de la théologie »¹.

L'auteur explique cette « mise en perspective » pour l'exemple choisi en se limitant au christianisme occidental et en observant d'abord qu'à l'époque patristique l'ordre de la célébration des trois rites que comporte l'initiation chrétienne était : le baptême, la confirmation, l'eucharistie. Bien que ce modèle ne soit pas unique et normatif pour cette période, il s'est imposé progressivement à partir des IV^e-V^e siècles, simultanément au développement par les Pères de l'Eglise de la théologie trinitaire. L'eucharistie en troisième position « est conforme à la théorie au moins implicite que révèle toute la pratique de l'Eglise des Pères : nul ne peut prétendre communier au corps eucharistique du Christ sans être en pleine communion avec son corps ecclésial, communion assurée par l'Esprit (signification pneumatologico-ecclésiologique du rite d'"achèvement" du baptême par l'évêque » (p. 62). Ainsi cet ordre des rites initiatiques est « un effet de lecture théologique ». Au Moyen Age l'ordre changera en baptême, eucharistie, confirmation, stimulé tout particulièrement par la doctrine d'Augustin sur le baptême des enfants qui commence à se généraliser.

Au XII^e siècle l'eucharistie est séparée du baptême et l'ordre des rites n'est plus objet de réflexion théologique, l'importance étant davantage accordée au baptême comme moyen de salut. Cette vision est restée valable jusqu'au XX^e siècle et l'ordre de rites sera établi officiellement par le Décret *Quam singulari* (1910) de Pie X en baptême, eucharistie, confirmation, « sans que personne apparemment, s'interroge sur la portée d'un tel acte. Il semble bien (...) que la question de la cohérence théologique de cette nouvelle figure initiatique n'ait alors effleuré l'esprit de personne. Le lieu d'où s'est élaborée cette nouvelle distribution n'a plus rien à voir avec celui de l'Eglise patristique. C'est un lieu anti-janséniste (contre la tendance janséniste à reculer la première communion jusqu'à 15-20 ans) et moral :

¹ L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in *Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987 tenu à l'Institut Catholique de Paris et publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987), p. 60.

il s'agit de fortifier l'enfant par l'eucharistie dès avant l'âge des passions » (p. 63). La liturgie est ainsi l'action dans laquelle se manifeste la « Tradition de salut » de l'Eglise, c'est elle qui conditionne le discours doctrinal qui doit toujours inclure la perspective du salut¹.

Pour L.-M. Chauvet, cet exemple de l'ordre des rites de l'initiation chrétienne montre le double effet du recours à l'histoire en théologie de la liturgie :

« Effet de relativisation, d'une part, puisque le modèle B-C-E n'est qu'un parmi d'autres et qu'il n'est pas même le seul modèle ancien ; effet de mise en perspective, d'autre part, dû à l'intégration de l'histoire dans un discours théologique. De ce dernier point de vue, le modèle B-C-E a acquis un statut d'*exemplarité* 1) du fait de sa cohérence avec la théologie trinitaire et l'économie du salut (...); 2) du fait que les Eglises d'Orient se sont toujours conformées à lui ; 3) du fait que l'Eglise catholique d'Occident continue toujours, quoi qu'ayant adopté des pratiques différentes, d'énumérer son septénaire selon un ordre qui reflète ce modèle (...); 4) du fait enfin que Vatican II a nettement situé la confirmation comme le second sacrement de l'initiation chrétienne. L'ensemble de ces éléments constitue ce que l'on appelle habituellement la "*Tradition*" de l'Eglise. C'est donc pour cette raison de "*Tradition*" que l'on considère le modèle B-C-E comme théologiquement exemplaire, alors qu'il n'est historiquement qu'un parmi d'autres »².

C'est, en effet, le concept de « tradition » qui fait la différence entre l'histoire de la liturgie comme objet de l'historiographie et la théologie de l'histoire de cette liturgie, tout en sachant que « la référence légitimatrice à la "tradition" n'est jamais "politiquement" neutre. Elle s'effectue toujours dans un champ de forces sociales et idéologiques »³, plus précisément confessionnel. En commençant son article L.-M. Chauvet définit la théologie comme « une certaine manière de s'expliquer avec l'histoire de la théologie ». D'un point de vue historique, l'histoire de la théologie peut être considéré comme une partie de l'histoire générale, mais la théologie de l'histoire ne peut être qu'une partie de la théologie enracinée confessionnellement et une expression de la foi chrétienne. Le lien que le théologien entretient avec le passé de son Eglise dans l'étude de la Tradition n'est pas de nature historique mais théologique. Paradoxalement, la théologie vit toujours d'une antériorité qui est celle de l'interprétation de l'histoire de l'Eglise ou du christianisme par le théologien. En effet, car ainsi que remarque L.-M. Chauvet, la « mission ecclésiale » des théologiens est d'assurer « un va-et-vient constant entre la Tradition ou les décisions magistérielles et la culture de leur époque. Leur discours, en raison même du statut herméneutique qui découle de son lieu propre, est donc parfois risqué, tant il est vrai que toute nouvelle manière pour

¹ J.-G. BOEGLIN, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 107.

² L.-M. CHAUVET, « *op. cit.* », in *Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987 tenu à l'Institut Catholique de Paris et publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987), p. 63.

³ L.-M. CHAUVET, « *op. cit.* », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 42.

l'homme de s'appréhender lui-même dans la culture de son temps engendre nécessairement une nouvelle manière de comprendre la foi »¹.

B. L' « heuristique » de la Tradition

Pour L.-M. Chauvet l'objet de la tradition relève des trois domaines principaux : la liturgie, où la tradition porte sur les formes des éléments rituels ; le droit, où la tradition porte sur la distribution des statuts, des fonctions et des rôles dans la communauté ; les significations théologiques où la tradition porte sur les interprétations dogmatiques et morales. L'ensemble de ces aspects de la tradition forme :

« Un corpus dans lequel on trouve toute une hiérarchie d'éléments, depuis les traditions néo-testamentaires sur la résurrection de Jésus jusqu'aux coutumes particulières de telle Eglise ou de telle communauté religieuse. Cet immense corpus de tradition *traditionné* est lui-même le résultat d'une relecture constante, au fil des siècles, du corpus des traditions orales et/ou écrites antérieures en fonction des changements socio-culturels et, pour sa plus grande partie (le canon des Ecritures, par exemple y fait exception), il continue d'évoluer, amalgamant le nouveau à l'ancien. Le concept de tradition désigne aussi précisément le processus herméneutique par lequel une communauté humaine ou religieuse relit ses pratiques rituelles ou statutaires, les récits de sa propre histoire ou encore les élaborations théoriques reçus de sa tradition instituée. Ce *procès*, généralement non thématisé comme tel puisqu'il s'effectue à partir de convictions plus ou moins diffuses qui ne font pas problème et qui sont intersubjectivement partagées par les membres du groupe, est celui même du "mode vécu" de ce groupe. C'est par cet acte herméneutique de tradition *traditionnante*, où elle ressaisit son passé pour en faire la vivante genèse de son présent et de son avenir, que l'Eglise accomplit la tâche, toujours identique et toujours nouvelle de s'identifier comme "Eglise". C'est cette dynamique que désigne généralement chez les théologiens la notion de *tradition vivante* »².

La référence à la « Tradition » est ainsi une « heuristique » qui « vise à éclairer des problèmes théoriques ou pratiques à l'ordre du jour (...) ; à réassurer le groupe dans une identité qu'il éprouve plus ou moins confusément comme menacée par la nouvelle donne culturelle. Le recours à la "Tradition" a donc valeur heuristique : il s'agit de tirer du nouveau à partir de l'ancien et de légitimer simultanément cette nouveauté par la tradition, en faisant valoir sa "plus grande authenticité". Le coefficient de traditionalité peut ainsi être corrélé, au moins partiellement, avec la fécondité pour le présent du modèle ancien que l'on met en

¹ L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 21.

² L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 11-12. Voir aussi P.-M. GY, « Tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), 93-106 ; J. DORE (dir.), *L'ancien et le nouveau*, Paris, 1982, notamment l'article de S. BRETON, « L'ancien et le nouveau. Réflexion sur la conscience chrétienne des origines », p. 159-178.

valeur »¹. En effet, lors de la réforme liturgique conciliaire, la redécouverte de la tradition fondatrice², ou plutôt la redécouverte de la richesse documentaire et historique des sources liturgiques anciennes, a rétabli des règles et des comportements inspirés de la pratique eucharistique des premières générations chrétiennes, comportements que le Moyen Age aurait considérés comme une infidélité à la tradition : l'introduction de la langue vernaculaire et la participation active des fidèles dans les dialogues de la messe ; une pluralité des prières eucharistiques que comporte l'actuel *Missel romain*³. Dans cette perspective, le retour aux sources « se présente comme la récupération de la structure et du sens originel des rites, sur la base de tout ce qu'a transmis la tradition de l'Eglise »⁴, mais pour ce qui est de la réforme liturgique de Vatican II, dans un contexte d'affaiblissement du rôle politique, social et culturel de l'Eglise face au monde moderne.

L'Eglise catholique, comme d'ailleurs les autres confessions chrétiennes, entretient encore d'âpres débats largement tributaires du rapport à la tradition, donc du rapport à l'« autorité » fondatrice reconnue comme l'héritage du passé pour régler les questions du présent, notamment liturgiques, pour le choix de la stratégie à adopter à l'égard de l'évolution du monde. La notion de tradition représente une dimension importante dans la recherche sur la liturgie, paradoxalement, sous une double forme : elle représente un héritage normatif qui tend à être un frein « empêchant le progrès »⁵, et en même temps, dans un contexte de réforme liturgique comme celui du Concile Vatican II, elle représente un ressourcement innovateur par le retour aux sources.

En tenant compte de ce paramètre de la « tradition », la question que suscite le recours de la théologie liturgique à l'histoire en tant que science, est de savoir, d'un point de vue méthodologique et épistémologique, à quelles conditions le passage d'une discipline à une autre, de l'histoire à la théologie et inversement, est légitime lorsque le résultat de la recherche sert à établir « la vérité de la foi », plus précisément le discours du théologien sur la foi reçue de la « Tradition » pour l'actualité de l'Eglise. Les auteurs, notamment catholiques, qui s'inscrivent dans cette optique méthodologique dans la recherche sur la liturgie sont

¹ L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 38.

² F. VOUGA, « Pour une géographie théologique des christianismes primitifs », in *Etudes théologiques et religieuses*, 2 (1984), p. 149, pense qu'« aucune institution ne peut se réclamer de la tradition d'une Eglise apostolique une qui n'a jamais existé ».

³ F. BROVELLI, « Prière eucharistique », in D. SARTORE, A.M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, Turnhout, 2002, p. 217-225 ; P. JOUNEL, « La composition des nouvelles prières eucharistiques », in *La Maison-Dieu*, 94 (1968), p. 38-77.

⁴ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 273.

⁵ S. CARON, P. PRETOT, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 180.

nombreux et les exemples pourraient être multipliés. Ce qui doit être éclairci dans ce contexte est le problème de la position du chercheur par rapport à son objet d'étude : « L'historien se tient dans l'ordre du savoir, tandis que le théologien voudrait habiter cet ordre du savoir sans renoncer à l'ordre de la foi, c'est-à-dire sans faire l'*epochè* de la valeur »¹. Ce problème de la pratique de l'*epochè* – donc de la position ou de la prise de distance du chercheur par rapport à son objet d'étude – peut se poser encore plus vivement dans les recherches sur les origines de la liturgie eucharistique, dans l'analyse historique des textes témoins de cette pratique rituelle aux premiers siècles qui montre notamment le changement profond de sens et des héritages des repas religieux juifs dans la célébration actuelle de ce rite. « En effet, écrit Marcel Metzger, que de différences déjà entre la dernière Cène et nos eucharisties actuelles : le cadre, l'action (repas ou réunion), le nombre et la disposition des participants, tout cela a changé »². Dans un autre article, où il reprend presque la même phrase, il ajoute : « On peut même se demander si un observateur extérieur et non averti parviendrait à saisir le lien entre les deux, tellement le décor, les apparences extérieures et les rites sont différents. Pourtant, la Cène du Seigneur est à jamais présente au cœur de toute célébration eucharistique, par cette anamnèse littérale (et gestuée!) qu'est le récit de l'institution eucharistique »³.

Par les méthodes qu'elle s'approprie, par les questions qu'elle pose à son objet d'étude et particulièrement par le point de vue et les hypothèses qu'adopte celui qui la met en œuvre, l'historiographie sur les origines de la liturgie eucharistique, comme sa théologie puisque dépendante de la première, ne peut pas récuser l'enracinement personnel, donc la subjectivité de l'historien comme du théologien et ni l'enracinement institutionnel et idéologique qui rend possible leur écriture. Pour P. Ricoeur « ce contexte est celui d'une "sociologie de l'historiographie" dans laquelle ce n'est plus l'*objet* ou la *méthode* de l'histoire qui sont problématisés, mais l'historien lui-même, quant à son opération. Faire de l'histoire, c'est produire quelque chose. Se pose alors la question du lieu social de l'opération historique »⁴. L'auteur qui rejette dans *Temps et récit* toute réflexion sur l'histoire centrée sur les questions pratiques de la recherche, critique un texte de Michel de Certeau qui, pourtant, peut

¹ H. BOURGEOIS, « Théologie et histoire : questions épistémologiques », in *Théophilyon*, 1 (1996), p. 257.

² M. METZGER, *op. cit.*, Paris, 1994, p. 13.

³ M. METZGER, « Réflexions sur la mise en œuvre du rituel de l'eucharistie », in A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (éd.), *L'Eucharistie : célébration, rites, piétés*, Conférence Saint-Serge, XLI^e Semaine d'études liturgiques, Rome, 1995, p. 288.

⁴ P. RICOEUR, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Paris, 1985, p. 269. Cependant dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000, l'auteur reprend dans la partie épistémologique de cet ouvrage « l'opération historiographique » définie par M. de Certeau, dans sa structure triadique de lieu social, de pratique et d'écriture, lorsqu'il définit ce qu'est l'épistémologie de l'histoire entre sa phénoménologie de la mémoire et son ontologie de la condition historique, ce qui signifie qu'il accepte aussi cet aspect sociologique de l'historiographie.

s'appliquer à la fois au théologien et à l'historien dans une analyse de pratiques méthodologiques sur lesquelles repose l'identité de la communauté professionnelle de l'un comme de l'autre¹ :

« Envisager l'histoire comme une opération, ce sera tenter, sur un mode nécessairement limité, de la comprendre comme le rapport entre une *place* (un recrutement, un milieu, un métier, etc.), des *procédures* d'analyse (une discipline) et la construction d'un *texte* (une littérature). C'est admettre qu'elle fait partie de la "réalité" dont elle traite et que cette réalité peut être saisie "en tant qu'activité humaine", "en tant que pratique" »².

En effet, pour les théologiens-historiens l'histoire de la liturgie a son commencement dans l'actualité et leur lieu d'appartenance culturelle et théologique, n'est pas neutre par rapport à la lecture de l'histoire de la liturgie qu'ils proposent, comme souligne L.-M. Chauvet : le théologien n'oublie pas qu'une « lecture théologique de l'histoire s'effectue nécessairement à partir d'un lieu culturellement et socialement déterminé ». En terminant son article il reconnaît qu'on aboutit ainsi « à un véritable conflit d'interprétations » mais, souligne-t-il, « c'est précisément de ce lieu conflictuel que s'élabore aujourd'hui la théologie des sacrements »³. Il élabore cette théologie des rites chrétiens en passant par les sciences humaines, en particulier l'anthropologie et l'histoire, se situant ainsi délibérément en rupture épistémologique avec les présupposés conceptuels de l'ancienne théologie liturgique. Cependant, sa recherche sur la notion de « tradition » est concentrée sur la littérature chrétienne « traditionnelle », c'est-à-dire celle acceptée comme « canonique » par son Eglise. C'est une caractéristique commune des théologiens qui étudient notamment la liturgie eucharistique.

C. Tradition fondatrice et liturgie eucharistique

C'est par la liturgie, donc par l'acte rituel qui est « tradition en acte », que s'« accomplissent » la réception, l'assimilation et la transmission d'une « réalité » comme la tradition de la dernière Cène « présentifiée », selon P. de Clerck, par la liturgie eucharistique :

« L'action de grâce débouche, d'une manière ou d'une autre, sur le récit de la Cène. Le passé jusqu'ici présentifié dans l'action de grâce, prend consistance plus forte encore

¹ Voir G. NOIRIEL, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, 1996, notamment le chapitre 3 : « Le retour de l'auteur », p. 91-121.

² M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1975, p. 78.

³ L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in *Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987 tenu à l'Institut Catholique de Paris et publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987), p. 65.

puisqu'on en vient à faire mention de l'acte fondateur sans lequel il n'y aurait pas d'eucharistie. On passe donc de l'action de grâce au récit, du présent au passé, et de la première personne à la troisième : "la nuit où il fut livré..."¹.

Lors de la célébration eucharistique, après l'énoncé « le Seigneur Jésus dans la nuit où il fut livré, prit du pain et après avoir prononcé la bénédiction, il le rompit, le leur donna et dit : prenez, "ceci est mon corps" » (1 Co 11, 23-24), le célébrant suit une citation dans une citation, comme observe I. Renaud-Chamska : « Si je dis "Ceci est mon corps", il est clair que ceci n'est justement pas mon corps, que je cite un autre que moi, et que je parle à la place d'un autre dont j'assume le rôle pour un temps : j'inscris mon énonciation et mon énoncé reçu(es) de la Tradition et transmis(es) dans l'acte même par lequel je le dis, acte qui fait la tradition vivante, qui constitue la tradition vivante (prise en flagrant délit de "traditance") »², ce dernier terme repris de L.-M. Chauvet³. Les textes de la prière eucharistique telle qu'elle est présentée dans le *Missel romain*⁴, sont écrits mais leur « textualité est archi-orale », comme remarque L.-M. Chauvet en notant : « L'histoire d'ailleurs nous en fournit un argument supplémentaire : chacun sait que la mise par écrit des anaphores dans l'Antiquité n'a commencé à se faire de manière systématique qu'à partir du IV^e siècle. Si au siècle précédent l'auteur de la *Tradition apostolique* en fournit un texte écrit, c'est simplement à titre de canevas sur lequel chacun pouvait broder à sa manière »⁵. La deuxième prière eucharistique du *Missel romain* de Paul VI est une adaptation de la prière eucharistique que l'on trouve dans la *Tradition apostolique*.

Le récit de la dernière Cène est central dans le rituel de l'Eucharistie comme le « mémorial d'un événement qui est à la fois passé, présent et futur. L'Eglise exécute au présent ce qu'elle raconte au passé » en accomplissant les gestes qu'elle raconte comme étant ceux de Jésus – le célébrant « prend le pain, prononce la bénédiction, le rompt et le donne »⁶ – tout en se projetant dans un avenir de la foi qui représente pour le théologien « la gloire de la

¹ P. DE CLERCK, « La tradition en acte. La prière eucharistique », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 81-92, p. 87 pour cette citation.

² I. RENAUD-CHAMSKA, « Linguistique et liturgie », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Paris, 1999, p. 192. Du même auteur on peut consulter *Le statut linguistique de la citation biblique dans le discours liturgique*, Mémoire de l'Institut Supérieur de Liturgie, Paris, 1992. Voir aussi le *Missel romain*, Paris, 1974.

³ L.-M. CHAUVET, « La notion de "tradition" », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 7-46.

⁴ Il comporte quatre prières eucharistiques présentées par R. CABIE, « La célébration de l'Eucharistie après Vatican II », in A.-G. MARTIMORT (dir.), *L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie*, t. II, *L'Eucharistie*, Paris, 1983 (éd. nouvelle), notamment p. 223-226 ; P. JOUNEL, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 94 (1968), p. 38-77.

⁵ L.-M. CHAUVET, « L'archi-oralité des textes liturgiques. L'exemple de la prière eucharistique », in *La Maison-Dieu*, 226 (2001), p. 131.

⁶ L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 226 (2001), p. 132.

fin des temps, le retour du Christ... Le Christ ne sera complètement ressuscité que lorsque l'Eglise tout entière le sera avec lui. En célébrant l'Eucharistie, nous faisons paradoxalement mémoire d'un événement qui pour une part a un avenir »¹. Les récits du dernier repas de Jésus se présentent comme des récits sur ce que Jésus a fait à la veille de sa mort, mais dans la liturgie eucharistique ils représentent la manière dont la communauté croyante, qui forme telle ou telle Eglise, interprète le dernier repas de Jésus. Comme observe J. Jeremias, il s'agit d'une « formule *liturgique*, fixée solidement depuis longtemps et rendue familière par le culte »², donc par la répétition ou plus précisément par la représentation rituelle de cette « mémoire »³.

La structure du repas juif de la dernière Cène a dû être celle attestée par Lc 22, 14-20 et 1 Co 11, 23-26 : rite du pain rompu, repas, rite de la coupe de bénédiction. La tradition de Mc 14, 22-26 et Mt 26, 26-29 suppose la succession immédiate de ces deux rites à la Cène : rite du pain rompu et rite de la coupe de bénédiction. Dans ces textes on perçoit l'expression de cette ré-interprétation de la tradition supposée instituée. Même si les communautés du I^{er} siècle dont sont issus ces récits n'ont pas considéré la structure juive du repas de la Cène comme normative pour leurs pratiques eucharistiques, elles ont articulé cette structure autour de quatre verbes techniques des récits de la dernière Cène qui se retrouvent dans la liturgie eucharistique actuelle : « prendre », « prononcer la bénédiction », « rompre », « donner »⁴. La tradition de la liturgie eucharistique est transmise par des pratiques rituelles – la bénédiction et le partage du pain et de la coupe de vin représentant la mémoire de la mort et de la « résurrection » de Jésus –, dans lesquelles la communauté chrétienne s'identifie et se maintient dans une continuité qui manifeste sa fonction de conservation donc de mise en mémoire, permettant symboliquement par le biais du rite « de faire être ce qui a déjà existé »⁵. La tradition de cette « mémoire » a donc affaire avec l'identité du groupe qui s'y réfère et la reçoit en la transformant à coup de « ruptures instauratrices », comme dirait M. de Certeau⁶. Le renouvellement liturgique consécutif aux réformes a toujours été décidé au nom des origines, du retour à la tradition fondatrice, néanmoins sa nécessité dans le présent est la preuve que les liens avec ces mêmes origines sont rompus.

¹ B. SESBOUE, « Tradition et traditions », in *Nouvelle revue théologique*, 12 (1990), p. 577.

² J. JEREMIAS, *La dernière Cène : les paroles de Jésus*, Paris, 1972, p. 108.

³ P. BONNARD, « L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament », in *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980, p. 13.

⁴ Voir le *Missel romain*, Paris, 1974.

⁵ G. BALANDIER, *Le désordre. Eloge du mouvement*, Paris, 1988, p. 91.

⁶ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, 1987, p. 71.

1. La Tradition apostolique : innovation fondatrice et continuatrice

Donnant lieu à des adaptations continues, la liturgie, notamment eucharistique, est un lieu privilégié de légitimité de la tradition dans l'affirmation de sa « parfaite » continuité avec ce qui a précédé, malgré le conflit permanent entre anciens et modernes sur l'interprétation de cette même tradition. Paul, dont les écrits sont les plus anciens, rédigés avant les Évangiles, a fait « des actes corrélatifs de transmettre et de recevoir, puis de garder, c'est-à-dire du principe même de la tradition, la loi de la construction des communautés chrétiennes par le ministère apostolique (ou issu des apôtres) », remarque Y. Congar qui note aussi : « au début était la tradition »¹. Le terme peut être compris à la fois par « ce qui a été transmis » par Jésus et les apôtres, c'est-à-dire l'Évangile, d'où « Tradition » avec un T majuscule au singulier dans le titre de l'étude de Yves Congar, et l'« acte de cette transmission » et réception par les générations qui les ont suivis et qui constituera les « traditions » au pluriel. L'étymologie du terme « tradition » renvoie au mot latin *traditio* et au verbe *tradere* qui signifie « faire passer à une autre, livrer, remettre, transmettre ». L'équivalent grec est *παράδοσις* et le verbe *παράδιδόναι*². Paul utilise ces termes qu'il

¹ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, t. I, Paris, 1960, p. 20-21. M. LODS, *Protestantisme et tradition de l'Eglise*, Paris, 1988 (édité par J.-N. PERES et J.-D. DUBOIS), p. 64, définit la notion de tradition aussi par deux aspects différents : « Au singulier, la tradition est la transmission de l'Écriture sainte, ce qui signifie, non seulement l'élaboration et la conservation du canon scripturaire, mais aussi la prédication dans l'Eglise du témoignage rendu au Christ par les apôtres, et confessé comme le signe même de l'existence et de l'unité de l'Eglise. Au pluriel, les traditions sont les usages et les coutumes dont l'Eglise a besoin pour vivre et qui, sans être, en règle générale, littéralement exprimés dans la Bible, sont indispensables à son témoignage et à sa mission. L'autorité de ces deux niveaux n'est point la même ». Voir aussi P. GRELOT, *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Eglise*, Paris, 1995 ; P. BONNARD, « La tradition dans le Nouveau Testament », in *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980, p. 25-35.

² Sur le concept de « tradition » voir W. RORDORF, « Tradition », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. 2, Paris, 1990, p. 2470-2475 ; A. BIRMELE, « Tradition », in P. GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Genève, 1995, p. 1573. J. WICKS, « Tradition », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, t. 15, Paris, 2000, col. 185-200 ; plus précisément sur la notion de « tradition » dans le christianisme ancien voir W. RORDORF, A. SCHNEIDER, *L'évolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne*, Berne, 1982, bien que le choix de textes présentés, comme soulignent les auteurs, concerne « ce qu'on a l'habitude de désigner le christianisme "orthodoxe", c'est-à-dire la tradition ecclésiastique qui s'est imposée et à qui appartenait l'avenir » (p. XX). De même *L'Année canonique* 23 (1979) est consacré à « La tradition apostolique régulatrice de la communauté ecclésiale ». J. PEPIN, « Tradition », in *Encyclopaedia Universalis*, DVD version 11 (2006), reprend les quatre définitions données par E. Littré dans le *Dictionnaire de la langue française* : la tradition est l'« action par laquelle on livre quelque chose à quelqu'un ; transmission de faits historiques, de doctrines religieuses, de légendes, d'âge en âge par voie orale et sans preuve authentique et écrite ; particulièrement, dans l'Eglise catholique, transmission de siècle en siècle de la connaissance des choses qui concernent la religion et qui ne sont point dans l'Écriture sainte ; tout ce que l'on sait ou pratique par tradition, c'est-à-dire par une transmission de génération en génération à l'aide de la parole ou de l'exemple. Les définitions proposées par Littré se rapportent soit au sens particulier, juridique et liturgique, de *traditio* dans le droit romain et dans certains usages de l'ancien droit français ou lors de la remise de dignités ecclésiastiques, soit au sens général de « transmission ». (...) La tradition au sens de « transmission » (*transmittere*) signifie « faire être de nouveau ce qui a été ». La tradition ne se borne pas, en effet, à la conservation ni à la transmission des acquis

reprend de sa culture grecque – « les Grecs se servaient des termes *paradidonai* (transmettre) et *paradosis* (transmission, tradition), d’une part, et de *paralambanein* (recevoir par tradition), d’autre part, pour exprimer la communication d’une doctrine, d’une pratique, voire des légendes ou des fables par les hommes à travers le temps, ou encore l’objet de cette transmission, et corollairement, le fait de “recevoir” cet objet »¹, – pour exprimer à propos du dernier repas de Jésus ce qu’il a « reçu du Seigneur » oralement, et ce qu’il « transmet » en 1 Co 11, 23 : « En effet, voici ce que moi j’ai reçu (παρέλαβον) du Seigneur, et ce que je vous ai transmis (παρέδωκα) »². Mais sa conception de cette « transmission » est celle du judaïsme, « les traditions de mes pères » (Ga 1, 14), qu’il confirme en 1 Co 15, 3-8 : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j’avais reçu moi-même : Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures ».

C’est ainsi que s’est constituée une mémoire fondatrice, d’abord orale par la parole directe – Jésus n’a laissé aucun écrit, son enseignement a été exclusivement oral – ou rapportée par ceux qui avaient été disciples de Jésus, ou d’apôtres convertis comme Paul qui dit avoir reçu ce qu’il transmettait directement du Seigneur. Pareillement, ceux qui ont été désignés comme les successeurs des apôtres ont témoigné par leurs prédications pendant plusieurs siècles de l’importance qu’avait de leur temps la tradition orale, en particulier dans le domaine liturgique. Au IV^e siècle encore, Basile de Césarée écrivait à propos de la « Tradition » et des « traditions » :

« Parmi les doctrines et les proclamations gardées dans l’Eglise, on tient les unes de l’enseignement écrit et les autres on les a recueillies, transmises secrètement, de la tradition des apôtres... Par exemple, marquer du signe de la croix ceux qui espèrent en notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous l’a enseigné par écrit ? Se tourner vers l’Orient pendant qu’on prie, quelle Ecriture nous l’a appris ? Les paroles de l’épiclese, au moment de la révélation du pain de l’eucharistie et de la coupe de la bénédiction, quel est le saint qui nous les a laissées par écrit ? Nous ne nous contentons pas cependant des paroles rapportées par l’Apôtre et l’Evangile ; avant et après nous en prononçons d’autres qui ont une grande importance pour le mystère et qui viennent de l’enseignement non écrit. (...) En vertu de quels écrits ? N’est-ce point en vertu de la tradition gardée secrète et cachée ?... N’est-ce point de cet enseignement tenu privé et secret que nos pères gardèrent dans un silence exempt d’inquiétude et de curiosité, sachant bien qu’en se taisant on sauvegarde le caractère sacré des mystères ? »³.

antérieurs : elle intègre, au cours de l’histoire, des existants nouveaux en les adaptant à des existants anciens. Elle ne se limite pas au *faire savoir* d’une culture, mais s’identifie à la vie même d’un groupe social ou religieux ».

¹ S. LEGASSE, « Les traditions dans les épîtres de Paul », in *L’Année canonique*, 23 (1979), p. 37.

² 1 Co 11, 23 : Εγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον... (En effet, voici ce que moi j’ai reçu du Seigneur, et ce que je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain...).

³ BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, XXIX, 65-66, Paris, 1968 (Introduction, texte et traduction : B. PRUCHE, SC 17bis), p. 479-483.

La Tradition était présentée comme un facteur de stabilité, par exemple chez Cyprien de Carthage au III^e siècle dans un contexte de divisions nées dans les communautés chrétiennes après la persécution de Dèce. Pour sauvegarder l'unité il montre dans une des ses quatre-vingt-une *Lettres*, documents importantes pour l'histoire de l'Eglise du III^e siècle, que l'évêque est le centre de cette unité signifiée et réalisée dans le rite de l'Eucharistie :

« Je sais, frère très cher, que la plupart des évêques que Dieu a daigné préposer dans le monde entier aux Eglises chrétiennes observent la vérité de l'Evangile, et l'enseignement du Seigneur, et ne s'écarteront pas de ce que le Christ notre maître a prescrit et fait lui-même, pour adopter des nouveautés. Certains, pourtant, soit ignorance, soit simplicité d'âme, n'observent pas dans la consécration du calice du Seigneur ou dans sa distribution au peuple chrétien, ce que Jésus-Christ notre Seigneur, et notre Dieu, l'auteur et le docteur de ce sacrifice, y a observé et enseigné. J'ai donc pensé faire chose pieuse et nécessaire à la fois en vous écrivant à ce sujet, afin que, si quelqu'un était encore dans cette erreur, voyant la lumière de la vérité, il revienne au point du départ et à l'origine de l'enseignement dominical. (...) Ainsi donc, ni l'Apôtre lui-même, ni un ange du ciel ne peut enseigner autre chose que ce que le Christ a enseigné, et que ses apôtres ont annoncé »¹.

Lorsqu'on aborde la question de la « tradition » dans le christianisme ancien il faut savoir qu'avant l'écriture des Evangiles, comme des autres textes qui constituent la littérature ancienne chrétienne, c'est la mémoire orale qui joue un rôle central de transmission en assurant le lien entre un passé de plus en plus éloigné et un présent sans cesse changeant selon les circonstances et les courants de pensée². Les célébrations rituelles ne résultaient pas de l'application de codes écrits mais pour ce qui est du rite de l'Eucharistie, du souvenir de la dernière Cène ainsi que des repas quotidiens pris par Jésus et ses disciples et de la croyance en sa messianité. La mise par écrit des textes liturgiques s'est faite pour des raisons diverses, soit par des initiatives prises au cours de conflits théologiques en vue de définir l'orthodoxie de la foi, soit par besoin de modèles rituels :

« L'écrit n'était, à l'origine, que l'auxiliaire de la mémoire vivante. A partir du moment où les prédicateurs de l'Evangile n'étaient plus les témoins et auditeurs directs des paroles rapportées et des événements advenus, il leur était utile d'avoir à leur disposition des « aides-mémoire » pour assurer la fidélité globale de leur prédication. Ils n'étaient pas les créateurs de la tradition transmise ; ils n'en étaient que les rapporteurs, avec toute la souplesse

¹ Trad. du Chanoine Bayard, *Saint Cyprien, Correspondance, t. II*, Lettre 63 : 1,11 ; 11, 1, Paris, 1961², p. 199-200 et p. 206.

² A ce sujet, du point de vue de l'histoire des religions, voir pour le christianisme ancien J.-C. BASSET, « L'anamnèse : aux sources de la tradition chrétienne », p. 91-104 et pour le judaïsme ancien sur lequel s'est greffée la notion chrétienne de tradition voir E. STAROBINSKI-SAFRAN, « La mémoire, son inscription dans les actes et sa signification dans la tradition juive », p. 79-89, in P. BORGEAUD (éd.), *La mémoire de religions*, Genève, 1988.

qu'exigeait l'adaptation de leur enseignement aux communautés locales. On notera en outre que le recours à la tradition orale se maintint à côté de la lecture des recueils écrits jusque dans le courant du II^e siècle »¹.

En effet, c'est au II^e siècle que commence la crise de la tradition lorsque la génération des apôtres et de leurs disciples a disparu. C'est alors que les communautés chrétiennes dispersées dans les différentes provinces de l'Empire se posent la question de la succession apostolique qui devait garantir l'authenticité de la tradition, comme le montre par exemple Clément de Rome dès la fin du I^{er} siècle à propos de l'institution des évêques et diacres qu'il présente comme n'étant pas quelque chose de nouveau :

« 42, 1-5 : Les apôtres ont reçu pour nous la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ ; Jésus, le Christ a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; les deux choses sont sorties en bel ordre de la volonté de Dieu. Ils ont donc reçu des instructions et, remplis de certitude par la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ, affermis par la parole de Dieu, avec la pleine certitude de l'Esprit-Saint, ils sont partis annoncer la bonne nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes et ils en établissaient les prémices, ils les éprouvaient par l'Esprit, afin d'en faire les évêques et les et les diacres de futurs croyants. Et il n'y avait là rien de nouveau ; car depuis bien longtemps l'Ecriture parlait des évêques et des diacres ; il est en effet écrit quelque part : "j'établirai leur évêques dans la justice et leur diacres dans la foi". 44, 2 : C'est bien pour cette raison qu'ayant reçu une connaissance parfaite de l'avenir, ils établirent ceux dont il a été question plus haut, et posèrent ensuite comme règle qu'après la mort de ces derniers, d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office »².

L'authenticité et en même temps la normativité de la tradition sont liées à l'enracinement réel ou supposé dans la pratique de celui qui est considéré comme le fondateur, en l'occurrence « le Seigneur Jésus-Christ », mais cette normativité est établie par une reconstruction du passé communautaire fondé sur l'élaboration et la diffusion de la mémoire de ce passé originaire³, inscrit dans la tradition juive. Ce que les chrétiens appellent « Nouveau Testament » est parsemé de citations et d'allusions à la Bible juive qui constitue pour Jésus comme pour ses disciples la mémoire collective. Dans le judaïsme, l'ensemble de la Torah, elle-même née dans la tradition⁴, est attribué à Moïse et la tradition orale n'existe

¹ P. GRELOT, *La liturgie dans le Nouveau Testament*, Paris, 1991, p. 34. Voir également J.-C. PICARD, « Mémoires des origines chrétiennes », in *Le continent apocryphe : essai sur la littérature apocryphe juive et chrétienne*, Turnhout, 1999, p. 271-287.

² CLEMENT DE ROME, *Première Epître aux Corinthiens*, 42, 1-5 ; 44, 2 (Introd. texte et trad. par A. JAUBERT), Paris, 1971 (SC 167), p. 169-173. Pour la fin du II^e siècle voir IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 3, 3 (texte et trad. par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU), Paris, 1974 (SC 211), p. 33-38.

³ E. NORELLI, « La mémoire des origines chrétiennes : Papias et Hégésippe chez Eusèbe », in B. POUDERON, Y.-M. DUVAL (dir.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Paris, 2001, p. 1-35.

⁴ Comme le montre *La Michna* Abot I,1 : « Moïse reçut la Tora du Sinaï, il la transmi à Josué, Josué aux Anciens, les Anciens aux Prophètes, et les Prophètes la transmirent aux hommes de la Grande Assemblée. Ceux-ci disaient trois choses : "Soyez circonspects dans le jugement, élevez de nombreux disciples et faites une haie

que par rapport à elle, toutes les deux constituant la Révélation donnée sur la montagne du Sinaï¹.

Dans le christianisme qui a repris le concept de tradition du judaïsme ancien, la tradition apostolique comme la tradition patristique se réfèrent à Jésus, mais en effectuant un déplacement de contenu : la liturgie chrétienne commémore et actualise un « événement fondateur prophétisé » dans la Bible juive : venue, mort, et « résurrection » de Jésus². C'est Jésus en tant que « Christ » qui est son fondement, toutefois « la première tradition apostolique qui s'exprime d'abord dans l'Evangile »³ montre un Jésus qui ne se réfère à personne mais enseigne en son nom propre : « Ils étaient frappés de son enseignement ; car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme les scribes » (Mc 1, 22), ce qui signifie qu'« il risquait un enseignement original sans s'abriter toujours derrière les traditions, qu'il osait être auteur de sa Parole »⁴. Cette audace le mènera à la mort mais ses disciples trouveront le moyen de présenter sa Parole comme « annoncée », sa mort et sa « résurrection » y compris, et de l'intégrer dans la tradition religieuse à laquelle Jésus et eux-mêmes appartenaient : « “La Bonne Nouvelle” portée par les disciples dut bien, pour être reçue par eux et par ceux à qui elle s'adressait, s'intégrer à des structures humaines déjà existantes – ne serait-ce que celle du langage »⁵.

autour de la Tora” », in *La Michna*, t. 15, *Pirké Avot*, Paris, 1993, p. 1 (traduction et commentaire par C.-A. GUGENHEIM).

¹ Voir J.-M. SELLES, « La notion de tradition dans le judaïsme rabbinique : une textualité de l'oralité », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 47-79 ; *Id.*, « Ecriture et parole dans le judaïsme », in *La Maison-Dieu*, 190 (1992), p. 114-120 ; C. PERROT, « La nouveauté de la tradition chrétienne », in *L'Année canonique*, 23 (1979), p. 13-23. J. NEUSNER, « L'Ecriture et la tradition dans le judaïsme : l'exemple de la Mishna », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1981, p. 3-22. Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, Paris, 1984, p. 30-31, donne un résumé assez clair de ce qu'est la tradition écrite et orale dans le judaïsme : « Avec la Bible, le Talmud est l'œuvre essentielle du judaïsme. Achievé vers 500 de notre ère, il est le fruit de plusieurs siècles de tradition orale. Par Talmud (étude, enseignement, science) on entend la Mischna (recueil canonique de la loi juive, écrite en hébreu par les Tannaïm, « enseignants ») et la Guemara (commentaire de la Mischna, en hébreu et en araméen, œuvre des Amoraïm, « commentateurs »). Le Talmud comporte deux aspects : l'un législatif (la Halakha) l'autre édifiant (l'Aggada, enseignement, causerie, histoire et éthique). Si la Mischna (répétition, enseignement) est le noyau de la « Loi orale » du judaïsme, le Midrash est un élément dominant de la littérature post-biblique, puisqu'il regroupe les exégèses, les interprétations poétiques et les commentaires homilétiques des Tannaïm et des Amoraïm sur la Bible ». Voir aussi C. TOUATI, *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, 1990.

² J.-G. BOEGLIN, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 341.

³ C. PERROT, « *op. cit.* », in *L'Année canonique*, 23 (1979), p. 19.

⁴ A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 439. Les mouvements chrétiens gnostiques sont considérés de ce point de vue comme ceux qui ont véritablement suivi Jésus, par leur rejet des dogmes, de l'institution et de la hiérarchie, comme laisse entendre dans son commentaire des évangiles gnostiques par exemple E. PAGELS, *Les évangiles secrets*, Paris, 1982 (trad. de l'original anglais *The Gnostic Gospels*, New York, 1979, par T. KENEC'H DU).

⁵ A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 440.

La « tradition fondatrice » représentée par l'époque apostolique peut être considérée elle-même, selon A. Faivre, comme « une période d'innovation fondatrice » par opposition à « une période d'innovation continuatrice » propre aux générations qui ont suivi les apôtres et qui commencent un travail de « délimitation de l'innovation fondatrice » à partir du II^e siècle lorsque apparaît la nécessité de l'établissement d'un canon des Ecritures¹ et une « pseudo-apostolicité des documents canonico-liturgiques [qui] n'est rien d'autre qu'une tentative larvée pour conférer autorité à une nouvelle loi : puisque le Nouveau Testament ne peut répondre à tous les problèmes concrets, on tente discrètement de les compléter dans le domaine législatif et liturgique »². Mais cette « tradition fondatrice » a été préservée et s'est dotée d'une mémoire par des « individus » chargés de garder les souvenirs du groupe, de transmettre de génération en génération les événements fondateurs « censés s'être produits et faire participer périodiquement tous les membres du groupe à des cérémonies au cours desquelles il deviennent, ou redeviennent, eux aussi porteurs de la mémoire de celui-ci. Autant dire que la mémoire collective est toujours préservée par des individus, en général spécialisés dans ce genre d'activité, et auxquels le reste du groupe fait confiance, tout en étant

¹ Une nécessité provoquée par des chrétiens comme Marcion ou ceux dénoncés par Irénée de Lyon comme « hérétiques », qui refusaient la soumission aux traditions vétéro-testamentaires comme à « la règle ecclésiastique » en train de se constituer. A ce propos voir H.-D. ALTENDORF, E. JUNOD, J.-P. MAHE, W. RORDORF, G. STRECKER, *Orthodoxie et hérésie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1993 ; A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles, t. I, De Justin à Irénée*, Paris, 1985, qui emploie l'expression « règle ecclésiastique » et explique que « ce sont les chefs de l'Eglise qui ont dû assurer à la fin du II^e siècle le succès de l'opposition entre deux successions, celle de la vérité et celle de l'erreur. L'invention de l'antithèse entre ces deux motifs, qui constituent la pièce maîtresse revient à Justin » (p. 549) ; « il revient à Justin d'avoir inventé l'hérésie » (p. 110). Cette dernière formule est considérée comme « drastique » par un théologien comme B. SESBOUE, *Histoire des dogmes, t. 1, Le Dieu de salut*, Paris, 1994, p. 46-47, pour qui cette remarque n'est juste qu'au niveau sémantique, « au niveau du terme », souligne encore que « l'univers doctrinal de la gnose ne peut se concilier avec le christianisme. Avec Justin les deux concepts d'orthodoxie et d'hérésie se formalisent l'un par rapport à l'autre. Si l'expression "la norme crée l'erreur" [p. 35 dans le livre de A. Le Boulluec] a une part de vérité, cette vérité est dialectique et liée à sa réciproque "l'erreur crée la norme". On peut même dire que la seconde formule recouvre une période chronologique : une série de "déviations" dans le domaine de la foi, qui se sont manifestées dès les derniers écrits du Nouveau Testament et se sont étendues par la suite, a suscité dans l'Eglise une autre série de décisions et d'institutions ordonnées au maintien de l'authenticité de la même foi ». Or A. le Boulluec, en historien, part de deux faits déterminants pour le progrès de la recherche contemporaine sur les mouvements de pensée chrétiens aux premiers siècles, la découverte des manuscrits de Nag Hammadi et le livre de W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, paru en 1934, qui justement « a porté des coups décisifs à la conception traditionnelle de l'histoire de l'Eglise qui plaçait à l'origine la doctrine droite et qui faisait de l'hérésie une dérivation, voire un abandon ou une trahison et avait engagé à tenir compte de la grande diversité du christianisme primitif » (p. 14). Ensuite il montre comment la règle de succession, attestée également chez les païens où elle était appliquée aux gouvernants grecs ou romains, aux doctrines philosophiques, comme dans la tradition juive dans la Bible pour les juges, rois, prêtres, prophètes, etc., est reprise par les chrétiens pour penser l'hérésie selon deux modèles : un judéo-chrétien qui comprenait l'hérésie comme un problème politique, donc un problème de pouvoir à l'intérieur des communautés chrétiennes ; l'autre pagano-chrétien qui définit l'hérésie comme une doctrine fausse ou une erreur démonique (p. 21-91).

² A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 441-445.

projetée sur des objets matériels et des lieux, et réactualisée au cours des rites et des fêtes avec la participation de tous »¹.

2. Tradition et mémoire collective

La « tradition », par cette mémoire « fondatrice » constituée essentiellement de rites et de symboles, de récits légendaires et historiques, est « le moteur » qui met en jeu la vie du groupe religieux qui s'en réclame et qui maintient de génération en génération la « mémoire collective »² communiquée liturgiquement, transmise *in praxi*³ : « Dans toutes les sociétés où l'autorité du passé s'impose, le propre de la tradition est d'actualiser le passé dans le présent, de restituer dans le "monde vécu" d'une communauté la mémoire d'une fondation qui le fait exister au présent »⁴. Pour la liturgie eucharistique la « tradition » du « faites ceci en mémoire de moi » et de gestes rituels de bénédiction sur la coupe de vin et le pain, éléments rituels essentiels de l'identité communautaire chrétienne⁵, peut être comprise comme « génératrice de continuité ». Elle s'exprime dans deux « dynamiques intriquées » de l'« ordre » et du « mouvement », dans l'articulation du « rapport fondateur de la tradition à la religion »⁶. La tradition « ruse » avec le mouvement exprimant « la relation au passé et sa contrainte ; elle impose une conformité résultant d'un code du sens, et donc des valeurs qui régissent les conduites individuelles et collectives, transmis de génération en génération. Elle est un héritage qui définit et entretient un ordre en effaçant l'action transformatrice du temps, en ne retenant que les moments fondateurs dont elle tire sa légitimité et sa force »⁷. Dans ce cadre la « tradition fondatrice » peut être définie comme un « code du sens » qui fonde et exprime la continuité sociale d'une pratique rituelle, comme un dispositif idéologique, pratique et

¹ K. POMIAN, « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1998), p. 63-110, p. 72 pour cette citation ; M. I. FINLEY, *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Paris, 1981, p. 28-33.

² M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, 1997, édition critique établie par G. NAMER (1925¹). Les développements concernant la mémoire religieuse sont contenus dans deux autres livres de M. Halbwachs : *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1994 (1925¹) ; *La topographie légendaire des Evangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, 1971 (1941¹).

³ K.-P. JÖRNS, « Liturgie, berceau de l'Ecriture », in *La Maison-Dieu*, 189 (1992), p. 58.

⁴ D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, Paris, 1993, p. 128.

⁵ C. PERROT, « L'eucharistie comme fondement de l'identité de l'Eglise dans le Nouveau Testament », in *La Maison-Dieu*, 137 (1979), 109-125.

⁶ D. HERVIEU-LEGER, *op.cit.*, Paris, 1993, p. 122-124.

⁷ G. BALANDIER, *op.cit.*, Paris, 1988, p. 36.

symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante¹.

Quand une communauté religieuse est née dans le sillage de la prédication d'un « sauveur » comme c'est le cas pour les premières communautés chrétiennes, c'est à ses disciples que revient la tâche de régler la vie communautaire et de la faire durer. Cette évolution s'est faite en reprenant les principes originels de vie sociale et de pratiques culturelles propres au groupe auquel le « sauveur » et ses disciples appartenaient. En effet, « le christianisme se constitue comme religion en soulignant sa discontinuité avec le judaïsme traditionnel, mais il ne se comprend lui-même qu'en référence à la tradition juive. L'innovation religieuse ne peut donc jamais être absolue, car elle est, en dernière instance, toujours subordonnée à l'impératif de la continuité qui est le propre de toute pensée religieuse. (...) Tout changement religieux trouve sa légitimité dans l'affirmation de sa parfaite continuité avec ce qui a précédé »². Dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, M. Halbwachs note à ce propos :

« Si le christianisme ne s'était point présenté comme la continuation en un sens, de la religion hébraïque, on peut se demander s'il aurait pu se constituer comme religion. Lorsque Jésus dit : "Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée. Voilà le premier et le plus grand commandement. Et voici le second qui lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même" [Mt 22, 37-39], on voit bien qu'il avance une doctrine qui pourrait s'interpréter en un sens purement moral. Aussi les fondateurs du christianisme ont-ils pris soin de multiplier les rapprochements entre les prophéties de l'Ancien Testament et les détails ou les paroles de la vie du Christ qui en représentent l'accomplissement. C'est en s'appuyant sur la promesse d'Abraham que Paul considère les Gentils comme les vrais descendants d'Isaac, les enfants "non de la servante, mais de la femme libre" [Ga 4, 22-31], et par conséquent les héritiers légitimes. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'a pas été éliminé par le "fils de l'homme" ou, du moins, s'il a changé d'aspect, il n'en garde pas moins sa nature de Dieu. Au reste, à mesure que le christianisme s'accroît, l'attention se détourne de cet aspect qui le représente comme une branche greffée sur une plante étrangère, mais les idées théologiques fondamentales qu'il a empruntées au judaïsme subsistent ; il faut bien, en effet, que la morale chrétienne s'entoure d'une armature dogmatique et ritualiste, faite tout entière d'idées et d'institutions traditionnelles, si elle veut garder le prestige d'une religion »³.

¹ D. HERVIEU-LEGER, *op.cit.*, Paris, 1993, p. 219. Il est particulièrement difficile de définir conceptuellement la tradition et plus spécifiquement la religion car « en soi, le religieux n'est pas une réalité empirique et observable. Nous n'en saisissons que des expressions et des porteurs : geste, parole, texte, édifice, institution, assemblée, cérémonie, croyance, lieu, temps, personne, groupe, tout peut le désigner sans pour autant le fixer. Le religieux est, par nature, un composé, inséparable de la visée qui l'anime, et inégalement stable : lorsqu'il le décompose, il n'en reste que l'élément objectivable, celui qui le manifestait », E. POULAT, « Epistémologie », in M. GUILLAUME (éd.), *L'état des sciences sociales en France*, Paris, 1986, p. 400.

² D. HERVIEU-LEGER, J.-P. WILLAIME, *Sociologie et religion. Approches classiques*, Paris, 2001, p. 212-214, au chap. 6, consacré à l'œuvre de M. Halbwachs (1877-1945), sur la mémoire. Sur une étude comparative de la mémoire des religions, voir P. BORGEAUD (éd.), *La mémoire des religions*, Genève, 1988.

³ M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1994, p. 186-187 (1925¹).

Si la religion, en l'occurrence la religion chrétienne, est ainsi le vecteur de la continuité sociale du groupe religieux auquel le « sauveur » et ses disciples ont appartenu, c'est parce qu'elle est dans sa « substance » même, récit et commémoration de sa propre origine :

« Si l'on passe en revue les différentes parties du culte chrétien, on reconnaît que chacune d'elle est, en effet, essentiellement la commémoration d'une période ou d'un événement de la vie du Christ. L'année chrétienne se ramasse en quelque sorte autour de la période pascale qui est consacrée à reproduire par l'ordre même des cérémonies et le contenu des prédications et des prières, les diverses phases de la Passion. (...) Les Juifs ont prévu la venue du Messie ; les disciples de Jésus ont été les témoins de sa vie, de sa mort et de sa résurrection ; toutes les générations chrétiennes qui se sont succédé depuis ont reçu la tradition de ces événements. Ainsi toute la substance du christianisme consiste, depuis que le Christ ne s'est plus montré sur la terre, dans le souvenir de sa vie et de son enseignement »¹.

En effet, la célébration eucharistique, la liturgie chrétienne en général, a pour objet la remémoration permanente de ce souvenir de la vie et de l'enseignement de Jésus qu'elle inscrit dans l'histoire à travers l'espace et le temps, comme en témoigne l'organisation de l'année liturgique qui a fini par établir fixement et doctrinalement la mémoire chrétienne, notamment à partir du IV^e siècle². A juste titre, M. Halbwachs se demande « comment expliquer que la religion chrétienne, tournée ainsi tout entière vers le passé (et il en est d'ailleurs de même de toute religion), se présente cependant comme une institution permanente, qu'elle prétende se placer en dehors du temps, et que les vérités chrétiennes puissent être à la fois historiques et éternelles ? » (p. 188).

¹ M. HALBWACHS, *op. cit.*, Paris, 1994, p. 187-188 (1925¹).

² C'est la conversion de Constantin, tournant religieux et politique majeur, qui transforme le christianisme en religion dominante et marque avec le Concile de Nicée le moment où débute l'unification doctrinale de la mémoire des origines. Avant ce tournant la mémoire chrétienne flottait encore : « Les chrétiens cherchaient les traces des événements rapportés dans les évangiles. Ils les trouvaient étroitement mêlés aux traditions de l'Ancien Testament, soit que celles-ci aient été le support et la racine de celle-là, soit que ces traditions purement juives se soient imposées à l'attention sur elles-mêmes. Ces dernières paraissent avoir été les plus nombreuses et les plus vivaces, parce qu'elles plongeaient dans plus de passé. Ce témoignage se place à un moment décisif, alors que Constantin vient de se convertir au christianisme, et que, certainement en conformité avec ce qu'il voulait, l'unité du dogme et de l'Eglise vient d'être réalisée au Concile de Nicée (325). C'est alors que s'est produit comme dit Renan "le changement de politique qui intervertira les rôles, et fera du mouvement religieux le plus libre et le plus spontané un culte officiel assujéti à l'Etat, et persécuteur à son tour" », M. HALBWACHS, *La topographie légendaire des Evangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, 1971 (1941¹), p. 48-49. Sur l'organisation du temps liturgique voir J. FLAMANT, « Le calendrier chrétien : naissance du comput ecclésiastique », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, M. VENARD, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme, t. 1. Le nouveau peuple (Des origines à 250)*, Paris, 2000, p. 493-508 ; Th.J. TALLEY, *Les origines du temps liturgique*, Paris, 1990 ; C. SALENSON, « Le temps liturgique à l'épreuve de la fluidité du temps », in *La Maison-Dieu*, 231 (2002), p. 19-35 ; A. SCHOOS, « L'existence chrétienne au rythme du temps », in *La Maison-Dieu*, 231 (2002), p. 37-46 ; P. DE CLERCK, « Les rythmes de la vie et les ordonnances de la messe », in *La Maison-Dieu*, 231 (2002), p. 47-65.

L'explication est la référence à la normativité de la tradition fondatrice : « Le caractère religieux d'une croyance réside donc tout entier dans un type particulier de mobilisation de la mémoire qui fait du souvenir enraciné dans une histoire localisée dans le temps et l'espace, le moment fondateur de l'émergence d'une "vérité" intemporelle et universelle¹ ; qui transforme, autrement dit, la chaîne de souvenirs transmis de génération en génération en une tradition fixée hors histoire, sous la forme d'un dogme éternel et fixe. (...) Une religion se construit lorsque le souvenir des circonstances historiques qui ont fait naître une croyance au sein d'une communauté d'adeptes devient, à travers la mémoire qu'en font les générations croyantes successives, le principe d'une tradition qui place hors du temps les événements qui lui ont donné naissance. Dans ce mouvement, le temps de la religion – qui est celui de l'éternité et de la répétition – se sépare radicalement des autres temps sociaux qui valent dans tous les autres domaines de la vie sociale et qui prennent en compte la durée »². C'est dans la disjonction de ces deux régimes de temporalité que s'opère la séparation entre le religieux et le profane, le premier représenté par la tradition, objet principal de la pensée théologique à la fois normatif et insaisissable, car cette notion « évoque souvent une pratique immémoriale que l'on enracine volontiers dans l'*in illo tempore* des origines »³, le deuxième par l'histoire dont l'objet principal est le document qui suppose l'écriture et un idéal d'objectivité et de vérification. C'est ce qui différencie la théologie de l'histoire en tant qu'objet de l'historiographie, comme a montré L.-M. Chauvet.

¹ M. HALBWACHS, *op. cit.*, Paris, 1971 (1941¹), montre comment la fixation de la mémoire dans le temps et des lieux a été rendue possible par la structuration théologique de la croyance chrétienne qui a permis le recouvrement progressif de la mémoire juive par la mémoire chrétienne. Cette dernière a trouvé dans le réinvestissement des lieux de la première, la source de sa propre légitimation. Au chapitre II, intitulé « Bethléem », l'auteur montre que si Bethléem est le lieu où on a fixé la naissance de Jésus c'est parce que ce lieu représente la patrie de David qui atteste la vocation messianique de Jésus, p. 50-63.

² D. HERVIEU-LEGER, J.-P. WILLAIME, *op. cit.*, Paris, 2001, p. 215. Cf. M. HALBWACHS, *op. cit.*, Paris, 1994, p. 191-194. Sur la notion de « temps » et son rapport à l'histoire et à la mémoire on peut voir l'étude de K. POMIAN, *L'ordre du temps*, Paris, 1984, qui est une réflexion sur les cycles, les rythmes, le sens de l'évolution en histoire. Sur le plan conceptuel de cette question il faut se référer à P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, *L'intrigue et le récit historique* ; t. 2, *La configuration dans le récit et la fiction* ; t. 3, *Le temps raconté*, Paris, 1983-1985. Dans « Mémoire : approches historiennes, approches philosophiques », in *Le Débat*, 122 (2002), p. 56, en réponse à la lecture de son œuvre par K. Pomian, P. Ricoeur note à propos de *L'ordre du temps* : « J'ai déjà dit dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ma dette à l'ouvrage majeur de Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps* : le temps des historiens y est mis en place par rapport aux grandes spéculations qui ont présidé aux organisations du temps en tant que *pensable*, qu'il s'agisse de chronosophies théologico-philosophiques, de découpage en grandes périodes ou des idées de structure et d'événement, de temps cyclique et linéaire – stationnaire, en déclin ou en progrès. Il nous est rappelé ainsi que l'historiographie procède non seulement d'une réduction de l'expérience vive de la mémoire, mais aussi de celle de spéculations multimillénaires sur l'ordre du temps ». Sur la conception du temps dans le christianisme voir H. BOURGEOIS, P. GIBERT, M. JOURJON, *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, 1987.

³ L.-M. CHAUVET, « *op. cit.* », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 27.

Le facteur temps est constitutif de l'expérience humaine, l'être humain vit dans le temps. Le rite contrôle le rapport essentiel entre maîtrise du temps et constitution du lien social, de la communauté. La *mémoire* de l'événement fondateur, le *faites ceci en mémoire de moi* (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24), s'est en effet transmise dans le temps à travers une pratique rituelle avant d'être constituée en doctrine. Par le biais de la mémoire, la « tradition » garde toujours la primauté et la supériorité par rapport à l'histoire dans le travail de recherche du théologien qui porte sur la représentation actuelle de la foi et sa justification dans le passé originaire¹. L'historien, lui, pour saisir les spécificités de la représentation du passé dans l'histoire, doit appréhender la totalité de ce que M. de Certeau et après lui P. Ricoeur appellent « opération historiographique », qui recouvre les trois niveaux de travail (documentaire, explication/compréhension, écriture) entremêlés les uns aux autres, comme on l'a déjà rappelé au premier chapitre².

3. Tradition fondatrice et croyance

La notion de « tradition » signifie « de manière générale un ensemble plus ou moins organisé d'informations concernant une doctrine surtout religieuse ou éthique, une attitude fondamentale de vie ou une pratique relative à la foi religieuse et aux mœurs, lequel ensemble a été transmis à travers les générations premières par le moyen de la parole, de la coutume ou de l'exemple, et est compris par les porteurs actuels de la tradition comme constituant un héritage du passé historique ou mythique »³. D'après cette définition on peut comprendre que la forme essentielle et première de la transmission de la tradition ne se trouve pas d'abord dans la fixation explicite d'un document mais dans l'élément du langage vivant et du comportement rituel préoccupé sans cesse de conserver fidèlement les contenus hérités qui sont cependant transmis par l'innovation : « Une tradition spirituelle se crée et se reçoit dans des expériences communautaires de foi, des pratiques et des décisions qui ne perpétuent le passé qu'en s'écartant de lui pour le réinterpréter au présent : la chaîne de la tradition n'est qu'une suite de "ruptures instauratrices" »⁴.

¹ M. de CERTEAU, « op. cit. », in *Recherches de sciences religieuses*, 58 (1970), p. 481- 520 ; *La faiblesse de croire*, Paris, 1987 ; *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, a bien mis en évidence cet aspect.

² M. de CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1975 ; P. RICOEUR, *op. cit.*, Paris, 2000.

³ E. BAUER, « Tradition », in S. AUROUX (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 2, *Les notions philosophiques*, Paris, 1990, p. 2625.

⁴ J. MOINGT, « op. cit. », in C. GEFFRE (éd.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, 1991, p. 139.

M. Foucault dirait à propos de ce mode de « transmission » qu'« il s'agit, en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n'a jamais été prononcé »¹, car ce qui définit essentiellement la tradition, alors qu'elle sert des intérêts présents, comme l'a bien montré L.-M. Chauvet, est « qu'elle confère au passé une autorité transcendante exprimée notamment dans l'impossibilité de fixer son premier instant. L'origine de la tradition recule toujours, dans la mesure où elle ne se reçoit jamais d'elle-même »². Pour J. Moingt aussi, « aucune tradition n'a de commencement. Aussi loin qu'elle remonte, son origine recule. Son premier instant est insaisissable, puisque son premier acte à tout moment de son parcours, est l'acte de se recevoir d'elle-même, assentiment à un passé, volonté de le prolonger dans le présent et le futur, acte de recevoir un dépôt sacré et intangible, humble et respectueuse volonté de répéter un déjà dit. Ainsi, la tradition de l'Eglise se perd-elle dans la tradition constituante du Nouveau Testament, qui elle-même n'était à l'origine que la volonté de transmettre, en les interprétant, les Ecritures saintes d'Israël »³. En effet, les premières générations judéo-chrétiennes, du moins jusqu'en 135, date qui « marque une césure tant dans l'histoire de la Nation juive que dans l'évolution du mouvement des disciples du rabbi Jésus de Nazareth », restent fortement liées à leur milieu d'origine, à la langue, à la culture et la société de leur temps⁴. Les disciples de Jésus ont été tous juifs et l'expansion du mouvement de Jésus s'est opérée avant tout en milieu juif.

Par conséquent du point de vue des témoignages néo-testamentaires et patristiques, comme des interprétations théologiques actuelles, ce qui est considéré comme normatif pour la foi dans la tradition fondatrice ce n'est pas ce qui est le plus ancien et authentique du point de vue historique. La réforme liturgique du Concile Vatican II et le retour aux sources par la méthode historique montre ainsi ses limites : le choix du présent fait le choix du passé et le canonise par « une hérésie du présent »⁵. Le but des défenseurs de la tradition dans le passé, comme dans le présent, est de l'imposer « comme norme aux individus et aux groupes ». Dans ce cas D. Hervieu-Léger définit la tradition comme « *l'ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements attitudes qu'un groupe ou une société*

¹ M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris, 1963, p. XII.

² D. HERVIEU-LEGER, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 126.

³ J. MOINGT, « Religions, traditions et fondamentalismes », in *Etudes* 375 (1990), p. 219. Dans *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 2002 (1^{ère} éd. 1993), p. 13, J. Moingt note également qu'« une tradition ne se transmet qu'en innovant, elle ne se raconte qu'en étant interprétée ; cela se fait sans le savoir, mieux vaut le faire en le sachant ».

⁴ F. BLANCHETIERE, « De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme », in B. POUDERON, Y.-M. DUVAL (dir.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Paris, 2001, p. 91 ; *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, 2001. Sur le judéo-christianisme S. C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998.

⁵ M. DE CERTEAU, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 71.

accepte au nom de la continuité nécessaire entre le passé et le présent. Ce qui vient du passé n'est constitué en tradition que dans la mesure où l'antériorité constitue un titre d'autorité dans le présent »¹. En effet, toute tradition s'élabore à travers le retraitement permanent des données idéologiques qu'un groupe religieux reçoit de son passé. L'opération de mise en forme qui modifie cet héritage en norme est accomplie par ceux qui dans la communauté religieuse disposent d'un pouvoir idéologique et symbolique pour l'imposer. La foi joue un rôle important parce qu'elle fonctionne dans les communautés chrétiennes des premiers siècles comme dans celles d'aujourd'hui comme une « rupture sans cesse instauratrice »², continuatrice mais en même temps innovatrice des pratiques liturgiques rapportées à l'événement fondateur.

Deux ou trois décennies après la mort de Jésus, ses disciples et les communautés qu'ils ont constituées attendaient encore son proche retour sur terre, conformément à la foi dans sa « résurrection » et à la « promesse » de sa venue qui manifesterait ainsi sa puissance et inaugurerait le temps de la fin et du jugement dernier. Portés par cette foi, ils annonçaient cette « nouvelle » qui ne les empêchait pas de former des communautés, de prendre rituellement des repas en commun, de prier ensemble et d'entretenir leur foi commune par un enseignement donné par des individus choisis pour leur charisme au sein de chaque communauté. Comme Jésus représente la référence incontournable, la mémoire de cette origine et la foi dans son enseignement et son histoire a toujours été centrale pour les premières générations chrétiennes. C'est la lignée de cette croyance qui fonctionne toujours comme légitimatrice de la tradition. L'accent qui est mis sur la constitution de la lignée croyante met en évidence l'importance du rapport entre l'événement fondateur et la transmission de sa mémoire³.

La croyance – l'acte de croire –, joue un rôle important à la fois dans la transmission de la tradition et dans le fonctionnement du rite. La croyance, désigne selon D. Hervieu-Léger, « l'ensemble des convictions, individuelles et collectives, qui ne relèvent pas du domaine de la vérification, de l'expérimentation et, plus largement, des modes de reconnaissance et de contrôle qui caractérisent le savoir, mais qui trouvent leur raison d'être

¹ D. HERVIEU-LEGER, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 127 (souligné par l'auteur).

² M. DE CERTEAU, « op. cit. », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 516.

³ J. POUILLON, « Remarques sur le verbe 'croire' », in M. IZARD, P. SMITH, *La fonction symbolique*, Paris, 1979, p. 45 fait la remarque suivante : « La croyance comme représentation, comme énoncé, est du côté de ce qu'on appelle également idéologie ; il n'y a pas de croyance isolée, toute représentation s'insère dans un système global plus ou moins clairement, plus ou moins consciemment articulé, système qui peut être religieux mais aussi bien philosophique, politique... ». Voir également son étude anthropologique intitulée *Le cru et le su*, Paris, 1993.

dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent »¹. De cet ensemble font partie, outre les objets idéels de la conviction, c'est-à-dire les croyances proprement dites, toutes les pratiques, les langages, les gestes dans lesquels ces croyances sont inscrites. La croyance ne devient croyance qu'en acte. Elle est vécue liturgiquement par la tradition religieuse qui la porte.

M. de Certeau préfère au terme de « croyance », qui désigne essentiellement l'objet d'une conviction, celui de « croire » qui, selon lui, précise une perspective : « Il s'agit ici non du bon objet (tenu pour 'vrai') ni du mauvais (tenu pour 'faux' ou 'superstitieux'), mais de l'acte même de croire, c'est-à-dire de ce que le locuteur (individuel ou collectif) fait de l'énoncé qu'il affirme croire »². Cette auto-légitimation de l'acte de croire par référence à l'autorité d'une tradition va plus loin que la simple affirmation de la continuité des croyances et des pratiques d'une génération à l'autre. Comme le souligne D. Hervieu-Léger, le « croyant religieux », individu ou groupe, ne se contente pas de croire simplement parce que cela s'est toujours fait, il se considère comme « engendré ». Ce qui compte ce n'est pas la continuité en elle-même mais le fait qu'elle soit l'expression visible d'une filiation que le croyant individuel ou collectif revendique et qui le fait membre d'une communauté spirituelle qui rassemble les croyants passés, présents et futurs. La lignée croyante fonctionne comme référence imaginaire légitimatrice de la croyance traditionnelle transmise par la mémoire collective³.

Une communauté ou un mouvement religieux se dote de la mémoire de cette croyance traditionnelle en chargeant des personnes choisies en son sein de garder les souvenirs concernant ses membres et la croyance qui l'a constituée, de fixer une doctrine et de la défendre. Ces personnes doivent transmettre ces souvenirs de génération en génération, elle doivent savoir reconnaître les lieux où les événements importants qui sont censés s'être produits et faire participer périodiquement les membres de la communauté à des rites au cours desquels ils deviennent eux aussi porteurs de la mémoire de celle-ci. Le facteur le plus important de la genèse et de la structuration des rituels eucharistiques dépend de la *mémoire*, de son ambiguïté : elle évoque un passé et le « conserve » tout en le transformant. L'historien de la liturgie en montrant la différence par rapport au passé qu'il essaie de rendre intelligible montre aussi la dépendance que le présent a vis-à-vis du passé. Les actes rituels qualifiés aujourd'hui de liturgie eucharistique sont porteurs d'une « Tradition » plurielle qui représente

¹ D. HERVIEU-LEGER, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 105 ; P. GISEL, *op. cit.*, Paris, 1990, p. 79-81.

² M. de CERTEAU, « L'institution du croire. Note de travail », in *Recherches de science religieuse*, 71 (1983), p. 61.

³ D. HERVIEU-LEGER, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 119. L'auteur s'inspire de P. GISEL, *op. cit.*, Paris, 1990.

l'affrontement constant au temps et à la durée. Or les Eglises chrétiennes ne peuvent se concevoir sans une liturgie eucharistique qu'elles reconnaissent comme l'héritage d'une « tradition fondatrice » au nom de laquelle sont justifiés les réformes liturgiques.

La théologie est au service de la foi et a pour fonction spécifique de répondre « crédiblement » aux questions que les croyants se posent sur leur existence, sur leur histoire, différente selon les époques, les lieux et les situations. Les théologiens doivent « faire exister » la foi dans des institutions et des comportements sociaux qu'ils inscrivent dans une « tradition liturgique vivante », articulée à la fois d'un point de vue historique et culturel et d'un point de vue doctrinal¹. Mais, partir d'un savoir scientifique pour démontrer une histoire fondée sur une intervention transcendante c'est entretenir l'aporie née de la modernité. En outre, les réformes liturgiques renouvellent le fonctionnement de l'institution ecclésiastique mais elles ne changent pas la foi qui théologiquement est immuable dans ses origines fondatrices. L'objet de la théologie chrétienne restera toujours « le Dieu révélé en Jésus-Christ » qui se « manifeste » prioritairement dans la liturgie eucharistique. Pour expliquer cet objet avec les ressources de la « raison critique » les théologiens devraient redéfinir de nouvelles méthodes de réflexion qui donnent à la théologie un statut de science nonconfessante et nonecclésiale.

¹ Voir par exemple les trois manuels de théologie dont les collaborateurs appartiennent aux différentes confessions chrétiennes et sont en même temps de spécialistes en sciences historiques ou des philosophes : B. LAURET, F. REFOULE (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, 5 vol, Paris, 1982-1983 ; J. DORE (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*, notamment le vol. 3, *Les chrétiens et leurs doctrines*, Paris, 1987, où dans la présentation à la p. 6, J. Doré note : « Face aux questions qui sont les nôtres aujourd'hui, c'est d'un même mouvement à la fois critique et confessant que cette publication se conçoit, d'une façon judicieusement articulée, comme une présentation scientifiquement fondée du christianisme et comme une réflexion rigoureusement conduite sur la foi chrétienne. » ; J. DORE (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, 1, *Un horizon culturel, des partenaires privilégiés*. 2, *A la source de la foi, une discipline en acte*. 3, *Le travail du théologien*, Paris, 1991-1992.

CHAPITRE IV

METHODES D'ETUDE DE LA LITURGIE ET SOURCES JUIVES DES TRADITIONS EUCHARISTIQUES

Les recherches sur les origines de la liturgie chrétienne ont donné naissance tout au long du XX^e siècle à des ouvrages spécifiques sur la liturgie eucharistique¹ comme à des manuels d'études liturgiques² dont la principale orientation est théologique, plus ou moins confessante. Ils se situent dans un double mode d'approche de la documentation littéraire de la liturgie, historique et théologique, tributaire des catégories bibliques de l'histoire du salut. La raison de ce traitement des textes est la spécificité du domaine étudié : la liturgie chrétienne et le langage fondamentalement symbolique de textes liturgiques qui se réfèrent à la Bible comme à l'attestation des « œuvres de salut de Dieu » dans l'histoire. « On s'y réfère, écrit Paul de Clerck, comme à la source de la foi et non d'abord parce qu'elle décrirait l'expérience religieuse telle que nous la vivons aujourd'hui. Or la distance chronologique et culturelle qui nous sépare de l'Écriture est évidente et inévitable et elle ne fera d'ailleurs que

¹ Pour une histoire de la recherche et une bibliographie relativement exhaustive on peut prendre comme point de départ : A. HÄNGGI, I. PAHL, *Prex Eucharistica : textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg, 1968 ; H.B. MEYER, *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft, t. 4, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg, 1989 ; G. CUMING, « The Early Eucharistique Liturgies in Recent Research », in B. D. SPINKS (éd.), *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistique and Baptismal Liturgies*, Rome, 1981, p. 65-69, mais également les bibliographies données en fin d'ouvrage par des spécialistes comme E. MAZZA, *L'Anafora Eucharistica. Studi sulle origini*, Roma, 1992 ; *Id.*, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999 (trad. d'après l'original *L'eucaristia nella storia. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, 1996) ; *Id.*, « Les études sur l'anaphore et la recherche sur l'eucharistie », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Actes du colloque de 40 ans de l'Institut supérieur de Liturgie, 22-24 janvier 1997, Paris, 1999, p. 67-96 ; M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002.

² A.-G. MARTIMORT (dir.), *L'Eglise en prière*, 4 vol., Paris, 1983 (éd. nouvelle) ; C. JONES, G. WAIWRIGHT, E. YARNOLD, P. BRADSHAW (éd.), *The Study of Liturgy*, Londres, 2004, (1978¹) ; A.J. CHUPUNGO (dir.), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, 5 vol., Casale Monferrato, 1998-1999 ; P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, Londres, 1992, trad. par J. LAPORTE sous le titre *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Paris, 1995. La traduction du titre peut induire en erreur car il ne s'agit pas d'une histoire de l'évolution de la liturgie chrétienne ancienne mais de la recherche (the search) sur les origines du culte chrétien. Le numéro 177 (1997), fascicule 4 de *Theologische Quartalschrift* intitulé *Die Liturgiewissenschaft heute. Unterschiedliche methodische Zugänge*, est consacré à la réflexion sur les méthodes contemporaines de l'étude de la liturgie.

s'accentuer à l'avenir »¹, d'où la nécessité d'adaptation de ces textes par les liturgistes à la pratique liturgique d'aujourd'hui qui oriente nécessairement leur travail de recherche vers la pastorale.

Dans *l'Eglise en prière* A.-G. Martimort considère la liturgie à la fois comme objet d'étude scientifique et comme « mystère » de foi :

« La liturgie est à la fois un ensemble d'institutions, susceptibles d'être décrites, étudiées, comparées à d'autres institutions par les juristes, les sociologues, les historiens, – et un "mystère", en ce sens que Dieu y est présent et se donne, c'est-à-dire une réalité surnaturelle qui ne peut être perçue que par la foi, et sur laquelle on ne peut faire œuvre de réflexion que par la méthode théologique. Car la liturgie est l'une des activités essentielles de l'Eglise ; or l'Eglise, "cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Eglise terrestre et l'Eglise enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin". C'est pourquoi, au cours d'une étude d'ensemble de la liturgie, on doit passer sans cesse d'un plan à l'autre »².

Mais la « méthode théologique » dans l'étude de textes liturgiques, notamment des premiers siècles, ne peut être appliquée sans la méthode de la critique historique. « Le jugement théologique, écrit P. de Clerck, ne peut plus se passer aujourd'hui de l'enquête historique »³. On pourrait alors se demander si les théologiens peuvent l'utiliser comme un simple instrument et si le passage d'une méthode à l'autre reste sans conséquence. Ce type de démarche pose des questions liées à une éthique de la connaissance et à l'utilisation des méthodes qui ne sont pas compatibles avec la foi chrétienne et la quête d'une « vérité » transcendante⁴. La méthode de critique historique a pour critère le respect des exigences de la pensée scientifique sur la représentation du passé véhiculée par la documentation littéraire sur un sujet donné. Par la « méthode théologique », le théologien, en empruntant la méthode de critique historique pour l'appliquer aux textes liturgiques, notamment eucharistiques fondateurs de la foi chrétienne, a pour but une interprétation théologique de l'existence humaine dans le cadre d'une histoire du salut. Reste à savoir quels sont les critères du travail historique des théologiens, engagés ecclésiastiquement, sur les sources liturgiques et dont les compétences

¹ P. DE CLERCK, « Le langage liturgique : sa nécessité et ses traits spécifiques », in *Questions liturgiques*, 73 (1992), p. 18.

² A.-G. MARTIMORT (dir.), *L'Eglise en prière, t. 1, Introduction à la liturgie*, Paris, 1983 (éd. nouvelle), p. 97. L'auteur cite la *Constitution dogmatique sur l'Eglise, Lumen gentium*. Le texte se trouve dans *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, 1967, p. 23.

³ P. DE CLERCK, « Les lois de Baumstark, l'évolution de la liturgie et ses réformes », in R. TAFT, G. VINKLER (éd.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Actes du Congrès International, Rome, 2001, p. 242.

⁴ J. ZUMSTEIN, « Critique historique et éthique de la connaissance », in J. DORE, C. THEOBALD (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, 1993, 71-79.

scientifiques sont en contradiction avec la foi dans « l'obéissance à la parole du Christ : faites ceci en mémoire de moi »¹.

Par rapport au manuel de A.-G. Martimort, *L'Eglise en prière*, qui semble être plus représentatif de la liturgie latine romano-centrique, la réédition de *The Study of Liturgy* en 2004 se présente comme un manuel à caractère œcuménique pour l'étude de la liturgie chrétienne depuis ses origines jusqu'à l'époque contemporaine, à l'intention de chercheurs mais surtout des acteurs des célébrations liturgiques. Les auteurs qui ont contribué à sa réalisation appartiennent aux diverses branches du christianisme. Il s'agit de quinze anglicans, six catholiques romains, trois méthodistes, et un orthodoxe. Le manuel italien *Scientia liturgica, Manuale di liturgia* en cinq volumes, dont la principale orientation est clairement théologique et pastorale, est présenté par Anscar Chupungco comme un cours complet sur l'étude de l'ensemble de la liturgie chrétienne en Occident et en Orient, mis à la disposition des professeurs et des étudiants en liturgie notamment engagés dans le ministère liturgique². La documentation littéraire qui est prise en compte dans ces trois manuels est la littérature canonique chrétienne considérée avant tout comme la source de la théologie liturgique.

C'est l'ouvrage de Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, prêtre anglican et professeur de liturgie à l'université Notre-Dame (Etats-Unis) qui est le plus original par l'intérêt qu'il porte particulièrement aux origines de la liturgie chrétienne et à ses sources juives, remettant en question bien des convictions méthodologiques et doctrinales partagées par les liturgistes³. Il s'intéresse tout particulièrement à la littérature canonique des premiers quatre siècles. Il présente son ouvrage comme « un guide ou un manuel pour l'exploration de la liturgie chrétienne en ses origines » (p. 9) mais le termine en soulignant que son but est d'offrir « une meilleure représentation de la vérité » (p. 232). On comprend qu'il se réfère à « une meilleure représentation de la vérité » de la recherche, parce que du point de vue historique il est difficile de se représenter « la vérité » notamment sur les traditions de la liturgie eucharistique ancienne conditionnée d'abord par ses racines juives et par une tradition orale avant la constitution du corpus documentaire sur lequel travaille

¹ E. MAZZA, « Les études sur l'anaphore et la recherche sur l'eucharistie », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Actes du colloque de 40 ans de l'Institut supérieur de Liturgie, 22-24 janvier 1997, Paris, 1999, p. 68.

² A.J. CHUPUNGO (dir.), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia, t. 1, Introduzione alla liturgia*, Casale Monferrato, 1998, p. 7.

³ P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, Londres, 1992 (trad. en français sous le titre *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Paris, 1995, par J. LAPORTE).

l'historien¹ comme d'ailleurs sur les méthodes de recherche qui diffèrent selon les pays et l'environnement de la recherche.

L'intention première de son ouvrage était d'actualiser le livre classique de Jungmann, *La liturgie des premiers siècles* (p. 8), mais il est plutôt devenu un manuel important pour l'étude des origines de la liturgie chrétienne². Il opère surtout des mises à jour et établit un état de recherches sur la littérature liturgique d'une grande exigence méthodologique. Ce qui permet de compléter les ouvrages classiques sur la liturgie ancienne comme par exemple dans l'aire francophone ceux de Willy Rordorf, *Liturgie foi et vie des premiers chrétiens*, de Xavier Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* ou celui de Pierre Grélot, *La liturgie dans le Nouveau Testament*³. Deux hypothèses importantes ressortent à la lecture de l'ouvrage de Paul Bradshaw : il montre d'une part que l'on a généralement attribué les pratiques liturgiques chrétiennes à une époque trop ancienne alors qu'elles ne remontent souvent qu'à la seconde moitié du IV^e siècle ; d'autre part, contre la conviction d'une uniformité des rituels de la liturgie eucharistique, il indique que le développement est allé de la diversité initiale vers une plus grande uniformité⁴. A le lire on constate aussi que l'abondance bibliographique portant sur l'étude de la liturgie chrétienne ancienne, notamment eucharistique, dans diverses langues rend impossible sa maîtrise par une seule personne.

Prenant comme point de départ le manuel de Paul Bradshaw, on trouvera dans ce chapitre une présentation des méthodes historiques pour l'étude des sources de la liturgie chrétienne ancienne développées notamment d'après les règles de la liturgie comparée promues et appliquées par les liturgistes à l'études des formes littéraires de la « bénédiction » et de l'« eucharistie ». Leurs travaux ont montré notamment l'importance que représente pour la recherche sur les origines de la liturgie eucharistique les sources liturgiques juives⁵ et le développement des études de la liturgie juive ancienne.

¹ P. LENHARDT, « La liturgie d'Israël à l'origine de la liturgie chrétienne. L'oralité enseignante », in A.M. TRIACCA, A. PISTOIA, *La prière liturgique*, Conférences Saint-Serge, XLVII^e semaine d'études liturgiques, Paris 23-30 juin 2000, Rome, 2001, p. 55-90.

² J.-A. JUNGMAUN, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, 1962.

³ W. RORDORF, *Liturgie foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, 1986 ; X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982 ; P. GRELOT, *La liturgie dans le Nouveau Testament*, 1991.

⁴ Voir aussi P. BRADSHAW, « L'uniformisation de la liturgie chrétienne au IV^e et au XX^e siècle », in *La Maison-Dieu*, 204 (1995), p. 9-30.

⁵ G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1952⁵ (1945 première édition), est un des premiers liturgistes à s'intéresser à cet aspect et à le mettre en évidence.

I. L'HISTOIRE DE LA LITURGIE ET LA METHODE COMPAREE

A l'initiative de Robert Taft et Gabrielle Vinkler a eu lieu à Rome en septembre 1998 un congrès international sur la vie et l'œuvre de Anton Baumstark, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort¹, centré sur la méthode de la liturgie comparée, indispensable actuellement pour l'étude de l'histoire de la liturgie, et sur les lois du développement liturgique qu'il a popularisées². Dans les Actes de ce congrès Emmanuel Lanne présente la genèse et le contexte monacal dans lequel est né la *Liturgie comparée*, à la suite des dix leçons données par Baumstark, déjà connu à cette époque comme un grand spécialiste de l'histoire des diverses familles liturgiques chrétiennes notamment orientales, au monastère d'Amay-sur-Meuse (aujourd'hui à Chevetogne) en 1932³. Dans la *Liturgie comparée*, devenu un classique pour l'étude de la liturgie, il a défini une méthodologie historique largement inspirée de la méthode comparative du langage employé dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Bernard Botte, dans la préface à la troisième édition française, pense que l'originalité des idées de Baumstark provient de sa formation philologique mais également du fait qu'il a dû puiser son inspiration dans l'histoire comparée des religions :

« Les idées de Baumstark me paraissent fondamentalement justes, bien qu'il leur ait donné parfois une forme trop rigide ou qu'il en ait fait çà et là un usage abusif. L'origine de ses idées, il faut la chercher je crois, dans sa formation philologique. Il fait allusion lui-même à la linguistique dans son introduction et le titre qui a été choisi évoque tout naturellement celui de grammaire comparée. L'étude comparée de langues d'un même groupe permet de décrire les lois de leur évolution et même de reconstruire le système primitif dont elles sont issues, même quand il n'en reste pas d'autres vestiges. Ainsi la comparaison des différentes liturgies permettra de dessiner les lois de leur évolution et d'en dégager les éléments primitifs. Une méthode se juge à ses résultats. Celle-ci a fait ses preuves et elle s'impose de plus en plus à l'historien de la liturgie »⁴.

¹ R. TAFT, G. VINKLER (éd.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Actes du Congrès International, Rome, 2001.

² A. BAUMSTARK, *La liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne, Paris, 1953, 3^{ème} édition revue par B. Botte ; Id., « Vom geschichtlichen Werden der Liturgie », in *Ecclesia Orans*, 10 (1923). Selon R. TAFT, « Les lois du développement de la liturgie selon Anton Baumstark. Présentation et prolongements », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 7-42, l'expression « liturgie comparée » a été forgée par J.-M. NEALE (1818-1866), *Essays on Liturgiology and Church History*, Londres, 1863.

³ E. LANNE, « Les dix leçons de liturgie comparée d'Anton Baumstark d'Amay-sur-Meuse en 1932 : leur contexte et leur publication », in R. TAFT, G. VINKLER (éd.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Actes du Congrès International, Rome, 2001, p. 145-161.

⁴ B. BOTTE, « Préface », A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953, p. VI.

A. La méthode de la *Liturgie comparée*

La méthode de la liturgie comparée préconisée par Anton Baumstark a produit et suscite toujours des travaux scientifiques qui, par l'étude des traditions liturgiques d'Orient et d'Occident dans leur contexte culturel, montrent son efficacité actuelle pour l'histoire de la liturgie chrétienne¹. Son approche historique est celle d'un laïc croyant. Il commence d'ailleurs son premier chapitre intitulé « Tâche et méthode de l'histoire comparative de la liturgie » par une sorte de confession de foi :

« Dans la liturgie on sent battre le cœur de l'Eglise. Dans la prière qui s'élève au trône de Dieu, dans la plénitude de la grâce sacramentelle qui descend sur la communauté des fidèles, on saisit la puissante respiration du corps mystique du Christ, du Christ qui suivant le mot de l'Apôtre, "est mort une fois pour toutes" en sorte que "la mort n'aura plus de prise sur lui". (...) Si cet échange de prières et de grâces, substance même de la vie liturgique, doit rester invariable dans tous les siècles et identique dans tous les rites, les formes mêmes de la liturgie sont, de par leur nature, soumises à une continuelle évolution » (p. 1).

Il explique par la suite en quoi consiste la tâche de l'historien de la liturgie : « La tâche sublime de l'historien de la liturgie est de rechercher et de décrire la naissance et les variations des formes changeantes de cette substance inaltérable et de valeur éternelle » (p. 2), et comment elle peut être traitée d'un point de vue scientifique à partir de la multiplicité des rites :

« La liturgie, grâce à la multiplicité des rites qui permettent l'emploi des procédés comparatifs, est, à ce point de vue, dans une situation relativement favorable. On voit encore en Occident, à côté du rite romain, les rites mozarabe et ambrosien, le rite monastique et les rites plus récents propres aux ordres des frères prêcheurs et des carmes (...). Cette abondance des formes rend possible une étude comparée des liturgies semblable en ses procédés à la linguistique et à la biologie comparées. Par ce rapprochement on entend délimiter nettement la place occupée par l'histoire de la littérature de l'ensemble des sciences. Seul son objet appartient à la théologie. Mais le travail à faire sur lui ne diffère pas du travail comparatif des sciences exactes. C'est d'ailleurs cette unique considération qui permet à un laïc de l'aborder. Par sa méthode donc l'étude comparée des liturgies se rapproche des sciences naturelles » (p. 2-3).

¹ On reconnaît deux grands ensembles liturgiques : celui de l'Occident où la liturgie latine a été presque unanimement adoptée et l'ensemble oriental qui est resté largement diversifié même si c'est la liturgie byzantine qui domine, étant adoptée par toutes les Eglises de la Communion Orthodoxe, « liturgie œcuménique, écrit I.-H. Dalmais, en laquelle se sont fondues celles des anciennes Eglises d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Cappadoce et l'apport des foyers monastiques d'Egypte, de Palestine, de Constantinople et de l'Athos. Mais non moins précieuses sont les liturgies plus particulières qui ont finalement conservé les traditions vénérables qui s'exprimaient en langue araméenne, copte, éthiopienne, arménienne », I.-H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, Paris, 1980, p. 9. Voir aussi R. TAFT, « L'apport de liturgies d'Orient à l'intelligence du culte chrétien », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, 1999, p. 97-122 ; D. GELSI, « Liturgies orientales », in D. SARTORE, A.M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, Turnhout, 2002, p. 138-155.

Il observe que l'« objet » de la liturgie appartient à la théologie, ce qui signifie que ce sont les théologiens qui doivent l'interpréter et l'exposer car il s'agit de la pratique socio-ecclésiale de la foi. Pour ce faire, ils ont souvent recouru à cette méthode d'approche sur les textes liturgiques pour démontrer la continuité d'une tradition fondatrice articulée autour des « vérités révélées », ce qui pose des problèmes de pertinence de critique historique¹. A. Baumstark note à ce propos à la page 8 de la *Liturgie comparée* : « La liturgie comparée devra toujours se garder des idées préconçues et, avant tout, des suppositions que l'on serait tenté de faire en théologien, par esprit de système. Ce postulat est une conséquence de la place que nous assignons à la liturgie comparée dans l'ensemble de sciences ». Mais il ajoute aussitôt :

« Loin de nous la pensée d'insinuer qu'une contradiction soit possible entre la science et le dogme ou d'accepter la thèse moderniste d'une double vérité ; il faut seulement savoir reconnaître aux faits toute leur valeur. Un exemple illustrera notre pensée. Le fragment d'une vieille anaphore mésopotamienne, dont le texte a été définitivement établi et publié par dom Connolly dans l'*Oriens Christianus*, et la liturgie nestorienne des apôtres Adaï et Mâri nous obligent à constater que, dans la vieille liturgie persane, les mots de la consécration d'abord et puis tout le récit de l'institution de l'eucharistie ont graduellement disparu. D'autre part, un enseignement de l'Eglise attribue à ces paroles le pouvoir consécrationnaire. Quoi qu'il en soit des raisons théologiques, on n'a pas le droit d'escamoter le fait. C'est l'affaire des théologiens de mettre d'accord la donnée historique avec le caractère immuable du dogme »².

Or, c'est justement ce dernier point qui constitue la pierre d'achoppement entre l'approche historique et l'interprétation théologique. Sa méthode aussi peut être discutée dans son application, surtout dans son langage de « lois » ou dans son analogie aux sciences de la nature³, mais elle demeure cependant une méthode indispensable pour l'étude des textes liturgiques. Une des ses faiblesses, due au cadre intellectuel de l'époque, a été de s'être inspiré de l'étude comparative du langage construit sur le modèle de la philosophie biologique

¹ P.F. SCHERER, « op. cit. », in *Concilium*, 182 (1983), p. 50 note à ce propos : « Dépassant ce que peut signifier l'histoire des sources primitives pour la théologie et la pratique liturgique de nos jours, nous pensons qu'il faut souligner une réalité qui n'est pas toujours présente comme il se devrait : nous nous référons au principe qu'il y a et qu'il peut y avoir dans le cadre de la théologie liturgique - comme dans les autres domaines théologiques -, un véritable progrès, de telle sorte que ce ne sont pas toujours les usages les plus anciens qui expriment le mieux le mystère chrétien, ni les pratiques les plus modernes qui signifient toujours détérioration ou dégradation. Si un tel progrès est impossible en ce qui concerne la révélation chrétienne (dans notre cas, le contenu central de la célébration qui nous a été donnée par le Seigneur lui-même), puisqu'il ne peut y avoir de perfectionnement dans le divin, il y a, malgré tout, un authentique progrès dans les manières de signifier et de vivre ce contenu révélé ».

² A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p. 8.

³ A. Baumstark n'est pas le seul liturgiste à emprunter des analogies au monde de la science. C'est le cas par exemple de E. BISHOP, « History of Apologetics », in T.M. LOOME, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism*, Mayence, 1978, p. 373-381 mais publié d'abord en 1900 dans *Proceedings of the Rota*. C'est le cas aussi de F. CABROL, *Les origines liturgiques*, Conférences faites à l'Institut Catholique de Paris, 1906.

du XIX^e siècle, de l'anatomie comparative et de la théorie de l'évolution, dont le modèle était l'organisme vivant :

« Le défaut principal de cette approche était son incapacité de reconnaître la différence essentielle entre nature et culture : tandis que la nature est engendrée de façon génétique, la culture est transmise de façon sociale. Comme l'observait l'anthropologiste français Claude Lévi-Strauss, "la validité historique des reconstructions du naturaliste est garantie, en dernière analyse, par le lien biologique de la reproduction. Au contraire, une hache n'engendre pas une autre hache". Puisque les matières culturelles ne sont pas véritablement "organiques" elles ne sont pas véritablement soumises aux mêmes lois de développement que les autres organismes, et donc l'analyse exacte et le pouvoir prédictif des sciences naturelles sont simplement impossibles ici. Malgré cela, le progrès ayant toujours été de la simplicité à la complexité selon la théorie de l'évolution courante à l'époque, on appliqua le même modèle au donné culturel : le simple doit être primitif, le complexe doit appartenir à une époque ultérieure »¹.

Cette faiblesse ne nie pas la valeur de la méthode comparative, mais comme le note Paul Bradshaw, elle est plus efficace pour les époques du christianisme où la documentation littéraire est plus abondante que pour l'époque des origines dont la documentation littéraire est fragmentaire, les célébrations liturgiques étant dominées par l'improvisation orale. La recherche du texte original d'une tradition eucharistique apostolique transmise oralement dans le corpus des sources des deux premiers siècles est difficile à prouver même par la méthode comparative. Bernard Botte dans la préface de la *Liturgie comparée* qu'il a édité, mettait aussi en garde contre deux dangers à éviter dans l'utilisation de la méthode comparée de Baumstark :

« Le premier c'est de se laisser duper par les mots. Il est légitime de rechercher les tendances qui ont guidé l'évolution de la liturgie et même de donner à ces tendances le nom de lois. Il faut se rendre compte que ce n'est qu'un artifice commode. L'analogie avec les sciences naturelles ne doit pas faire illusion. Celles-ci partent du postulat d'un déterminisme des phénomènes sans lesquels la science ne serait pas possible. Mais si l'on passe à la linguistique ce déterminisme est déjà mitigé et les linguistes hésitent aujourd'hui à parler de lois. Même quand ils en parlent, ils savent qu'elles ne sont pas absolues parce que leur jeu naturel est constamment contrarié par l'analogie dont l'action est imprévisible. Quand on passe à l'histoire où la libre volonté de l'homme joue un plus grand rôle, le déterminisme est encore plus atténué et il faut se garder de donner au mot loi un sens trop étroit. On risque d'enfermer le réel dans un cadre artificiel qui fait violence aux faits. Le premier devoir de l'historien est toujours de respecter le donné réel, même s'il ne rentre pas dans une théorie préconçue. Le second danger qui découle d'ailleurs du premier, c'est de prendre une construction logique pour une réalité historique. Les sciences n'aboutissent pas toujours à une certitude. L'induction conduit parfois à des conclusions certaines, mais souvent aussi à des probabilités ou même à des hypothèses provisoires. Il suffit de voir l'histoire de la physique depuis un demi-siècle. Il en est de même en histoire. Quand les documents font défaut ou sont

¹ P. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Paris, 1995, p. 75. Pour la citation de C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1974 (éd. de poche), vol. 1, voir p. 13.

trop fragmentaires, il faut se garder des conclusions trop absolues. Et ici apparaît le défaut de Baumstark : il n'a pas toujours vu la limite entre ses hypothèses et la réalité historique. Il ne faut donc pas s'étonner s'il y a dans son œuvre des parties caduques. Certaines constructions étaient intéressantes et suggestives. Elles ont joué leur rôle comme hypothèse de travail ; mais ce serait un erreur de les prendre pour des vérités historiques scientifiquement démontrées » (p. VII).

En effet, les « lois » de Baumstark doivent être regardées par l'historien avant tout comme des principes heuristiques et non comme des règles à suivre aveuglement. D'ailleurs Baumstark lui-même énonce clairement dans l'introduction à la *Liturgie comparée*, p. 9, le principe fondamental qui guidait sa recherche : « Le postulat qui interdit toute idée préconçue à l'historien des liturgies comparées, a une importance toute particulière dans les recherches sur les origines dernières de l'évolution liturgique. C'est d'ici surtout qu'on doit exclure tout apriorisme ». Cependant, considérant la liturgie comme une unité organique il supposait son évolution historique sujette à des « lois » dont deux devaient orienter fondamentalement son développement : 1) « *La loi du développement organique*, et donc progressif de cette évolution. En principe les éléments anciens n'étant pas tout de suite remplacés par d'autres tout à fait nouveaux, ceux-ci prennent d'abord place à côté des premiers. Bientôt ils se montrent plus vivaces, plus résistants et, lorsque se manifeste la tendance à l'abréviation, ce sont les éléments les plus anciens qui sont les premiers atteints : ils disparaissent complètement ou ne laissent que quelques traces » ; 2) « les états anciens se maintiennent avec plus de ténacité dans les temps les plus sacrés de l'année liturgique »¹, c'est-à-dire dans les moments les plus solennels des célébrations liturgiques comme la fête de Pâque par exemple.

Robert Taft pense que Baumstark a divisé ses « lois » en deux catégories : la première catégorie qui comprend les deux lois du développement sont des lois susceptibles d'expliciter « l'histoire de grandes unités liturgiques » comme le rite latin et le rite byzantin ; la deuxième catégorie des lois se réfère aux « éléments très divers qui remplissent les structures. Ces éléments sont de deux sortes : ce sont des textes ou des actions liturgiques »². Révisant les vues de Baumstark non seulement dans la *Liturgie comparée* mais aussi dans ses autres publications en allemand, non traduites en anglais ou en français, Robert Taft les examine à partir de ses propres travaux sur l'histoire de la liturgie byzantine³. Pour lui les « lois » de

¹ A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p. 26 et 30.

² A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p. 59. R. TAFT, « *op. cit.* », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 13.

³ Voir R. TAFT, *The Byzantine rite : a short history*, Collegeville (Minnesota), 1992 (traduit par J. LAPORTE sous le titre *Le rite byzantin : bref historique*, Paris, 1996) ; aussi *A history of the liturgy of St. John Chrysostom*, 3 vol., Rome, 2000.

Baumstark et leur développement par ses disciples, notamment H. Engberding et F. Hamm¹, recouvrent deux domaines distincts de l'histoire liturgique :

a) Le premier domaine est celui « des *principes généraux* concernant l'évolution de la liturgie et les divers rites » composés par les trois premières « lois », que l'on va exposer ici dans l'ordre donné par Robert Taft tout en suivant *La liturgie comparée* : 1) « Les rites liturgiques évoluent de la diversité vers l'uniformité, et non en sens inverse »². Cette première loi est une réponse de Baumstark à la théorie de F. Probst³ selon laquelle les rites des liturgies latine et byzantine proviendraient d'une unique tradition liturgique apostolique fixée par écrit. Baumstark démontre que les rites contemporains sont le résultat d'un processus de synthèse et d'unification⁴. 2) « Le développement liturgique s'est fait de la simplicité à un enrichissement progressif ». Cette deuxième « loi », Robert Taft la cite dans la formulation de Baumstark dans *Liturgie comparée* (p. 67) qu'il reprend lui-même de son disciple Engberding : « le mouvement vers une trop grande complexité peut provoquer ultérieurement un mouvement inverse ». 3) Cette troisième loi Robert Taft la reformule lui-même : « L'évolution de la liturgie n'est jamais qu'une série de développements individuels » soulignant que « l'histoire de la liturgie ne consiste pas en une croissance progressive et linéaire de rituels entiers, comme s'ils consistaient en des unités particulières et homogènes ; elle se fait par le développement de leurs composantes individuelles. (...) Des grands ensembles textuels, comme les anaphores, peuvent comporter des sous-ensembles – la louange, le *Sanctus*, l'économie du salut, le récit de l'institution, l'ordre de répétition, l'anamnèse, l'offrande, l'épiclese, les intercessions – qui ont pu avoir chacun leur propre

¹ F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgie-Forschung untersucht*, Münster, 1928 ; H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kristische Ausgabe*, Münster, 1931. Voir à ce propos R. TAFT, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 7-42.

² R. TAFT, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 14 ; A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p.17-22.

³ F. PROBST, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870 ; *Id.*, *Sakramente, Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingen, 1872.

⁴ A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p.17-18 : « Pour peu que nous prenions contact avec les faits de l'histoire liturgique, nous nous trouvons en présence de deux antithèses : uniformité et variété dans la vie liturgique et dans chacune de ses formes d'une part, sobriété et richesse d'autre part. Quelle est donc la direction suivie par l'évolution liturgique ? Quel est l'état le plus ancien : uniformité ou variété, sobriété ou richesse ? (...) Posons encore une fois l'hypothèse qu'une réglementation positive, soit de Notre-Seigneur soit des apôtres, aurait servi de norme pour son développement ultérieur. S'il en était ainsi, au moins pour un nombre de faits tant soit peu considérable, l'évolution liturgique se serait faite de l'unité vers la multiplicité, de l'uniformité vers la variété. Or c'est précisément le contraire que nous constatons. Le dernier résultat de cette évolution est, dans l'Occident catholique, la prédominance presque illimitée du rite romain, dans l'Orient orthodoxe, le règne absolu et despotique de celui de Constantinople. Et c'est à mesure que nous remontons dans la suite des temps, que la variété liturgique augmente ».

Form et Redaktionsgeschichte, indépendamment de l'ensemble dans lequel on les trouve aujourd'hui insérés »¹.

b) Le deuxième domaine de l'histoire liturgique est celui de « deux catégories de lois particulières qui ont trait à l'évolution », c'est-à-dire « de textes liturgiques, ou de structures et actions liturgiques et de leur symbolisation ultérieure »². Les lois concernant l'évolution des structures des textes ainsi que de leur développement sont les quatre suivantes : 4) La quatrième loi, « un texte est d'autant plus ancien qu'il est moins influencé par la Bible », et 5) la cinquième « un texte est d'autant plus récent qu'il est plus symétrique », Baumstark les reprend de l'étude de son élève, F. Hamm³. 6) La sixième loi, « la prose liturgique est d'autant plus chargée d'éléments doctrinaux qu'elle est plus jeune » est reprise de Engberding, comme le note Baumstark à la p. 68. 7) La septième loi, « La prose liturgique plus récente évolue vers une forme de plus en plus oratoire, toujours plus remplie de rhétorique », se vérifie selon Robert Taft pour les textes grecs, notamment l'anaphore de Jean Chrysostome⁴. Les lois concernant les actions liturgiques et leur symbolisation sont les trois dernières. La huitième et la neuvième loi, données en cet ordre par Robert Taft, reprennent les deux lois fondamentales qui orientent l'évolution historique de la liturgie : 8) la huitième est celle du *développement organique* des grandes unités liturgiques comme les rituels du baptême et de l'eucharistie : « les éléments anciens n'étant pas tout de suite remplacés par d'autres tout à fait nouveaux, ceux-ci prennent d'abord place à côté des premiers. Bientôt ils se montrent plus vivaces, plus résistants et, lorsque se manifeste la tendance à l'abréviation, ce sont les éléments les plus anciens qui sont les premiers atteints »⁵. 9) La neuvième loi reformulée par Robert Taft est « La Loi de préservation des usages anciens aux jours liturgiques plus solennels », c'est-à-dire la tendance à conserver pour les temps liturgiques plus importants, des données anciennes qui ont disparu aux jours ordinaires⁶. 10) La dixième loi dans la formulation de Robert Taft est « la loi de la symbolisation tardive d'actes liturgiques originellement utilitaires »⁷, appelée par Baumstark « une nouvelle loi générale :

¹ R. TAFT, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 15 et 21.

² R. TAFT, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 14.

³ F. HAMM, *op. cit.*, Münster, 1928, cf. A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p. 67.

⁴ R. TAFT, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 16 ; A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p. 69.

⁵ A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p. 26.

⁶ R. TAFT, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 17 et 25, note que cette loi a été formulée par A. FORTESCUE, *The Mass : A Study of the Roman Liturgy*, New York, 1912, et développée par A. BAUMSTARK, « Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit », in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), p. 1-23.

⁷ R. TAFT, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 18.

certains actes purement utilitaires par leur nature, reçoivent un sens symbolique de leur fonction liturgique elle-même ou des éléments textuels qui les accompagnent »¹.

Paul de Clerck reproche à Anton Baumstark comme aux liturgistes qui font de l'histoire de la liturgie par la méthode comparative de faire de l'histoire à orientation archéologique : « Ils tendent à ne s'intéresser qu'à la couche la plus ancienne de la liturgie ou d'un rite particulier, négligeant les évolutions ultérieures et consacrant ainsi la majorité de leurs travaux aux premiers siècles plutôt qu'au second millénaire. Comme les exégètes de leur époque, ils privilégient les *ipssisima verba* des pères fondateurs »². Pour lui « ce jugement dépréciatif ne relève pas de l'histoire mais d'une critique théologique », or c'est justement la tâche de l'historien lorsqu'il travaille sur une période donnée comme les premiers siècles de ne s'intéresser qu'aux textes de cette époque. L'historien peut travailler sur la liturgie des deux premiers siècles avec cette méthodologie du XX^e siècle sans pour autant tirer des conclusions théologiques. Au contraire, ce sont les théologiens qui, travaillant sur ces textes du passé chrétien, donnent des interprétations pour le présent.

Les « lois » de Baumstark peuvent servir de cadre d'analyse des textes et de structures liturgiques qui étaient en usage à cette époque selon le témoignage de la documentation littéraire, il est vrai, assez fragmentaire pour ce qui est de la liturgie eucharistique. Mais Paul de Clerck a raison de remarquer que « l'histoire de la liturgie ne peut se comprendre pleinement si l'on ne considère que les évolutions endogènes et les lois du développement interne des liturgies. Car celles-ci ont aussi connu des modifications et des réformes. (...) La liturgie se présente moins comme une réalité organique, telle que Baumstark l'a envisagée, que comme un phénomène social, plus précisément ecclésial. (...) Baumstark a montré que l'histoire de la liturgie se développe selon une continuité génétique. Mais il faut souligner qu'elle connaît aussi des discontinuités, dues à des influences externes »³. Pour la compréhension de l'évolution historique des diverses familles liturgiques chrétiennes, Paul de Clerck pense qu'il faut « passer d'un modèle organique à un modèle socio-culturel, qui prenne davantage en considération l'importance du facteur humain » (p. 239) notamment ecclésial, davantage que Baumstark ne l'a fait. Il propose de « changer de paradigme » et de passer de « l'organique à l'ecclésial » qui prenne en compte à la fois l'évolution « organique »

¹ A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Chevetogne, Paris, 1953³, p. 145.

² P. DE CLERCK, « Les lois de Baumstark, l'évolution de la liturgie et ses réformes », in R. TAFT, G. VINKLER (éd.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Actes du Congrès International, Rome, 2001, p. 234 et 237.

³ P. DE CLERCK, « *op. cit.* », in R. TAFT, G. VINKLER (éd.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Actes du Congrès International, Rome, 2001, p. 234 et 237.

de la liturgie et l'influence des réformes décidées institutionnellement qui opèrent des transformations ou des renouvellements des rituels.

Il pense ainsi que « les réformes se font plus fréquentes dans les périodes qui connaissent la science historique, car on dispose grâce à elle d'un instrument qui favorise le retour aux sources et permet de connaître beaucoup mieux que jadis les trésors de la tradition » (p. 241). Sa proposition ne peut s'appliquer qu'aux transformations qu'a subies la liturgie notamment à partir de l'époque de la Réforme, lorsque par la méthode de la critique historique on commence à mettre en doute la tradition ecclésiale par un processus de retour aux sources. La « tradition » signifie quelque chose de préexistant qu'on assume de nouveau, alors que la « transformation » suppose plutôt une « rupture », quelque chose qui par sa nature même est nouveau (préalablement inexistant)¹. Les causes des réformes liturgiques, comme celles du XVI^e ou du XX^e siècle, ne sont pas uniquement d'ordre ecclésial. Le Mouvement liturgique, notamment dans la deuxième moitié du XX^e, siècle a été fortement influencé par des facteurs socioculturels de ce que Paul Bradshaw appelle « la société post-chrétienne » comme on a essayé de le montrer dans le chapitre précédent².

B. Dix principes pour l'étude des origines de la liturgie chrétienne

En tenant compte des « sources juives du culte chrétien » et en s'inspirant de la méthode de la *Liturgie comparée*, Paul Bradshaw établit, dans *The Search for the Origins of Christian Worship*, dix principes pour l'étude des sources liturgiques des premiers siècles proposant ainsi pour cette époque précise de recherche une méthode spécifique de travail sur les textes³ :

1) « Ce qui est le plus commun n'est pas nécessairement le plus ancien, et ce qui est le moins commun n'est pas nécessairement le moins ancien ». Ce principe correspond à la première « loi » de Baumstark. Contrairement à l'idée d'un unique modèle apostolique aux origines de la diversité des pratiques ultérieures, notamment pour le rite de l'eucharistie qui aurait sa racine dans son institution par Jésus, son évolution a consisté dans le passage de différences considérables sur des éléments tout à fait fondamentaux à une normalisation croissante des coutumes locales à partir du IV^e siècle (cf. les récits de l'institution Mt 26, 26-

¹ P. F. SCHERER, « op. cit. », in *Concilium*, 182 (1983), p. 49-63.

² P. BRADSHAW, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 204 (1995), p. 24.

³ On utilisera ici la traduction de J. LAPORTE, P. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Paris, 1995. Les dix principes de méthode se trouvent au chapitre 3, p. 73-98.

29 ; Mc 14, 22-26 ; Lc 22, 14-20 ; 1 Co 11, 23-26, *Didachè* 9-10, la tradition de la « fraction du pain » dans les *Actes des Apôtres*, ou les traditions des Actes apocryphes des apôtres ayant comme seul élément du rite le pain ; le rituel de la *Tradition apostolique* qui comporte les parties essentielles de la prière eucharistique présentes dans les rituels eucharistiques actuels comme ceux du *Missel* de Paul VI). 2) « La “révolution constantinienne” a autant contribué à intensifier les courants existants qu’à en susciter de nouveaux ». 3) « Des déclarations apparemment contraignantes n’ont pas toujours une autorité authentique ». 4) « La législation est une meilleure preuve de ce qu’elle veut interdire que de ce qu’elle veut promouvoir ». 5) « Quand plusieurs explications sont avancées sur l’origine d’une coutume liturgique, sa vraie source est presque certainement oubliée ». 6) « Les constitutions ecclésiastiques de l’Antiquité ne sont pas ce qu’elles veulent paraître ». 7) « Les manuscrits liturgiques sont plus sujets à correction que les manuscrits littéraires ». 8) « Les livres liturgiques peuvent continuer d’être copiés longtemps après être sortis de l’usage ». 9) « Seules les pratiques particulières significatives, nouvelles, ou débattues tendront à être mentionnées et les autres passeront probablement sous silence, mais la première fois qu’une chose est mentionnée n’est pas nécessairement la première fois qu’elle est pratiquée ». 10) « Les textes doivent toujours être étudiés dans le contexte ».

Parmi ces dix principes le septième, « les manuscrits liturgiques sont plus sujets à correction que les manuscrits littéraires », souligne un aspect important de ce corpus documentaire, à savoir une « littérature vivante (...) constamment sujette à être modifiée et réécrite de manière à refléter les circonstances historiques et culturelles en devenir »¹. Paul Bradshaw cite F.L. Cross :

« Les textes liturgiques et les textes littéraires, tels qu’ils nous sont parvenus, offrent une trompeuse ressemblance. Ils sont écrits avec des écritures semblables et sur des matériaux semblables. On les trouve coude à coude sur les rayons de nos bibliothèques, classés avec le même système d’identification (...). Mais ces similarités masquent une différence radicale. D’abord, contrairement aux manuscrits littéraires, les manuscrits liturgiques n’ont pas été écrits pour satisfaire un intérêt historique. Ils ont été écrits pour servir une fin rigoureusement pratique. Ils sont d’abord destinés à satisfaire les besoins des services liturgiques de l’Eglise. Comme les calendriers et autres livres usuels, les textes liturgiques furent compilés en vue du futur immédiat. Ils ne se proposaient pas de donner la reproduction exacte d’un modèle existant »².

¹ P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 93, reprend cette expression de S. GIET, *L’Enigme de la Didachè*, 1970, p. 257 qui l’applique à son étude sur la *Didachè*.

² F.L. CROSS, « Early Western Liturgical Manuscripts », in *Journal of Theological Studies*, 16 (1965), p. 63-64, cf. la traduction de P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 92.

En effet, les textes liturgiques anciens ont non seulement été écrits en vue principalement de servir à la prière communautaire mais, transmis de génération en génération, ils ont été aussi transformés en fonction de ce que, du point de vue doctrinal, les croyants estimaient être le plus fidèle au message évangélique et aussi plus en correspondance avec la culture de leur époque. Leurs diverses phases d'évolution représentent la manière dont la liturgie était célébrée par les communautés chrétiennes selon les époques : « les formes littéraires de la prière liturgique se développent graduellement dans la recherche d'un langage capable de rendre la "parole-prière" compréhensible dans sa proposition doctrinale et, bien avant encore, dans sa nature de "parole-profondément-différenciée" des "paroles-du-parler quotidien" »¹. Les textes anciens de la liturgie juive sans lesquels il serait difficile de comprendre les origines de la liturgie chrétienne notamment eucharistique présentent les mêmes caractéristiques. Celui qui présidait la célébration liturgique n'avait pas un rituel et ne lisait pas les prières, parce que la culture ancienne avait comme caractéristique principale la transmission orale. Les textes écrits étaient rares et l'on faisait davantage confiance à la mémoire qu'à l'écriture. Les textes bibliques eux-mêmes, avant d'être fixés par écrit ont été d'abord transmis oralement².

Pour l'étude des sources anciennes juives et chrétiennes, on doit prendre comme ligne directrice d'une part, la distinction fondamentale qui existe entre la transmission orale, la rédaction d'un texte et sa publication, c'est-à-dire le moment où il échappe à l'auteur ou au groupe qui l'a produit, et d'autre part, la distinction entre sa publication et son autorité, ce qui est souvent difficile à apprécier puisque l'autorité d'un texte dépend de ceux qui le diffusent³. Du point de vue méthodologique, ce qui rend difficile un exposé de l'état des recherches sur les origines de la liturgie eucharistique dans une perspective uniquement historique, c'est la nature des sources juives et chrétiennes qui sont avant tout un moyen de communication de la pensée théologique de l'époque qui les a produites, et leur approche par les spécialistes : les questions théologico-dogmatiques rencontrent des problèmes textuels et historiques, d'où la nécessité d'une distinction entre ce qui concerne la théologie et ce qui concerne la méthode historique.

¹ A.M. TRIACCA, « Présentation », in A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (éd.), *La prière liturgique*, Conférences Saint-Serge, XLVII^e semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin, 2000, Rome, 2001, p. 8.

² P.F. SCHERER, « op. cit. », in *Concilium* 182 (1983), p. 49-63 ; E. NODET, J. TAYLOR, « Du bon usage des sources », in *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, 1998, p. 2-13 ; H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998.

³ E. NODET, J. TAYLOR, « op. cit. », in *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, 1998, p. 2.

II. SOURCES LITTÉRAIRES ET RECHERCHES SUR LA LITURGIE JUIVE

Pour l'histoire de la liturgie juive ancienne comme pour l'histoire de la liturgie chrétienne ancienne, le problème principal sous-jacent à l'étude des corpus documentaires est celui de la date tardive des textes proprement liturgiques conservés et des différentes traditions qu'ils véhiculent. Par liturgie juive on entend ici la liturgie du Temple et la liturgie synagogale telles qu'elles étaient pratiquées vers l'époque où naît le mouvement de Jésus et au moment où s'élabore la première liturgie chrétienne. La connaissance du développement de la liturgie juive à l'époque antique dépend principalement des témoignages de la littérature rabbinique ancienne, des commentaires de la *Mishnah*, de la *Tosefta* et du *Talmud*, dont la principale caractéristique est l'oralité¹. On trouve aussi des renseignements précieux sur les pratiques liturgiques juives dans les écrits apocryphes, pseudépigraphes, de tout ce que Qumrân a fourni comme documents, dans les écrits de Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, ainsi que dans la littérature canonique chrétienne. Mais les plus anciens rituels qui peuvent donner des informations sur la liturgie synagogale ancienne sont ceux de Rav Amram Gaon² (875) et de Rav Saadiah Gaon (892-942), et les fragments des textes liturgiques palestiniens découverts en 1896 par Solomon Schechter dans la Genizah³ de la synagogue Ben Ezra au Caire, qui peuvent être antérieurs d'un siècle environ à la compilation *Seder Amram Gaon*⁴.

Le manque de textes liturgiques juifs provenant des premiers siècles de notre ère est dû à l'opposition rabbinique de mettre par écrit une tradition de prière qui était délibérément orale⁵ : « Depuis son origine immémoriale la prière juive est orale. Elle se distingue de

¹ P. LENHARDT, « La liturgie d'Israël à l'origine de la liturgie chrétienne. L'oralité enseignante », in A.M. TRIACCA, A. PISTOIA, *La prière liturgique*, Conférences Saint-Serge, XLVII^e semaine d'études liturgiques, Paris 23-30 juin 2000, Rome, 2001, p. 55-90 ; C. TOUATI, *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, 1990.

² D. HEDEGARD, *Seder R. Amram Gaon, Part I*, (Hebrew text with critical apparatus, translation with notes and introduction), Lund, 1951. Il semble que ce recueil, apparenté par son style et par sa langue aux hymnes de Qumrân, soit d'origine babylonienne, ce qui pose problème puisque la tradition liturgique palestinienne serait la plus indiquée pour éclairer les racines de la liturgie eucharistique. Cf. H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998.

³ Le terme araméen *genizah* (de la racine GNZ = cacher, être précieux), désigne une salle, attenante à la synagogue, destinée à recevoir les manuscrits de la Loi devenus inutilisables par l'usure de l'âge ou la manipulation cultuelle. Tenus pour sacrés, car ils contenaient le nom divin, ils ne devaient être ni détruits ni profanés. Cf. A. PAUL, « Genizah du Caire », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 253-254.

⁴ Cf. P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 13.

⁵ L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1990³, p. 21-34 ; Th.J. TALLEY, « Structures des anaphores anciennes et modernes », in *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 15-43.

l'Écriture qui l'a notée en partie et qui en retour lui sert de source quand c'est nécessaire »¹. Dans le domaine proprement liturgique, la liberté de formuler des prières est une difficulté supplémentaire que l'on constate aussi dans la littérature liturgique chrétienne, mais qui est restée valable dans le judaïsme beaucoup plus longtemps, ainsi que le révèle *Tosefta Berakhot* 1, 8 et *TB Berakhot* 38a : « Quiconque rédige une bénédiction est comparable à celui qui brûlerait un rouleau de la Torah ». Les indications de la littérature rabbinique dans le domaine de la liturgie portent beaucoup plus sur le cadre général et l'inspiration de prières que sur leur vocabulaire précis. Les institutions liturgiques que l'on rencontre dans la littérature rabbinique ancienne ne sont pas le produit de la seule période à laquelle remontent les différents documents, puisqu'elles sont le résultat d'une évolution qui, à cette époque, était déjà ancienne de plusieurs siècles. D'un autre côté, on ne peut pas oublier que cette tradition s'inspire directement du culte du Temple, elle dépend donc de l'époque antérieure à 70.

A. La littérature rabbinique ancienne

Mishnah est un terme hébraïque qui, dans le judaïsme, a commencé par désigner l'ensemble de la loi orale² en corrélation avec le texte écrit (*mikra*, la Bible), et qui ensuite s'est appliqué aux recueils de *halakot*³. Sa rédaction a été entreprise à Yavné après la destruction du second Temple et sa publication semble être l'œuvre du patriarche Juda I^{er}, vers le début du III^e siècle⁴. Le terme *Mishnah*⁵ provient de l'hébreu *shanah* qui signifie « répéter » ; sous l'influence de l'araméen *tanna*, ce terme a pris le sens d'étude ou d'enseignement. Le mot *Mishnah* désigne donc une chose enseignée ou étudiée par répétition.

¹ P. LENHARDT, « op. cit. », in A. M. TRIACCA, A. PISTOIA, *La prière liturgique*, Conférences Saint-Serge, XLVII^e semaine d'études liturgiques, Paris 23-30 juin 2000, Rome, 2001, p. 55.

² Le judaïsme soutient que la révélation du Sinaï est double, écrite (la Torah écrite = le Pentateuque) et orale (la Mishnah), par conséquent c'est la Torah orale qui doit être considérée comme la tradition. La Mishnah est le premier document de la Torah orale qui se nourrit de l'Écriture et se situe par rapport à elle. Cf. J. NEUSNER, « L'Écriture et la tradition dans le judaïsme : l'exemple de la Mishnah », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 61 (1981), p. 3-22.

³ *Halakha* est la règle, aussi bien celle que les rabbins ont dictée que celle que la tradition leur a transmise ; littéralement *halakha* signifie « voie dans laquelle on doit marcher », du verbe *halakh* = marcher.

⁴ Cf. A. PAUL, art. « Mishnah », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 496-497. Voir aussi M.-R. HAYOUN, *La littérature rabbinique*, Paris, 1990, p. 48-51. Selon M.-R. Hayoun, il est difficile de répondre de façon absolue à la question « Qu'est-ce que la Mishnah ? ». Le Talmud dans *Qiddushin* 49a donne la définition suivante : « Qu'est-ce que la Mishnah ? Rabbi Méir dit : les halakhot et Rabbi Yehuda dit : le midrash ». Donc, la Mishnah désigne spécifiquement l'ensemble des traditions religieuses développées jusqu'en l'an 200 et mises en formes par Rabbi Juda, le Prince. C. TOUATI, *op. cit.*, Paris, 1990, p. 16.

⁵ Cf. J. HEINEMANN, « La prière juive », in *Les cahiers de l'Institut Catholique de Lyon*, 13 (1984) p.117-118.

La Mishnah est la première collection systématique de sentences rabbiniques, établie à la fin du II^e siècle de n. ère, mais dont les matériaux sont très anciens : « Bien qu'elle ait été écrite deux générations après le Nouveau Testament, la Mishnah contient des relations assez dignes de foi sur les pratiques liturgiques qui étaient en vigueur durant le Nouveau Testament. Les autorités citées dans la Mishnah vécurent, pour la plupart, au cours des années 130 de l'ère chrétienne »¹. Ce recueil, composé de six ordres (*sedarim*) dont le contenu recouvre aussi bien les prescriptions rituelles et juridiques que l'énoncé de normes éthiques et religieuses, est une source liturgique importante pour connaître la manière de prier et de célébrer du peuple juif, au temps de Jésus.

La Mishnah commence par le premier traité du premier Ordre, intitulé *Berakot* (bénédictions), consacré au thème de la *berakhah* (bénédiction) : les trois premiers chapitres développent le thème du *Shema Israël* ; le quatrième et le cinquième chapitre traitent des prières en général ; les trois chapitres suivants présentent la *birkat ha-mazon*, la prière de bénédiction après le repas, prière de bénédiction par excellence, car d'origine biblique comme en témoigne Dt 8, 10 : « Tu mangeras à satiété et tu béniras le Seigneur ton Dieu pour le bon pays qu'il t'aura donné » ; le neuvième et dernier chapitre parle d'autres bénédictions. L'importance du traité *Berakot* est marquée par la place qu'il occupe dans la Mishnah, au commencement, et par son contenu : il fait partie du premier Ordre consacré aux « Semences », au fruit du travail de l'homme et de la terre. Cela conduit à comprendre le dynamisme de la *berakhah* et son importance pour l'univers biblique juif. La prière de bénédiction est un remerciement général à Dieu pour l'usage des biens de la terre selon sa volonté.

Sur le culte sacrificiel du Temple de Jérusalem, on trouve des renseignements dans le cinquième Ordre intitulé *Qodashim* (les choses saintes) qui traite des sacrifices, des offrandes de farine et de boissons, de l'immolation des animaux, du rituel quotidien du Temple et de son architecture. Sur les diverses fêtes ou anniversaires du judaïsme de l'époque, on trouve des informations dans le deuxième Ordre, appelé *Mo'ed*, qui signifie précisément « Fêtes » : il traite du *sabbat* ; de la Pâque (*pesah*) ; du Jour de l'Expiation (*yom kipur*) ; des Tentes (*sukkot*) ; du Jour de l'An (*rosh hashanah*) et de *purim*, fête juive qui, célébrée le 14 du mois d'adar, marque la délivrance des Juifs de l'Empire perse au temps d'Assuérus, telle qu'elle se trouve rapportée dans le *Livre d'Esther*. Ce traité est particulièrement important pour la

¹ C. DI SANTE, *La prière d'Israël, aux sources de la liturgie chrétienne*, Paris, 1986, p. 31.

connaissance de la liturgie néotestamentaire puisqu'il offre des informations sur la liturgie synagogale, sur ses articulations majeures et sur ses institutions.

Le terme araméen *tosefta*, qui correspond à l'hébreu *toséfét*¹ a le sens d'« ajout », « complément », ou « supplément ». La *Tosefta* est un recueil de textes et se caractérise par son lien étroit avec la Mishnah qu'elle éclaire et complète. Elle explicite de nombreux passages de la Mishnah qui resteraient obscurs sans ces ajouts, et donne les raisons des règles établies par la Mishnah.

La Mishnah qui rapporte les enseignements des sages ou des maîtres appelés tannaïm, une fois publiée, devient en même temps qu'un code légal le point de départ obligé d'études et de discussions des sages appelés amoraïm qui, en Palestine et en Babylonie, vont donner naissance au Talmud². Le terme *talmud* provient de la racine hébraïque *Imd* qui signifie étudier. Le Talmud, abréviation de Talmud Torah (étude de la Loi) se compose de deux parties : la première reproduit le texte de la Mishnah ; la seconde en présente l'analyse et l'approfondissement, en résout les contradictions internes et l'intègre à la tradition haggadique³. Cette seconde partie va être appelée *Gemara*, de l'araméen signifiant interprétation ou « complément », puisqu'elle complète en effet la Mishnah, en clarifie les difficultés et en développe le sens par le récit midrashique⁴. Cette étude de la Loi avait lieu

¹ Cf. M.-R. HAYOUN, *La littérature rabbinique*, Paris, 1990, p. 51 ; E. GUGENHEIM, « Tossephta ou Tosefta », in *Dictionnaire du judaïsme*, Paris, 1998, p. 803.

² Le terme *amoraïm*, pluriel de *amora*, mot araméen de la racine *amar* qui signifie parler, expliquer, interpréter. Cf. A. PAUL, « Amoraïm », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 34. Le mot hébreu *tannaïm* dérivé de la racine *teni* qui signifie enseigner, transmettre oralement. Cf. G. SED-RAJNA, « Tannaïm », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 792. On appelle amoraïm les maîtres érudits du judaïsme qui ont été en activité depuis la période d'achèvement de la Mishnah (env. 200 n. ère) jusqu'à l'achèvement des deux Talmud, de Jérusalem et de Babylone (fin du IV^e et fin du V^e siècle), tandis que les maîtres de l'époque de la Mishnah sont les tanaïtes. Voir A. STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud. Guide et lexiques*, Jérusalem, 1994, notamment p. 27 : « La datation des tanaïm et amoraïm, classés selon la chronologie en "générations", permet de mieux comprendre les débats talmudiques. Ce système explique le rapport entre les points de vue des anciens maîtres et de leurs successeurs, les allusions aux assertions des prédécesseurs, les contradictions apparentes ou non, et les raisons pour lesquelles ils se démarquent de certaines positions défendues par les générations précédentes. En dépit, toutefois, des multiples recherches faites dans ce domaine, nombre d'éléments restent encore inconnus. Notamment parce que 1) nous ne possédons aucune biographie complète de sages, pas même leur date de naissance et l'année exacte de leur décès ; les maigres informations en notre possession indiquent seulement l'époque de leur activité. 2) Bien des sages portent le même nom ; il est parfois difficile sinon impossible d'attribuer à l'un ou à l'autre un enseignement donné. 3) Des erreurs des copistes et d'éditeurs rendent parfois impossible l'identification des auteurs ».

³ C. DI SANTE, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 30-34. Toutes les sentences, maximes, apophtegmes, enjolivements de récits bibliques, contes, légendes forment la Haggada. Le mot *aggada* formé sur la racine *higgid*, ou « raconter », signifie littéralement narration. Cf. C. TOUATI, « Talmud », art. in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p.783-792.

⁴ Du Midrash, terme dérivé de la racine *dorash* qui signifie en hébreu biblique rechercher, examiner. Midrash désigne selon R. GOETSCHEL, « Midrash », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 496, « une exégèse approfondie de l'Écriture, qui s'applique aussi bien au domaine juridique (halakha) qu'au domaine éthique et historique (haggadah). Du point de vue de la forme on distingue deux types de midrashim : d'une part, le midrash exégétique, qui est un midrash portant sur un des livres de la Bible et qui contient des commentaires

dans les grandes Ecoles et Académies qui s'inspiraient des deux grands centres du Judaïsme de l'époque : Babylone et Jérusalem. Lorsqu'on a décidé de mettre par écrit ces recherches sur les textes mishniques, on a fait une double rédaction, arrivant ainsi à deux Talmud, l'un de Jérusalem (ou palestinien) et l'autre de Babylone, ces rédactions datant de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle. Les deux Talmud s'ouvrent eux aussi sur le commentaire du Traité des *Berakhot*¹.

La littérature canonique chrétienne offre de très nombreux témoignages sur la liturgie juive mais ils sont plutôt d'ordre indicatif que descriptif puisqu'ils montrent seulement qu'au temps de Jésus il y avait des formes cultuelles déterminées, mais non en quoi elles consistaient ni comment elles se déroulaient exactement. Et cela parce que les auteurs se trouvaient dans une situation privilégiée : leur compréhension et leur interprétation de la synagogue, du sabbat, de la Pâque, de la liturgie juive en général, étaient facilitées par le contact direct avec des réalités connues et familières.

Dans la littérature canonique chrétienne on trouve de nombreuses références au Temple et aux synagogues. Quelques exemples sur le Temple : Mt 21, 12 : « Jésus entra dans le Temple » ; Lc 22, 53 : « J'étais avec vous chaque jour dans le Temple » ; Jn 7, 14 : « Jésus monta au Temple et se mit à enseigner » ; Ac 3, 1 : « Pierre et Jean montaient au Temple » ; Mc 14, 58 : « Nous l'avons entendu dire : "Moi, je détruirai ce sanctuaire fait de main d'homme et, en trois jours, j'en bâtirai un autre, qui ne sera pas fait de main d'homme » ; 1 Co 3, 16 : « Vous êtes le temple de Dieu ». Comme on peut l'observer à travers ces exemples, la référence au Temple indique seulement son existence sans décrire le culte qui s'y déroule. En Mc 14, 58 on trouve un usage métaphorique et interprétatif où le temple matériel est opposé au temple « personnel » qu'est le « corps de Jésus ». De même en 1 Co 3, 16 on oppose le temple matériel à la personne des chrétiens.

Les témoignages sur la synagogue sont presque tous, pareillement, à caractère indicatif : Mt 4, 23 : « Jésus enseignait dans leur synagogue » ; Mt 12, 9 : « Il se dirigea vers leur synagogue et y entra » ; Mt 13, 54 : « Etant venu dans sa patrie, il enseignait les habitants dans leur synagogue » ; Mc 1, 21 : « Dès le jour du sabbat, entré dans la synagogue, Jésus enseignait » ; Mc 6, 2 : « Le jour du sabbat il se mit à enseigner dans la synagogue » ; Jn 6, 59 : « Tels furent les enseignements de Jésus dans la synagogue » ; Ac 9, 20 : « Il [Paul]

sur chaque chapitre et sur chaque verset du livre en question ; d'autre part, le midrash homilétique, qui est un midrash où quelques versets (un seul éventuellement) de la péripécie hebdomadaire se trouvent exposés, souvent en relation avec le chapitre prophétique particulier à chaque sabbat ».

¹ Sur le Talmud voir l'introduction de A. STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud. Guide et lexiques*, Jérusalem, 1994, p. 1-45.

proclamait dans les synagogues ... Jésus » ; Ac 13, 5 : « Ils [Paul et Barnabé] annonçaient la parole de Dieu dans les synagogues des Juifs ».

Le texte de Lc 4, 15-22 a une importance particulière, représentant la source la plus ancienne et la plus riche en données sur l'institution de la synagogue juive. On y trouve des informations sur l'existence d'une synagogue à Nazareth ; sur le sabbat (le jour où on se réunissait dans la synagogue) ; sur le droit des participants à lire la Torah (v. 16 : « il entra suivant la coutume le jour du sabbat dans la synagogue, et il se leva pour faire la lecture ») ; sur l'usage d'utiliser et de conserver l'écrit de la Torah dans des rouleaux de parchemin ; sur la coutume de faire suivre la lecture d'un commentaire homilétique (v. 21). Le texte de Luc fait apparaître le double emploi du mot synagogue dans les écrits chrétiens, indicatif et descriptif à la fois, puisqu'on a des informations sur la synagogue comme lieu d'étude et d'enseignement, lieu de réunion et de prière.

Dans les Livres de prières (*siddur* ou *seder*) de la liturgie juive sont transcrits tous les textes euchologiques officiels. Il est vrai que la rédaction de ces livres est nettement postérieure aux écrits néotestamentaires des deux premiers siècles, mais comme dans le cas de la Mishnah, les matériaux composant ces livres sont antérieurs à l'époque de leur rédaction et peuvent être utiles. La première compilation authentique des prières officielles juives a été réalisée par Amram Gaon¹ au IX^e siècle de n. ère. *Siddur* signifie en hébreu « mise en ordre », *seder* peut être traduit par « ordre » ou « succession ordonnée », d'où le titre du livre de *Seder Amram Gaon*. Amram était *Gaon*² (signifie littéralement, le Grand, l'Illustre) de l'Académie de Sura en Babylonie. La décision d'ordonner en un seul texte l'ensemble des prières utilisées par les diverses communautés juives dispersées partout, a été faite dans le but de garantir l'unité du judaïsme et ses valeurs spirituelles.

¹ Cf. C. DI SANTE, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 34-37 ; L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1990, p. 55-57.

² Le mot hébreu *gaon* (pluriel *geonim*) était à l'origine, le titre porté par les chefs des académies de Sura et de Pumbedita en Babylonie. Les *geonim* étaient reconnus par les Juifs, de la fin du VI^e siècle au milieu du XI^e siècle, comme les plus hautes autorités en matière d'enseignement religieux. Au X^e et au XI^e siècle, le titre fut donné également aux chefs des académies de Palestine. Cf. M. GAREL, « Gaon », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 251.

B. Les recherches sur la liturgie juive ancienne

Dans le premier chapitre de son ouvrage, Paul Bradshaw présente les méthodes et les recherches sur l'étude de la liturgie juive ancienne, particulièrement celles portant sur la composition et la transmission des textes liturgiques juifs concernant la prière de bénédiction (*berakhah*) qui semble être à l'origine de la prière eucharistique chrétienne¹. L'un des premiers auteurs qui s'est intéressé à l'étude comparative de l'histoire de la liturgie juive a été Leopold Zunz (1794-1886), par son ouvrage *Die gottesdienstlichen Vorträge des Juden*, publié en 1832. En utilisant les méthodes de la philologie comparative, il a souligné l'évolution graduelle de la liturgie au cours de l'histoire, estimant que les variantes des prières des divers manuscrits auxquels il avait accès étaient des variations ou des additions par rapport à un archétype unique (*Urtext*) dont ils dépendaient tous. Il pensait que les mots et les phrases communs à tous les manuscrits devaient remonter à une plus haute antiquité que ceux qui différaient entre eux. En comparant les variantes et en relevant les couches qui lui semblaient être des additions postérieures, il croyait possible de retrouver le noyau original d'un texte donné, modèle de recherche qui a fonctionné aussi pour les traditions eucharistiques. L. Zunz a été suivi par d'autres auteurs spécialistes de la liturgie juive ancienne qui se sont appuyés en grande partie sur ses critères méthodologiques.

Louis Finkelstein (1895-1991) a écrit deux études importantes sur les reconstitutions d'un archétype unique (*Urtext*) supposé de la *Tefillah* (la forme prescrite de la prière juive quotidienne) et sur la *Birkat ha-mazon* (la prière après le repas) : « The development of the Amidah »² ; « The Birkat ha-Mazon »³. Dans cette dernière étude il écrit : « En essayant d'établir sur la base de ces formes tardives le texte primitif des bénédictions, nous devons nous rappeler que pendant de nombreux siècles les prières n'étaient pas écrites, mais transmises oralement. Dans ces circonstances, il était possible d'ajouter de nouveaux matériaux, mais difficile de faire des changements et des omissions. (...) Mais quand les fidèles récitaient leurs prières de mémoire, ils acceptaient volontiers d'apprendre de nouveaux versets ou morceaux de phrases, mais pouvaient difficilement désapprendre ce qu'ils savaient déjà. Il en résulte que, lorsque nous étudions les diverses formules de prière, nous devons

¹ P. BRADSHAW, « *Le roc dont vous fûtes taillés*, les sources juives du culte chrétien », in *La liturgie chrétienne en ses origines*, Paris, 1995, p.13-43 ; M.-R. HAYOUN, *La liturgie juive*, Paris, 1994.

² L. FINKELSTEIN, « The development of the Amidah », dans *Jewish Quarterly Review* 16 (1925-1926), p. 1-43, 127-170 sur les reconstitutions de l'*Urtext* supposé de la *Tefillah* (la forme prescrite de la prière juive quotidienne).

³ L. FINKELSTEIN, « The Birkat ha-Mazon », dans *Jewish Quarterly Review* 19 (1929), p. 211-262.

nous rappeler que les règles suivantes valent *de façon générale*. 1) L'ancien texte est retenu comme noyau de la formule ultérieure. 2) Là où les diverses versions diffèrent, la partie commune à toutes contient le plus vraisemblablement la forme originale. 3) La forme la plus brève est très souvent la plus proche de l'original »¹.

Ismar Elbogen (1874-1943) dans son étude *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*² qui sert aujourd'hui encore comme source de base pour l'étude de la forme littéraire des prières juives, recourait également aux méthodes comparatives pour analyser les textes mais, contrairement à Leopold Zunz et Louis Finkelstein, il affirme qu'à l'origine l'expression précise des prières de bénédiction n'était pas fixée et pouvait s'adapter à toute situation, et que c'est seulement par la suite qu'elle est devenue plus spécifique. En étudiant la *berakhah*, l'élément qui est au coeur de toute prière liturgique juive il la présente ainsi :

« Le type fondamental (*Grundform*) de la prière est appelé *berakhah*. Le terme comme tel remonte à 2 Ch 20, 26 : *Emèq berakhah ki sham brakhu èt Yahvé*³. Dans Ne 9, 5 *berakhah* à côté de *tefillah* est employé dans son sens nouveau, technique. *Berakhah* vient de *berakh* qui signifie primitivement *tomber à genoux*, puis prend le sens d'*intercéder*, *bénir*, pour aboutir enfin à la signification de *louer*, *glorifier Dieu* (*Pi'el* est participe du *Qal*). Ainsi *berakhah* désigne en même temps la prière de louange et d'action de grâces ; elle revêt toujours un caractère hymnique. La *berakhah* a toujours une forme déterminée, appelée *tofès berakhah* ou *matbé'a shel berakhah* (TJ *Berakhot* 1, 8, 3d). Elle a pour prototype les nombreuses prières de louange dans les psaumes, plus particulièrement les doxologies à la fin de différentes sections du psautier (Ps 41, 14; 72, 18, etc.). Des règles fixes pour la formulation concrète de la *berakhah* ont été établies par les premiers *Amora'im* (III^e siècle) ; tantôt on exige comme indispensable la mention du nom de Dieu (*shem*), tantôt celle de la royauté de Dieu (*malkhut*). Ainsi a pris naissance la formule habituelle : *Baruk atah Yahvé èloheinu mèlèkh ha'olam* (soit *bénit, Yahvé, notre Dieu, Roi de l'univers*). Il y a des bénédictions brèves, *matbé'a qasar*, limitées à une seule phrase, telles que les bénédictions qui accompagnent certaines jouissances et l'accomplissement de devoirs religieux. Celles-là débutent simplement par *barukh atah Yahvé : pothot be-varukh*. D'autres, par contre, sont appelées bénédictions longues, *matbé'a 'arokh*. Ce sont les prières dans le sens habituel du mot. Elles ne commencent pas seulement par *barukh* mais se terminent aussi par la même formule : *hotam* ou *hitum* (TJ *Berakhot* 1,8,12b). Cette formule de conclusion porte également le nom de *berakhah*, *eulogia*, "*eulogie*", d'après l'expression employée par les LXX dans la traduction de 2 Ch 20, 26. Elle s'énonce aussi *barukh atah Yahvé*. C'est ainsi qu'un passage biblique (*passuq*) peut également servir de *berakhah*, à condition d'être muni d'une telle formule de conclusion. De telles eulogies figurent aussi à la fin des prières de demande ; c'est d'ailleurs pour cette raison que la prière la plus importante de ce genre porte le nom de *shemonèh 'essrèh berakhot*. Là où plusieurs *berakhot* se suivent, c'est-à-dire où il s'agit de toute une série de prières, c'est seulement la prière *berakhah* qui commence par *barukh* et non les autres (*berakhah semukhah*

¹ L. FINKELSTEIN, « op. cit. », dans *Jewish Quarterly Review* 19 (1929), p. 224 ; Cf. la traduction donnée dans P. BRADSHAW, *op.cit.*, Paris, 1995, p. 16-17.

² I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt 1931³.

³ « Au quatrième jour, ils [les Israélites dans le contexte de la guerre contre les Ammonites et les Moabites sous Josaphat] se rassemblèrent dans la vallée de Bénédiction, car là il bénirent le Seigneur - aussi a-t-on donné à ce lieu le nom de vallée de Bénédiction jusqu'à ce jour ».

lehavératah). Cependant cette règle, comme d'ailleurs la première que nous avons énoncée, souffre de nombreuses exceptions. Elle est probablement moins ancienne qu'un grand nombre de prières semblables, et n'a donc pu être appliquée dans certains cas. Là où le texte d'une *berakhah* a une certaine consistance, de sorte que le développement des idées s'éloigne du point du départ, la dernière phrase avant l'eulogie finale doit y revenir (*samukh la hatimah ma'ayan ha-petihah*) »¹.

Par cette analyse, Ismar Elbogen a montré clairement que l'élément qui est au coeur de toute prière liturgique juive est la *berakhah* (bénédiction), qu'elle désigne la prière de louange et d'action de grâces et qu'elle est dépendante du langage biblique. En effet, le terme *berakhah* peut être traduit comme la louange adressée à Dieu pour ses bienfaits. À côté de son caractère de proclamation solennelle – tout est l'oeuvre de Dieu, donc attribuable à son action et à son intervention toute-puissante –, on trouve aussi l'idée d'action de grâces, notion importante pour la recherche sur les origines de la prière eucharistique chrétienne.

Kurt Hruby présente la *berakhah* comme étant au coeur de toute prière liturgique juive et la définit comme étant la louange adressée à Dieu à cause d'un acte ou d'un bienfait quelconques, ce qui implique la proclamation solennelle de Dieu comme cause de tout bien et l'idée de l'action de grâces². Revêtant un caractère hymnique, elle a pour prototype les nombreuses prières de louange dans les psaumes. Ensuite l'auteur ajoute une remarque terminologique importante qui confirme la signification eucharistique complémentaire de trois racines dites « de louange » : « nous assistons, tout au long de la littérature biblique et post-biblique à une différenciation lente mais progressive de certains termes de louange pratiquement synonymes comme *b-rkh*, *h-l-l*, et *y-d-h* (au Hif'il *hodah*), que les versions grecques rendent par *eulogein*, *exomologeomai*, *eucharistein*. Cette évolution se poursuit jusqu'à l'époque rabbinique, où *hodah* prend de plus en plus le sens de *rendre grâce* »³. Il continue son article par une étude très détaillée sur la *hodayah* ou prière d'action de grâces de Dix-huit bénédiction, en démontrant son antiquité et estime pouvoir conclure avec Finkelstein : « Puisque la *hodayah* se trouve dans le service synagogaal de tous les jours immédiatement après la '*abodah* et que sa place est la même dans le service sacerdotal du Yom Kippour, il semble probable que les deux aient été également associées dans le service quotidien du Temple »⁴. L'auteur poursuit son étude par l'analyse de deux versions de cette

¹ Cf. K. HRUBY, « L'action de grâces dans la liturgie juive », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, aux pages 24-26, d'où est extraite la traduction en français de ce fragment de texte du livre de I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt, 1931³, p. 4-5.

² K. HRUBY, « op. cit. », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 23-51.

³ Cf. K. HRUBY, « op. cit. », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 36.

⁴ L. FINKELSTEIN, « The Development of the Amidah », in *Jewish Quarterly Review* 16 (1925-1926), p. 39-40, note 86.

prière, la version palestinienne (17^e eulogie), et la version babylonienne (18^e eulogie), et constate que la version que donne de la *hodah* le Codex Sulzberger du *Seder Amram Gaon* offre relativement peu de variantes par rapport à la version babylonienne¹.

Joseph Heinemann (1915-1977) dans son ouvrage *Prayer in the Talmud : Forms and Patterns*² utilisant la méthode de la critique des formes, détermine l'origine des textes liturgiques sur la base des traits stylistiques particuliers qu'ils manifestaient, démontrant qu'il y a des formes qui paraissent plus appropriées au Temple, à la synagogue ou à la maison d'études. Par exemple, il pensait que les textes adressés à l'assemblée à la deuxième personne du pluriel, « vous », ne provenaient pas de la synagogue, où on attendait de celui qui dirigeait la prière qu'il emploie la première personne du pluriel, donc « nous », en se rangeant lui-même au nombre de ceux pour qui il priait. De plus, l'usage de la deuxième personne était commun dans les services du Temple, où les prêtres avaient coutume de bénir le peuple³.

La nouveauté de son étude est la mise en question des principes d'interprétation adoptés jusque-là, et la proposition d'un modèle complètement différent de l'évolution liturgique : pour lui il n'y a jamais eu d'archétype unique (d'*Urtext*) des formes liturgiques juives, mais il existait depuis l'origine une variété de versions orales soumises tardivement à l'uniformisation, ce qui correspond à la première « loi » de Baumstark et au premier principe de Bradshaw pour les textes de la liturgie chrétienne. La recherche de Heinemann confirme qu'en littérature rabbinique comme dans la littérature chrétienne ancienne, il n'existe pas une version originale d'où découleraient les différentes versions de rituels notées dans les manuscrits. Selon lui le processus de normalisation se réalisa progressivement : au II^e siècle de notre ère, « seul le nombre de bénédictions, leur ordre de récitation, et leur contenu général étaient fixés, ainsi que les occasions de leur récitation et les règles qui les gouvernaient, mais non leur expression verbale », puisqu'à cette époque « tout fidèle avait encore le droit de formuler ses propres bénédictions aussi longtemps qu'il y mentionnait les questions et les mots devenus coutumiers entre temps »⁴. L'étape suivante se situe dans la période amoraïque⁵

¹ Cf. K. HRUBY, « op. cit. », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 36-37. Voir aussi du même auteur « Les heures de prière dans le judaïsme à l'époque de Jésus », in *La prière des heures*, Paris, 1963, p. 59-94.

² J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud : Forms and Patterns*, Berlin-New York, 1977. C'est la traduction anglaise de sa thèse doctorale publiée d'abord en hébreu en 1964.

³ J. HEINEMANN, *op. cit.*, Berlin, New York, 1977, p. 104-106.

⁴ J. HEINEMANN, *op. cit.*, Berlin, New York, 1977, p. 26. Cf. la traduction donnée dans P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 19.

⁵ La période de la rédaction du Talmud par les maîtres érudits du judaïsme qui ont été en activité depuis la période d'achèvement de la Mishnah (env. 200 de n. ère) jusqu'à l'achèvement des deux Talmud, de Jérusalem et de Babylone (fin du IV^e et fin du V^e siècle). Cf. A. PAUL, « Amoraïm », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 34.

tardive, vers le V^e siècle de n. ère « lorsqu'il ne parut plus suffisant d'exprimer simplement les points particuliers à énoncer dans les bénédictions déterminées, mais qu'on éprouva la nécessité de fixer les paroles exactes de la formule introductrice, l'eulogie terminale, et finalement certaines sentences importantes dans le corps de la bénédiction elle-même », ce qui ne prouve pas qu'on cessa d'employer certaines formules non normatives¹.

Joseph Heinemann a été suivi par d'autres auteurs, comme Lawrence Hoffmann qui décrit avec le plus grand souci du détail le lent mouvement vers la normalisation de la liturgie synagogale². Toutefois, certains auteurs n'ont pas accepté entièrement les conclusions de Heinemann. Parmi eux R. Sarason qui, continuant à défendre l'approche comparative et adoptant les preuves de la multiplicité des formes à l'origine, affirme : « Tandis que la façon générale dont Heinemann présente la synagogue comme une institution populaire sur laquelle les rabbins ont graduellement exercé le contrôle semble valide, il n'est pas du tout certain que les textes et formules de prière, ainsi que l'ensemble des structures, que les rabbins donnèrent dans la Mishnah, la Tosefta et les deux Talmud comme "normatifs", trouvèrent nécessairement leur origine chez les fidèles, et non dans les cercles rabbiniques eux-mêmes »³.

D'un autre côté Tzvee Zahavy⁴ et Stefan Reif⁵ estiment que dans l'élaboration des prières juives, à côté de l'approche philologique et de la critique des formes il faut prendre en compte également les influences sociales et politiques. Ils proposent une approche interdisciplinaire plus totale incorporant la critique littéraire, l'archéologie, l'histoire de l'art, l'histoire des religions et l'histoire du droit. Notamment la critique rédactionnelle, écrit Paul Bradshaw, « prit plus au sérieux le rôle des compilateurs et leur attribua une part plus active dans le processus de la composition, reconnaissant qu'ils sélectionnaient et donnaient forme aux traditions écrites et/ou orales dont ils héritaient, selon leur point de vue théologique particulier, leurs fins littéraires et leurs préjugés personnels. Ils avaient ainsi imprimé leur

¹ J. HEINEMANN, *op. cit.*, Berlin, New York, 1977, p. 51-53.

² L. HOFFMANN, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame, 1979. Parmi ses autres publications on peut noter aussi l'art. « Berakhah rabbinique et spiritualité juive », in *Concilium* 229 (1990), p. 33-47.

³ R. SARASON, « On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy », in J. NEUSNER (éd.), *The study of Ancient Judaism*, t. I, New York, 1982, p. 146. La traduction du texte cité est extraite de P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 20.

⁴ T. ZAHAVY, « A new Approach to Early Jewish Prayer », in B.M. BOKSTER (éd.), *Hystory of Judaism: the next ten years*, Brown Judaic Studies 21, Chico (CA), 1980, p. 45-60.

⁵ S. REIF, « Jewish Liturgical Research : Past, Present and Future », in *Journal of Jewish Studies* 34 (1983), p. 161-170.

point de vue personnel sur les matériaux, et parfois au cours du processus, effacé pour nous l'accès aux sources antérieures »¹.

Dans l'étude de la composition et de la transmission des textes liturgiques, il ne faut pas oublier la transformation radicale qu'a subie le judaïsme après la destruction du Temple en 70 de n. ère. Cet événement a entraîné la disparition de nombreuses variétés de pensées et de pratiques qui avaient prospéré auparavant. Des groupes, tels que les saducéens et les esséniens, n'ont pas réussi à s'adapter à la situation nouvelle, laissant le groupe des pharisiens prendre une position de prééminence. La perte du Temple et de son culte sacrificiel a privé les Juifs de la possibilité de « servir Dieu » prescrite dans la Torah et la survie de la foi exigea une réinterprétation de ce qu'ils avaient cru précédemment. Selon Sarason, on peut regarder l'ensemble du judaïsme postérieur à 70 comme une sorte de substitut cultuel, dans lequel les anciennes actions sacrificielles étaient métaphoriquement transférées dans la vie quotidienne du peuple juif, à l'étude de la Torah, à l'observation des commandements, et à la prière dans la synagogue². Le judaïsme né après 70 devait souligner sa continuité avec le passé et confirmer l'autorité des pratiques qu'il prescrivait alors, en affirmant leur antiquité. D'ailleurs, cela est la tendance naturelle de toutes les religions, de considérer les pratiques liturgiques courantes comme ayant toujours été observées, car remontant à un événement fondateur.

C. Les recherches sur les formes littéraires de la bénédiction et de l'eucharistie

A la source d'une compréhension totalement renouvelée des origines de la liturgie eucharistique on trouve l'acceptation de son développement dans le contexte de la tradition liturgique juive. L'identification entre la prière de bénédiction juive et la prière eucharistique chrétienne a donné lieu à des nombreux débats. C'est Jean-Paul Audet, dans « Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'"eucharistie" chrétienne »³ et dans son ouvrage *La Didachè, Instructions des apôtres*⁴, qui, examinant le genre littéraire de

¹ Cf. P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 21-22.

² Cf. R. SARASON, « Religion and Worship : the Case of Judaism », in J. NEUSNER (éd.), *Take Judaism, for Example : Studies towards the Comparison of Religions*, Chicago, 1983, p. 49-65.

³ J.-P. AUDET, « Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'"eucharistie" chrétienne », in *Revue biblique* 65 (1958), p. 371-399.

⁴ J.-P. AUDET, *La Didachè, Instructions des apôtres*, Paris, 1958, p. 375-400.

la *berakhah* dans la tradition juive, fait une identification sémantique entre la *berakhah* juive et l'εὐχαριστία chrétienne. Cette identification a été mise en cause par Henri Cazelles¹ et tout particulièrement par Robert Ledogar² et Thomas J. Talley³.

Dans la première partie de son « Esquisse historique du genre littéraire de la “bénédition” juive et de l’“eucharistie” chrétienne », Jean-Paul Audet traite de l’eucharistie dans la littérature juive et suppose que le genre littéraire de l’« eucharistie » provient de la « bénédiction » juive qui n’est pas seulement un geste de prière mais aussi une confession de la foi. Dans la deuxième partie de son exposé, il présente les termes εὐχαριστία/εὐχαριστέω dans la littérature canonique chrétienne comme équivalents des termes hébreux *bénédiction/bénir*. Il émet l’hypothèse que les disciples ont reçu de Jésus l’eucharistie comme un genre de prière qu’ils devaient développer :

« Dans la pensée de Jésus une invitation à perpétuer les gestes du pain et du vin devait nécessairement être du même coup une invitation à le faire “en mémoire de lui” (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). L’élément distinctif de toute εὐχαριστία étant son motif ou son anamnèse, il était simplement normal qu’à l’intérieur de l’évangile et à vrai dire, à son sommet, l’anamnèse de l’εὐχαριστία laissée par Jésus à ses disciples fût elle-même proprement “évangélique”. Bref, de la part de Jésus, inviter les siens à reprendre son εὐχαριστία c’était équivalement, à l’intérieur de l’évangile, tenter d’éveiller pour toujours leur intelligence à l’ordre de valeurs décisif de sa mort et de sa résurrection » (p. 390).

Son article tourne autour de la démonstration de cette hypothèse dont l’orientation est théologique et concerne la foi. Pour lui les origines de la prière de bénédiction juive n’appartiennent pas au domaine cultuel, à savoir le service du Temple et les sacrifices. Il prend comme exemple Gn 14, 12-14 où il distingue deux éléments littéraires du genre de la bénédiction : d’abord un exclamation « Béni soit Yahvé », ensuite le motif en proposition relative : « ... qui n’a pas ménagé sa bienveillance et sa bonté à mon maître » ; et Ex 18, 9-12, où la proclamation du nom de Dieu appelle en réponse une « confession de foi ». L’auteur décrit deux formes, l’une brève et l’autre longue, de la *berakhah*⁴. D’après lui, la formule

¹ H. CAZELLES, « L’anaphore et l’Ancien Testament », in *Eucharisties d’Orient et d’Occident*, Paris, 1970, p. 11-21.

² R. LEDOGAR, *Acknowledgment : Praise Verbs in the Early Greek Anaphoras*, Rome, 1968. C’est sa thèse présentée en 1964 à l’Institut Supérieur de Liturgie de l’Institut Catholique de Paris, intitulée *Les verbes de louange dans les anciennes anaphores grecques*. Au chap. VIII il note : « Avant de clore ce chapitre, il nous faut considérer ce que tout le monde aujourd’hui appelle “la berakhah”. Il est difficile de découvrir ce que tel ou tel auteur veut dire lorsqu’il emploie ce terme »

³ Th.J. TALLEY, « De la “berakhah” à l’eucharistie une question à réexaminer », in *La Maison-Dieu* 125 (1976) p. 11-39.

⁴ J.-P. AUDET, « op.cit. », in *Revue biblique* 65 (1958), p. 378-379, qu’il reprend de la même manière en « Genre littéraire et formes cultuelles de l’eucharistie », in *Ephemerides Liturgicae* 80 (1966), p. 353-385.

brève qu'il appelle « spontanée »¹ comprend deux parties : la formule avec *baruk* (Béni sois-tu, Yahvé notre Dieu roi de l'univers) et l'énoncé bref et variable du motif de louange. La forme longue qu'il appelle « cultuelle » comprend trois parties :

« 1) La "bénédition" proprement dite, toujours assez brève, de forme plus ou moins stéréotypée, en tendance vers l'invitatoire, appel enthousiaste à la louange divine ; 2) ce que j'appellerai l'anamnèse des *mirabilia Dei*, développement plus ou moins prolongé du motif tel qu'il existait dans la "bénédition" originelle : développement dont l'objet propre est beaucoup moins, dès lors, le "merveilleux" d'une circonstance particulière et de la conscience individuelle, que le "merveilleux" universel et collectif, d'une part, des prodiges de puissance et de bonté déployés par Dieu dans la création tels qu'ils sont étalés au regard de tous les hommes, et d'autre part, des merveilles de puissance et de bienveillance réservées par Dieu à la destinée unique de son peuple, telles que celui-ci en a conservé l'éblouissant souvenir dans la mémoire commune de ses traditions ; 3) enfin, le retour de la "bénédition" initiale en guise d'inclusion, ou la doxologie, souvent teintée de nuances différentes selon le thème dominant de l'anamnèse »².

Ensuite, pour la « bénédiction proprement dite », dans les textes canoniques chrétiens, Jean-Paul Audet étudie trois verbes grecs présents dans la version grecque de la Bible, la Septante³, comme équivalents de *barak* : εὐλογέω, ἐξομολογέομαι et εὐχαριστέω. Εὐλογέω est la traduction en grec du verbe hébreu « bénir », donc l'équivalent de *barak*. Cependant, contrairement à l'hypothèse de Jean-Paul Audet, les deux autres, même s'ils appartiennent au genre de la louange, ne peuvent pas être pris pour des équivalents du terme hébreu *bénir*, ainsi que le démontre Robert Ledogar. Il souligne que le terme *berakhah* peut désigner toute formule dont le verbe principal est *barak* et soutient que si on ne peut pas dire grand chose à propos de la *berakhah* en général à l'époque néo-testamentaire, il est possible que les formes doxologiques chrétiennes soient nées des formulaires déclaratifs de bénédictions à une seule phrase, qui étaient communs dans le judaïsme palestinien. Selon Robert Ledogar, « cette *berakhah* doxologique est quelque chose de tout différent du "genre littéraire" que J.-P. Audet appelle "bénédition" et considère comme préparant la prière eucharistique chrétienne. Entre autres, cette *berakhah* ne comporte généralement pas l'anamnèse des *mirabilia dei* qu'Audet

¹ J. GUILLET, « Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament », in *Recherches de science religieuse*, 57 (1969), p. 163-204, étant en accord avec l'art. de J.-P. Audet, ajoute que le langage de la bénédiction exprime spontanément la louange et l'action de grâces. Il montre aussi la richesse de la bénédiction dans la politesse sémitique, décrivant comment le geste de bienvenue ou d'adieu, ou le souhait de paix s'exprime par la bénédiction et prend un caractère profondément religieux.

² J.-P. AUDET, « op.cit. », in *Revue biblique* 65 (1958), p. 379-380.

³ Il s'agit de la traduction en grec de la Torah par soixante-dix lettrés juifs venus de Jérusalem à Alexandrie à la demande du souverain grec au III^e siècle avant n. ère, d'après le témoignage de la Lettre d'Aristée. Voir M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNICH, *La bible grec des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994, notamment p. 40-44.

considère comme essentielle (...). Et surtout il ne justifie pas qu'on traduise *eucharistein* par «bénir»¹.

Thomas J. Talley² reproche à Jean-Paul Audet d'une part, de s'être concentré sur la structure interne d'une seule *berakhah* artificielle, perdant ainsi de vue les rapports des *berakhot* réelles entre elles, et d'autre part, le fait d'avoir identifié entre eux les verbes εὐλογέω, ἐξομολογέομαι et εὐχαριστέω, en les rapprochant de la « bénédiction proprement dite » (la formule avec *baruk*), ce qui a eu comme effet non seulement d'ignorer les relations entre les *berakhot*, mais aussi de les obscurcir. Selon Thomas J. Talley cela obscurcit particulièrement les relations entre les formes en *barak* (bénir) et celles en *hodeh* (rendre grâce). Il suggère que c'est l'inter-relation entre les prières juives qui, vers l'époque de la chute du Temple, a produit le modèle de la *berakhah* présentée par Jean-Paul Audet.

La *berakhah* brève consiste à bénir Dieu, donc à nommer Dieu et ensuite à se référer à son royaume, comme dans cette formule type : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers », à laquelle on rattache le motif sur un thème donné (par exemple la révélation ou la création). Si le thème est développé plus longuement, la *berakhah* sera une formule longue qui doit également se terminer par bénir, ce qui entraîne une formule conclusive de bénédiction. Cette *berakhah* brève de conclusion est ce que Jean-Paul Audet appelle la « doxologie » qui, en hébreu s'appelle *hatimah* dont la traduction exacte est « sceau »³.

Suivant Thomas J. Talley, « Audet n'a pas remarqué que, lorsque les *berakhot* sont en séries, seule la première commence par *baruk*, mais toutes se terminent par une *hatimah*. Dans la deuxième *berakhah* de la série et les suivantes, la *hatimah* de conclusion est seule à faire intervenir la formule en *baruk*, et c'est à cause d'elle que la prière mérite le nom de *berakhah*, d'où une ambiguïté dans le sens de *berakhah*. Ce nom peut désigner soit une formule qui commence par *baruk*, soit une formule jointe à une autre qui commence par *baruk*, conclue elle-même par une *hatimah*, soit encore la *hatimah* (laquelle commence par *baruk*). Ces distinctions peuvent s'éclairer par l'exemple de la *birkat ha-mazon* »⁴ ou prière d'action de grâces, qu'on reprendra plus loin. C'est la prière qui constitue une source précieuse pour le vocabulaire d'action de grâces que l'on récite après le repas et qui est le plus souvent invoquée par les spécialistes, comme étant celle qui a pu influencer la prière

¹ R. LEDOGAR, *op. cit.*, Rome, 1968, p. 124 ; cf. Th.J. TALLEY, « *op. cit.* », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 14.

² Th.J. TALLEY, « *op. cit.* », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 11-39 ; « Structures des anaphores anciennes et modernes », in *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 15-43.

³ L. HOFFMAN, « *op. cit.* », in *Concilium* 229 (1990), p. 35.

⁴ Cf. Th.J. TALLEY, « *op. cit.* », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 16 ; G. ROUWHORST, « Bénédiction, action de grâces, supplication », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 211-240.

eucharistique. Louis Finkelstein écrit sur la *birkat ha-mazon* : « Dans le culte liturgique de la famille juive, elle occupe la même place centrale que l'*amidah* dans la liturgie de la synagogue. Ensemble, ces prières aidèrent à permettre la continuation d'une pleine vie juive après la destruction de Jérusalem »¹.

L'article de Jean-Paul Audet a été souvent cité comme faisant autorité, mais les critiques estiment que son analyse des formes liturgiques juives est insuffisante : parce qu'il a groupé dans une seule classe la variété des formules de louange du I^{er} siècle ; parce qu'il a traduit εὐχαριστέω par *bénir* et parce qu'il n'a pas examiné les *berakhot* dans le contexte de groupements liturgiques où elles se trouvent. En effet, on peut noter que la tendance commune des auteurs à identifier εὐλογέω avec εὐχαριστέω, et à faire de ces deux verbes l'équivalent du verbe hébreu bénir (*barak*), a empêché de voir la priorité donnée à l'action de grâces par les premiers chrétiens, comme en *Didachè* 10, et sa ressemblance avec la prière de bénédiction après les repas, la *birkat ha-mazon*.

D. La prière eucharistique

Louis Bouyer publie en 1966 une importante étude intitulée *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* où il se propose d'expliquer le « déroulement progressif » de la prière eucharistique au cours de l'histoire. Dans cet ouvrage il opère un passage de la théologie *sur* l'eucharistie à la théologie eucharistique. C'est un des exemples d'une construction d'une théologie eucharistique à travers les textes analysés d'un point de vue historique². Dans les premiers chapitres, pour analyser l'ensemble de la prière eucharistique, il examine l'usage de la *berakah* dans le judaïsme, en considérant les prières aux repas, mais aussi d'autres formulaires liturgiques. Il accepte l'opinion selon laquelle les formes de la prière juive étaient déjà fixées au premier siècle et observe que la prière après le repas possède une structure tripartite³. Il compare les *berakhot* de la liturgie synagogale qui, selon lui, contient aussi trois parties – respectivement, les deux *berakhot* précédant le *shema*, qu'il désigne par les lettres A et B, et l'ensemble de la *tefillah* qu'il désigne par la lettre C – avec les trois grâces après le repas, les désignant par D, une bénédiction pour la création, E,

¹ L. FINKELSTEIN, « The Birkat ha-Mazon », in *Jewish Quarterly Review* 19 (1928-1929), p. 221.

² L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1990³. Voir aussi E.J. KILMARTIN, « The Catholic Tradition of Eucharistic Theology : towards the Third Millennium », in *Theological Studies*, 55 (1994), p. 405-457.

³ L. BOUYER, *op. cit.*, Paris, 1990³, p. 57-58.

une bénédiction pour la rédemption, et F, une supplication pour la plénitude eschatologique du peuple de Dieu¹. Puis il explique que les formes les plus anciennes de la prière eucharistique suivaient le modèle DEF : « A partir du moment où le repas eucharistique chrétien ne sera plus célébré à part d'un office de lectures et de prières, où les chrétiens primitifs continuaient encore à s'associer aux juifs dans la synagogue, mais au contraire à la suite d'un tel office, plus au moins analogue à celui de la synagogue mais désormais propre à l'Eglise, on pourra s'attendre de même à voir surgir une prière chrétienne où apparaîtront à la suite le schéma ABC puis le schéma DEF » de telle manière que les prières postérieures montreront une fusion des schémas ABC et DEF. « Mais, bientôt, des remaniements plus ou moins importants peuvent être observés, pour synthétiser les deux groupes, de manière à éviter les doublets ou les répétitions par trop apparentes. Là où cette manipulation aboutira à une refonte complète, on arrivera au terme à un nouveau schéma que nous pouvons caractériser par la formule AD-BE-CF »².

Louis Bouyer pense que « les premières formules de l'eucharistie chrétienne, à l'imitation de ce que le Christ avait lui-même fait, ne seront que des formules juives, appliquées, par quelques mots ajoutés, à un contenu nouveau »³. Il regarde les prières de la *Didachè* 9 et 10 comme reflétant une eucharistie chrétienne ancienne : « Il semble que ce soit la *Didachè* qui nous a conservé le plus ancien exemple de ces formulations de l'eucharistie où l'Eglise comme le Christ à la Cène, se servait encore des formules juives, donnant simplement, un sens nouveau à leurs expressions »⁴. Pour lui, la *Tradition apostolique*, qu'il tenait comme « l'oeuvre d'un archaïsant » ayant pour but de faire revivre la liturgie d'une époque antérieure à celle où l'eucharistie a été associée à un service de type synagogaal, suit le schéma DEF⁵. On reviendra sur la prière eucharistique présentée par la *Tradition apostolique* lorsque l'on abordera les textes canonico-liturgiques des deux premiers siècles faisant référence au rite eucharistique.

L'étude de Louis Bouyer a été critiquée, notamment par Louis Ligier (1911-1989) qui par ses études, a contribué largement au débat sur les origines de la prière eucharistique⁶.

¹ L. BOUYER, *op. cit.*, Paris, 1990³, p. 91-93.

² L. BOUYER, *op. cit.*, Paris, 1990³, p. 92-93.

³ L. BOUYER, *op. cit.*, Paris, 1990³, p. 109.

⁴ L. BOUYER, *op. cit.*, Paris, 1990³, p. 118.

⁵ L. BOUYER, *op. cit.*, Paris, 1990³, p. 158-179.

⁶ L. LIGIER, « Autour du sacrifice eucharistique, anaphores orientales et anamnèse juive du Kippur », in *Nouvelle revue théologique* 82 (1960), p. 40-55 ; « Anaphores orientales et prières juives », in *Proche-Orient chrétien* 13 (1963), p. 3-20 ; « De la cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise », in *La Maison-Dieu* 87 (1966), p. 7-49 ; « De la cène à l'eucharistie », in *Assemblées du Seigneur* 2^e série, 1 (1968), p. 19-57 ; « Les origines de la prière eucharistique », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 181-201. Il faut noter que L. Bouyer ainsi que J.

Selon lui, le but du livre de Bouyer est d'éclairer l'ensemble de la prière eucharistique, ses origines, son développement et ses variétés, mais le défaut de son approche c'est de prêter plus d'attention aux similitudes qu'aux différences, et d'analyser les sources d'une façon plus théologique que littéraire et liturgique. Il pense que l'étude de Louis Bouyer avait l'avantage d'envisager l'explication de l'ensemble de la prière eucharistique mais que sa principale faiblesse tenait à la variété des textes eucharistiques conservés, cette variété conduisant presque inévitablement à sélectionner les documents les plus favorables à la thèse soutenue : « ... la difficulté provient avant tout de la variété des anaphores. On est donc fatalement tenté de se tourner vers les documents les plus favorables. Ce qui est précisément le cas des prières eucharistiques où les péripécies se suivent de manière abrupte et discontinue comme le font les *berakhot* juives »¹.

Louis Ligier a critiqué également la tendance de Bouyer à analyser les idées et les thèmes des *berakhot* juives sans assez considérer leur forme littéraire, leur place dans la structure liturgique, et leur contexte original. Selon lui, « la première difficulté que l'on rencontre est d'évaluer exactement les ressemblances et les différences qui existent entre les *berakhot* elles-mêmes. (...) Chacune d'elles constitue un tout, même quand elle appartient à une structure qui groupe plusieurs bénédictions, comme c'est le cas de la *birkat ha-mazon*, du *shema*, du *shemoneh-esreh*, des bénédictions qui suivent les lectures, de celles du mariage, etc. On est alors tenté de faire abstraction des structures, pour ne considérer que les *berakhot* elles-mêmes et les rapprocher pour des analogies trop superficielles. (...) Chaque *berakah* n'est pas seulement caractérisée par son idée ou son thème, mais aussi par sa forme littéraire, sa structure liturgique et son milieu d'origine. J. Heinemann a réussi à montrer qu'il faut tenir compte de la "forme" des *berakot* et étudier leur milieu primitif : Temple, synagogue, école, vie familiale et personnelle »².

Conscient de la complexité de la prière eucharistique, Ligier s'est préoccupé d'abord de la présence dans celle-ci des récits de l'institution, et a essayé ensuite d'expliquer la genèse, le développement et la variété de la prière eucharistique. Sur le processus d'évolution de l'ensemble de la prière eucharistique il était en accord avec Bouyer, précisant qu'au I^{er}

Godart qui a écrit une série d'articles sur les origines de l'eucharistie, ont suivi le chemin ouvert par Gregory Dix. Voici les articles de J. GODART, « Aux origines de la célébration eucharistique », in *Questions liturgiques* 46 (1965), p. 8-25 et p. 104-121 ; « Traditions anciennes de la grande prière eucharistique », in *Questions liturgiques* 47 (1966), p. 248-278 et la suite dans *Questions liturgiques* 48 (1967), p. 9-36 ; et l'art. de synthèse « Aux origines de la célébration eucharistique. Essai de synthèse », in *Questions liturgiques* 51 (1970), p. 89-113.

¹ L. LIGIER, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 187.

² L. LIGIER, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 188.

siècle « la liturgie juive permettait au président d'adapter sinon d'inventer sa propre prière. Il suffisait que le thème en fût respecté. Ainsi faisaient, un siècle après le Christ, R. Tarphon et R. Akiba dans leur texte de la fameuse *birkat gh'ullah* ou bénédiction de la rédemption (M *Pesahim* 10, 6 »¹. Il soutenait encore que la *birkat ha-mazon* avec sa structure tripartite constituait l'origine de la prière eucharistique mais que la première section consacrée à la création s'était intégrée dans l'usage chrétien à la seconde et avait été absorbée par celle-ci, comme il l'a observé au sujet de la *Didachè* 10².

Louis Duchesne, dans son ouvrage *Origine du culte chrétien*, tout en acceptant des variations dans le détail des prières eucharistiques et la liberté d'improvisation dans les prières par le célébrant, soutenait « qu'au commencement la procédure était presque partout identique » mais que par la suite « il s'était produit dans le rituel, des diversités locales. Au III^e siècle, les usages de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie devaient être déjà assez éloignés de l'identité primitive »³. Il regardait la *Didachè* comme « contemporaine, au plus tard de Justin », et pensait que la liturgie décrite aux chapitres 9 et 10 de la *Didachè* était une eucharistie. Mais dans l'ensemble, son étude a pour objet surtout l'époque post-nicéenne⁴. Joseph Jungmann dans *Missarum solemnia*⁵ avait une position semblable à celle de Duchesne, quand il affirmait : « Que la liturgie ancienne se diversifie suivant les régions (...) signifie seulement que, à défaut d'une législation spéciale, les détails pouvaient changer d'une région à l'autre »⁶. Mais il pensait que trois types différents de prières eucharistiques se seraient développés « très tôt » : le premier serait représenté par la prière de la *Tradition apostolique*⁷, le deuxième serait dérivé de la synagogue et le troisième « dans lequel le thème chrétien de la connaissance de Dieu revêt le style de la philosophie hellénistique »⁸. Tous ces auteurs montrent que ce qui a permis de renouveler les méthodes d'investigation sur la prière eucharistiques est la découverte des sources juives et l'utilisation de la méthode comparative sur les textes liturgiques juifs et chrétiens.

¹ L. LIGIER, « op. cit. », in *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 1 (1968), p. 23, note 15.

² Voir surtout son article de synthèse, L. LIGIER, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 181-201.

³ L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1909, p. 54-55.

⁴ Sur l'œuvre de L. DUCHESNE on peut voir le numéro 181 de *La Maison-Dieu*, qui lui est consacré, dont notamment : P.-M. GY, « Les "Origines du culte chrétien" une grande date dans les études liturgiques », in *La Maison-Dieu* 181 (1990), p. 35-50 ; J.-Y. HAMELINE, « Les "Origines du culte chrétien" et le mouvement liturgique », in *La Maison Dieu* 181 (1990), p. 51-96.

⁵ J. JUNGMAN, *Missarum solemnia. Explication génétique de la messe romaine*, 3 vol, Paris, 1951-1954.

⁶ J. JUNGMAN, *op. cit.*, Paris, 1951, t. 1, p. 46.

⁷ J. JUNGMAN, *op. cit.*, Paris, 1951, t. 1, p. 107-110.

⁸ J. JUNGMAN, *op. cit.*, Paris, 1951, t. 1, p. 58.

IV. LES RECHERCHES SUR LES RACINES JUIVES DU RITE EUCHARISTIQUE

La recherche sur les origines de la liturgie eucharistique a changé radicalement par la prise de conscience de ses racines juives. Thomas J. Talley assistant aux cours donnés par Gregory Dix, moine bénédictin anglican, se rappelle l'avoir entendu dire : « Notre manière de comprendre les formes de notre liturgie a été radicalement transformée il y a une quarantaine d'années, lorsque quelqu'un comprit enfin que Jésus était un Juif »¹. Avant de présenter l'étude fondamentale de Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* qui fait partie des grandes tentatives d'exploration des sources liturgiques pour comprendre et pour présenter l'histoire des origines de la liturgie eucharistique, il convient de noter en premier lieu l'ouvrage de Hans Lietzmann (1875-1942), *Messe und Herrenmahl*, qui continue encore aujourd'hui à influencer la recherche sur les origines des rites eucharistiques². Il maîtrise bien les méthodes historiques sur l'analyse des textes mais, dans son désir d'arriver à une vision générale sur les origines de l'eucharistie, son travail prend une orientation théologique. C'est lui qui a développé la théorie de l'existence depuis l'origine de deux types différents de rites eucharistiques : le type judéo-chrétien représenté par « la fraction du pain » (Ac 2, 42) comme une continuation des repas que Jésus prenait avec ses disciples, et le type paulinien dominé par le thème du mémorial de la mort sacrificielle du Christ, qui selon G. Kretschmar « était supposé reprendre l'idée sacramentaire hellénistique »³.

Son étude valorise toutes les sources connues à son époque sur les origines du rite eucharistique : il ne se contente pas seulement de donner une explication de quelques passages de la littérature chrétienne canonique mais place l'histoire plus tardive de la célébration eucharistique dans la perspective de ces deux types des rites représentés par les

¹ Th.J. TALLEY, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 11. Sur la vie et l'oeuvre de G. Dix voir P.-M. GY, « The Shape of the Liturgy de dom Gregory Dix (1945). L'homme, l'oeuvre, et son influence », in *La Maison-Dieu*, 204 (1995), p. 31-50.

² H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926. Pour une synthèse sur ses hypothèses voir P. BRADSHAW, « L'évolution des rites eucharistiques », in *La liturgie chrétienne en ses origines*, Paris, 1995, p. 151-181 ; L. LIGIER, « Les origines de la prière eucharistique : de la cène du Seigneur à l'eucharistie », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 181-201 ; H. WEGMAN, « Généalogie de la prière eucharistique », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 263-278 ; J. GODART, « Aux origines de la célébration eucharistique », in *Questions liturgiques* 51 (1970), p. 89-113 ; E. MAZZA, « Les études sur l'anaphore et la recherche sur l'eucharistie », in P. DE CLERCK (dir.), *La liturgie lieu théologique*, Actes du colloque de 40 ans de l'Institut supérieur de Liturgie, 22-24 janvier 1997, Paris, 1999, p. 67-95.

³ G. KRETSCHMAR, « La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles », in *La Maison-Dieu*, 149 (1982), p. 74.

prières eucharistique de la *Didachè* et le rituel de la *Tradition apostolique*¹. Son hypothèse sera reprise plus loin, lorsque l'on abordera la question de la prière eucharistique de *Didachè* 9-10 et 14.

Sous l'influence des solutions apportées par Hans Lietzmann, Ernst Lohmeyer a distingué une tradition galiléenne de la fraction du pain provenant du repas de Jésus avec ses disciples et une tradition de Jérusalem dérivant de la dernière cène, qui est devenue le rite paulinien du « mémorial du Seigneur »². La catégorie du « mémorial » a été reprise par « la doctrine des mystères » élaborée par Odon Casel, qui concevait la liturgie eucharistique comme le « mémorial de l'œuvre rédemptrice du Christ »³. Oscar Cullmann a accepté l'originalité de l'hypothèse de Hans Lietzmann mais selon lui, il faut chercher l'origine commune de deux types de repas dans la dernière cène historique « même si ce n'est qu'indirectement dans le cas du premier type »⁴. Oscar Cullmann a attribué l'origine directe de l'eucharistie aux repas accompagnant les apparitions de Jésus après la résurrection (Lc 24, 13-52), ce qui du point de vue historique reste insaisissable car appartenant au domaine de la foi. Selon lui, les événements mêmes de la résurrection ont donné naissance à la pratique eucharistique :

« Y a-t-il un lien effectif entre les deux conceptions si différentes de la Sainte-Cène que nous avons caractérisées, entre celle de la communauté primitive et celle de saint Paul ? Si l'on considère l'Eucharistie primitive comme une simple répétition des repas quotidiens de Jésus avec ses disciples, il est difficile de le découvrir. Il nous semble au contraire, qu'en reliant, comme nous l'avons fait, les repas de la première communauté avec les apparitions du Ressuscité lors d'un repas, le trait d'union devient visible et légitime en quelque sorte l'innovation introduite par saint Paul. Au point de vue *historique* proprement dit, il existe un lien entre le repas où le Ressuscité est apparu et le dernier repas que Jésus avait pris avec les siens quelques jours auparavant »⁵.

¹ G. ROUWHORST, « La célébration de l'eucharistie dans l'Eglise primitive », in *Questions liturgiques*, 74 (1993) 89-112.

² E. LOHMEYER, « Vom urchristlichen Abendmahl », in *Theologische Rundschau*, 9 (1937), p. 168-227 ; « Das Abendmahl in der Urgemeinde », in *Journal of Biblical Literature*, 1937, p. 217-252.

³ Cette perspective correspond à la théologie du Concile Vatican II, solidement fondée sur l'histoire de salut. Voir O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris, 1964, et le commentaire de I.-H. DALMAIS, « Le "mysterion", contribution à une théologie de la liturgie », in *La Maison-Dieu*, 158 (1984), p. 14-50. L. LIES, « La "forme" théologique de l'eucharistie », in *La Maison-Dieu*, 232 (2002), p. 80-81, note : « La doctrine des mystères de Casel souligne que nous ne pouvons participer à l'acte salvifique du Christ (son incarnation, sa mort, sa résurrection : la Pâque) que s'il a été institué à la dernière Cène comme présence permanente de l'unique Pâque et s'il peut être commémoré dans la célébration eucharistique comme "présence en mystère" ; on n'y participe pas seulement au sacrifice de la Croix ou à une "valeur salvifique" abstraite mais, à la "totalité de l'histoire de salut" et au triomphe eschatologique ».

⁴ O. CULLMANN, « La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 16 (1936), p. 1-22.

⁵ O. CULLMANN, « op. cit. », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 16 (1936), p. 20.

Les auteurs antérieurs reconnaissaient un lien possible entre l'eucharistie et les apparitions de Jésus mais considéraient les expériences des premiers chrétiens comme la cause de la naissance des récits de ces apparitions. Il semble que Oscar Cullmann soit le premier à affirmer que les événements mêmes de la résurrection ont donné naissance à la pratique eucharistique, approche qui à son tour a été critiquée, notamment par X. Léon-Dufour :

« Si les premiers chrétiens se sont ainsi rassemblés, c'est pense-t-on spontanément, parce que Jésus leur avait dit "faites cela en mémoire de moi !". Fidèles à leur Maître revenu de la mort, les croyants auraient obéi en répétant le rite institué par Jésus ; ainsi s'expliquerait leur geste, surprenant du reste pour le milieu où il se produit : comment des oreilles juives auraient-elles pu supporter le commandement de boire la coupe, geste qui pouvait évoquer l'acte de boire le sang ? »¹.

Dans son étude Xavier Léon-Dufour parle d'une double tradition non dans les termes de la différence de son contenu mais sur la base de sa forme littéraire, en soutenant qu'il existait ce qu'il décrit comme une tradition « cultuelle » de la dernière cène et une tradition non cultuelle ou « testamentaire », appartenant au genre du « repas d'adieu » :

« La première tradition sur le dernier repas de Jésus [les récits des évangiles synoptiques] se présente donc comme un récit liturgique sur fond historique, elle peut donc être qualifiée de cultuelle. Sa portée théologique est immense. Le dernier repas de Jésus a été rapporté selon une autre tradition, dont l'évangile de Jean est le meilleur représentant (...) au lieu des actes et des paroles d'institution, Jean rapporte le lavement des pieds ainsi qu'un long discours d'adieu de Jésus »².

L'hypothèse de Hans Lietzmann sur la double origine de l'Eucharistie a été contestée par la plupart des auteurs comme fondée sur des preuves trop fragiles et comme admettant l'idée d'une dichotomie fondamentale entre la pensée et la pratique des premiers chrétiens de Jérusalem et celle des communautés pauliniennes. Louis Ligier notamment, estime que Hans Lietzmann « était plus préoccupé de prouver sa thèse d'une eucharistie primitive réduite à la fraction du pain que d'étudier attentivement la prière juive et surtout d'éclairer l'origine de la prière eucharistique elle-même, problème auquel il ne consacre que la moitié d'une page »³, car la nouveauté, dans la recherche sur les origines de la prière eucharistique, a été la

¹ X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982, p. 50-52.

² X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 103-104.

³ L. LIGIER, « *op. cit.* », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 183.

reconnaissance de l'importance de l'étude des sources liturgiques juives pour la reconstitution de la liturgie chrétienne antique.

C'est Gregory Dix (1901-1952), dans *The Shape of the Liturgy*, sur la structure ou la forme de la liturgie, qui a eu le grand mérite d'avoir pris au sérieux que Jésus de Nazareth était un juif et que ses gestes et paroles à son dernier repas étaient à comprendre à partir de la culture et des usages liturgiques juifs¹. Il n'est pas le premier auteur à étudier la liturgie chrétienne à partir des sources juives, mais il a été le premier à le faire d'une manière systématique, se souciant peu des données de la doctrine qui se sont imposées tout au long de l'histoire de l'Eglise. En étudiant les sources juives et patristiques, il aboutit à une explication de la structure de la liturgie et de son origine, et en particulier de la liturgie eucharistique, mais son explication est plutôt d'ordre théologique, puisqu'il a travaillé plutôt en théologien qu'en historien. Pour lui, dès le début la prière eucharistique aurait eu une double fonction, d'offrande et de bénédiction, de « sacrifice » et de « consécration », cette dernière fonction se trouvant déjà dans la *berakah* juive. Ainsi la prière eucharistique « consacre » et « sacrifie », l'action du sacrifice passant par la consécration car la consécration n'est rien d'autre que l'acceptation par « le Père du sacrifice du Christ dans ses membres »². Les récits de l'institution des évangiles synoptiques donnent seulement la théologie de l'eucharistie et non son rite, mais le rite est soumis à la théologie lui aussi, et l'aspect communautaire du rite a une valeur théologique. La tradition est donc la loi de la célébration qui, par conséquent, est fondée seulement sur l'usage et non sur un code qui jouit de l'autorité³.

Gregory Dix critique la recherche d'un original unique de la prière eucharistique, mais il n'abandonne pas totalement cette idée, puisqu'il soutient encore que les diverses formes de l'eucharistie chrétienne avaient bien une origine commune, même authentiquement apostolique⁴, que l'on doit chercher plutôt dans la structure ou la forme du rite que dans l'expression verbale des prières : « Ce qui était fixé et invariable partout au II^e siècle, c'était le schéma ou la forme de la liturgie, ce qui était *fait*. Ce que notre Seigneur institua n'était pas un *service*, une chose à dire, mais une action, une chose faite – ou plutôt la continuation d'une

¹ G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1952⁵ (la première édition est parue en 1945). Le titre de l'ouvrage pose un problème de traduction car le terme *shape* recouvre le champ sémantique de plusieurs mots français. Deux termes sont cependant privilégiés pour la traduction : « forme » et « structure ».

² G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵, p. 272.

³ E. MAZZA, «La conception de la liturgie dans "The Shape of the Liturgy" de Dom G. Dix », dans *L'eucharistie : célébrations, rites, piétés*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1994 p. 269.

⁴ G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵, p. 5.

action juive traditionnelle, mais avec une nouvelle signification »¹. Donc, jusqu'au II^e siècle la liturgie est seulement apostolique et les prières eucharistiques sont façonnées d'un unique et même modèle, ce qui ne signifie pas qu'il ait existé un texte originaire, fixé et d'origine apostolique. La célébration eucharistique est constituée, d'après Gregory Dix, en deux parties : la liturgie de la parole qui est d'origine juive et la liturgie eucharistique qui a été instituée par Jésus à la dernière cène. Il considère ces deux parties de la liturgie comme indépendantes l'une de l'autre, pouvant même être célébrées séparément, et donne comme référence l'*Apologie* de Justin et la *Tradition apostolique*. Cependant il estime qu'à partir du II^e siècle, la liturgie de la parole précède l'eucharistie.

En analysant le rite eucharistique Gregory Dix donne d'abord la description d'un repas juif, les textes de différentes bénédictions du repas dont la *birkat ha-mazon*, en précisant que les formulaires de bénédiction étaient bien connus parce qu'ils étaient fixes et ne pouvaient pas être changés². Ainsi il met en lumière l'arrière-fond juif de la dernière cène décrite comme un repas d'amitié (*haburah*) ou comme le repas rituel caractéristique des sociétés d'amitié, très répandu au temps de Jésus. Il choisit le repas de *haburah* comme celui qui a inspiré la dernière cène, mais ne donne pas les raisons de son choix, sauf pour le cas de l'origine pascale de l'eucharistie, pour laquelle il choisit la chronologie johannique³, ce qui ne tranche pas la question de savoir quelle a été la nature de la dernière cène. Après l'examen du caractère juif du repas, il passe au récit de la dernière cène, considérant tout d'abord la bénédiction prononcée au repas. Il pense que ces bénédictions n'ont pas été transmises mot à mot par les évangiles parce qu'on devait les connaître par coeur⁴. Sa conclusion sur l'institution de l'eucharistie est que Jésus n'a pas institué un nouveau rite, mais qu'il a investi la coutume juive d'une nouvelle signification et que, par conséquent, la dernière cène a été la source de la célébration eucharistique mais non le modèle de son exécution⁵.

Ce que l'on peut regretter particulièrement chez cet auteur c'est qu'il n'ait pas accordé plus d'attention à des textes comme la *Didachè* qu'il exclut en considérant que les chapitres 9 et 10 décrivent un repas agape et non une eucharistie, et qu'il ait choisi le seul rituel du repas de *haburot* pour expliquer celui de la dernière cène. Il a une très grande connaissance des sources qu'il utilise pour expliquer le sujet dont il traite, mais il ne travaille pas en historien. Il

¹ G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵, p. 214-215. Cf. la traduction donnée par P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 157-158.

² G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵, p. 51-52.

³ G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵, p. 50.

⁴ G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵, p. 54.

⁵ G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵, p. 60.

définit la liturgie comme l'action du « corps du Christ » qui est l'Eglise, comme une action corporative « a corporate action »¹, mais cette définition est d'ordre théologique. Bien qu'elle soit valable tant au point de vue théologique qu'au point de vue rituel, la définition de la liturgie comme « action corporative du corps du Christ » est tributaire de la compréhension théologique du rite. On peut dire que dans l'ouvrage de Gregory Dix, il n'y a pas une recherche sur les sources, mais seulement l'exposé, à l'aide de sources, d'un système d'interprétation en mesure d'expliquer le développement des structures de la liturgie. Du point de vue de la théologie, les considérations de Gregory Dix sont encore valables, mais la reconstitution historique de la structure de l'eucharistie est déjà obsolète et les textes qu'il cite à l'appui ne sont plus en mesure d'en expliquer la genèse, notamment lorsqu'on s'applique à les faire dériver d'un archétype unique.

Les recherches récentes ébranlent la thèse de Gregory Dix d'un archétype unique apostolique du rite eucharistique et postulent plutôt l'existence d'une variété de formes selon les différents groupes chrétiens et régions géographiques, qui conduira vers une uniformité qui peut s'observer dans les textes liturgiques à partir du IV^e siècle². Dans la recherche des origines du rite eucharistique lui-même sur lequel s'est concentré l'intérêt de la majorité des auteurs, le progrès a été retardé tout particulièrement par l'idée largement répandue qu'il faut faire remonter les formes de la prière chrétienne à un texte officiel et fixe des prières juives après le repas. Or les formes même de prières juives, y compris les prières après le repas, n'étaient pas fixes au I^{er} siècle. La diversité des premières communautés chrétiennes témoigne de la diversité de leurs pratiques rituelles qui ne peuvent pas être réduites à un modèle unique.

La démarche de la plupart des approches a été prioritairement d'ordre théologique plutôt qu'historique sur les sources, même si du point de vue de la méthode l'analyse historique est souvent irréprochable³. En dépit des résultats obtenus par la méthode historico-critique sur la documentation littéraire, la démarche théologique reste une réflexion qui

¹ G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵, p. 5.

² P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995 ; *Id.*, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 204 (1995), p. 9-30 ; E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999. B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 71-72, dans son livre de souvenirs sur le Mouvement liturgique écrivait à propos du travail de G. Dix : « En Angleterre, le plus grand liturgiste, malheureusement trop tôt disparu, fut dom Gregory Dix, moine de l'abbaye anglicane de Nashdom. Il est l'auteur de la première édition critique de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. J'ai été amené plus tard à le critiquer et à le corriger ; mais je reconnais que je lui dois beaucoup. Sa méthode était fondamentalement saine, mais sa faiblesse était que, pour les textes orientaux, il devait se fier à des traductions anglaises. Il avait prélué, dès avant la guerre, à son grand ouvrage, *The Shape of the Liturgy*, par des articles de revue. Cet essai sur la genèse de la liturgie eucharistique eut un énorme succès, et je reconnais qu'il contient des idées neuves et des vues pénétrantes ; mais je suis très réticent sur des hypothèses hasardeuses. Je ne l'ai jamais rencontré, mais j'ai été en correspondance avec lui ».

³ C'est une procédure de recherche qui peut être observée également dans les études monographiques sur des rituels eucharistiques particuliers comme par exemple celui de J. TARBY, *La prière eucharistique de l'Eglise de Jérusalem*, Paris, 1972.

s'exerce sous « la règle de la foi »¹. C'est ce qui entretient la tension entre l'approche historique et l'approche théologique : les sources sont étudiées du point de vue historique mais théologiquement elles sont soumises à la « tradition vivante » des Eglises. Or cette tradition ne peut être comprise et acceptée que par la foi et la théologie.

Bilan de la première partie

Du point de vue épistémologique cette première partie a permis de prendre la mesure d'un cheminement complexe et mouvementé de l'historiographie théologique sur les origines de la liturgie eucharistique, constamment mise en situation de choisir entre deux conceptions de l'histoire : l'une véhiculée par la tradition chrétienne, celle d'une histoire de salut ; l'autre qui prend naissance à partir de la Réforme et du siècle des Lumières est transmise par l'Université laïque et oppose la raison à la foi. Le résultat a été un choc culturel qui mènera à la crise du modernisme née de la constatation d'un certain nombre de désaccords entre les affirmations doctrinales et les conclusions tirées d'une étude historique et critique de la documentation destinée à fonder ces affirmations. Les modernistes ont revendiqué le droit de traiter le contenu de la religion chrétienne, documentairement attesté, comme une matière d'histoire et de tirer de cette étude historique des conclusions rationnelles en toute indépendance à l'égard des affirmations théologico-dogmatiques.

Si l'histoire de la théologie peut être intégrée dans le cadre d'une histoire générale, la théologie de l'histoire représente une partie de la théologie qui reste une expression de la foi chrétienne. La science historique a intégré la dimension religieuse de l'existence humaine, restructurant un champ du savoir lié à une évolution de la société et à une séparation de domaines longtemps associés ; à son tour, la théologie a intégré la dimension historique mais continuera cependant à la situer dans le cadre d'une histoire de salut, ce qui ne permet pas leur rapprochement. C'est cette séparation qui a été le lieu du modernisme et reste le révélateur des difficiles problèmes qu'elle pose à la pensée chrétienne, aux théologiens et aux autorités ecclésiastiques qui doivent redouter toujours une « sécularisation » de textes fondateurs de

¹ B. SESBOUE, « La question du Jésus historique au regard de la foi », in D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, 1998, p. 503-513.

la foi chrétienne et leur « profanisation », c'est-à-dire leur traitement comme tout autre texte littéraire. Et par là, ils peuvent redouter surtout une réduction de la théologie à l'anthropologie et du christianisme à un humanisme.

En raison de l'abondance bibliographique, qui conduit inévitablement à choisir certaines études au détriment des autres et en un parcours qui ne se prétend pas exhaustif, nous avons passé en revue l'évolution des diverses voies de recherche dans l'étude des phénomènes religieux en général et de la liturgie ancienne en particulier, et vu, dans les deux premiers chapitres, que dans la complexité du rapport entre la théologie et l'histoire, la première démarche de théologiens dans la recherche sur le corpus documentaire de la liturgie eucharistique ancienne reste historique. Dans le troisième et le quatrième chapitre on a pu remarquer que par la compréhension historique de la liturgie les théologiens se situent dans une continuelle recherche d'une méthode efficace pour établir un lien entre les expressions liturgiques traditionnelles de la foi chrétienne et l'expérience humaine de la modernité. Dans leur effort pour lier la théologie liturgique à la dimension socio-historique et socio-anthropologique du monde moderne, la méthode de recherche qu'emploient les théologiens pour une réinterprétation de la tradition est fondamentalement historique et pluridisciplinaire. Mais le discours et la méthode théologiques relèvent toujours d'une communauté ecclésiale alors que le discours historique doit être porté par une communauté scientifique. Le discours théologique relève d'une fonction intellectuelle qui a pour but d'expliquer la foi exprimée justement par les pratiques liturgiques, mais il doit avoir une reconnaissance liée à une institution ecclésiale, ancrée dans des traditions. Le discours historique requiert une autre type de reconnaissance et suppose d'être intégré dans une institution scientifique : il s'agit de la reconnaissance critique des compétences par la communauté scientifique.

On a pu observer dans le troisième et le quatrième chapitre, que le recours du théologien à l'approche historique de la liturgie, qui est considérée comme le principal instrument de transmission de la « tradition fondatrice » à laquelle les Eglises chrétiennes attribuent l'origine de l'eucharistie, est intégré systématiquement dans un projet théologique qui en fait une théologie de cette histoire. L'étude historique de la liturgie pose aux théologiens et aux historiens chrétiens une difficulté identitaire qui tient à l'importance qu'ils accordent à la tradition ecclésiastique à laquelle ils appartiennent et à leurs compétences scientifiques. La liturgie est considérée avant tout comme étant le véhicule d'une unique « tradition fondatrice » de la foi chrétienne et la théologie prend ses racines dans cette transmission (*παράδοσις/traditio*) de l'« expérience de foi » individuelle ou collective qui

trouve son cadre liturgique dans telle ou telle Eglise chrétienne d'aujourd'hui. D'où il suit que les explications théologiques sur les « vérités historiques » de la foi ne peuvent pas être séparées et ni en contradiction avec la « confession de foi » des Eglises, d'autant que la spécificité de la théologie chrétienne est de rester confinée à une histoire de salut. Pourrait-elle alors être comprise comme une science qui a pour fonction l'approfondissement rationnel de la foi, alors que raison et foi restent en opposition et que la spécificité de la foi chrétienne est de confesser liturgiquement que l'homme Jésus est le Christ, celui qui a « ordonné » à son dernier repas, lors du rite d'action de grâces sur le pain et le vin : « Prenez et mangez-en tous, prenez et buvez-en tous : ceci est mon corps et ceci et le calice de mon sang » ?¹

Depuis la Réforme et les Lumières, l'évolution culturelle de l'Occident a exercé sur la liturgie chrétienne et en particulier sur la liturgie eucharistique une influence qui a conduit à des réformes faites au nom des origines fondatrices du *faites ceci en mémoire de moi* (1 Co 11, 24-25 ; Lc 22, 19-20), mais que l'on peut plutôt considérer comme des adaptations et des renouvellements orientés en fonction de changements culturels dus à la modernité. La Réforme protestante a opéré au XVI^e siècle une rupture définitive avec la liturgie du Moyen Age par un retour radical aux origines liturgiques et ouvert la voie à une recherche historique sur les textes « sacrés », faisant de la période des origines la norme pour la pratique en matière liturgique et pour l'organisation de l'Eglise. Pour le catholicisme, la plus grande réforme liturgique, centrale pour l'eucharistie, a été celle du Concile Vatican II, qui a ouvert les célébrations liturgiques aux langues modernes et les textes liturgiques anciens à la recherche historique. Toutefois, le travail historico-théologique sur les textes liturgiques anciens, ayant comme but l'adaptation aux changements culturels actuels mais aussi une fidélité à la « tradition originelle », reste contradictoire parce que les pratiques liturgiques anciennes qui ressortent de ces textes ne correspondent pas aux valeurs de la modernité. Elles peuvent correspondre uniquement aux valeurs de la foi et de la théologie.

Il reste que la recherche historique actuelle sur la documentation littéraire des origines de la liturgie eucharistique ne peut se faire sans l'appui du travail pionnier des nombreux théologiens, bien que leurs recherches soient souvent tributaires de leur itinéraire personnel, de leur engagement religieux et du temps dans lequel ils vivent. Cet aspect nécessite pour l'historien une opération de différenciation entre l'interprétation et l'actualisation théologique

¹ C'est E. MAZZA, « Relecture de l'histoire (30 à 1250) », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 313, qui présente ces mots comme un « ordre donné » par Jésus à son dernier repas : « L'Eucharistie de l'Eglise, en tant qu'obéissance à l'ordre donné par le Christ est le sacrement de la Passion du Seigneur ».

de textes liturgiques anciens et leur analyse historique, mais pose également des interrogations sur les déterminations sociologiques de la recherche, dans une société où la foi est confinée dans le domaine privé et la recherche par la méthode de rigueur historique à l'Université.

Reconstituer l'histoire des origines de la liturgie eucharistique aux deux premiers siècles consiste avant tout à reconstituer l'histoire de la genèse et de la transformation des textes liturgiques dans une période du passé qui pour l'historien doit rester un passé. Cette reconstitution naît des sources anciennes juives et chrétiennes sur la prière de bénédiction et la prière eucharistique dans le cadre des repas religieux juifs, ce qui sera étudié dans la deuxième partie de cette recherche.

DEUXIEME PARTIE :
Traditions eucharistiques aux I^{er} et II^e siècles

Préliminaire

Dans la première partie on a pu constater que la plupart des études sur les origines de la liturgie eucharistique relèvent traditionnellement d'une théologie historique de la liturgie et ont souvent des finalités d'ordre pastoral dépendant du présent, de la « volonté de rejoindre la culture et de l'habiter »¹, et de la référence à la « tradition vivante de l'Eglise », censée avoir commencé lors du dernier repas de Jésus (Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-26 ; Lc 22, 14-20 ; 1 Co 11, 23-26). C'est à cette tradition que les théologiens attribuent prioritairement l'origine de la liturgie eucharistique la faisant remonter directement à Jésus², ce que l'étude historique de la documentation littéraire de deux premiers siècles dans son ensemble met en doute. De plus, aucun texte qui la compose n'est attribuable à un témoin oculaire, qu'il s'agisse de la Première épître de Paul aux Corinthiens, des évangiles synoptiques, de la littérature canonico-liturgique, des écrits des Pères de l'Eglise ou des écrits apocryphes. On ne dispose d'aucune documentation contemporaine sur le dernier repas de Jésus qui soit extérieure au milieu chrétien et donc susceptible de fournir des informations non marquées par la foi.

Or, du point de vue théologique la liturgie eucharistique représente l'imitation de ce dernier repas de Jésus qui a « préfiguré et annoncé sa passion rédemptrice », d'autant que les récits des évangiles synoptiques lui donnent une interprétation pascalle, ce qui ne signifie pas qu'il ait été nécessairement pascal. Les débats sur la nature de ce repas sont toujours en cours. Mais son modèle est présenté historiquement comme correspondant au rituel de la prière eucharistique actuelle qui comporte « les actions de Jésus »³. Il s'agit souvent d'une interprétation théologico-anthropologique de la liturgie eucharistique et de sa signification pour l'identité chrétienne dans le monde contemporain. C'est une interprétation située dans

¹ J. DORE, « La responsabilité et la tâche de l'U.E.R. de théologie et de sciences religieuses », in *Id.*, DORE (dir.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, 1992, p. 337.

² Dans le manuel italien de liturgie E. MAZZA, « L'eucaristia nei primi quattro secoli », in A. J. CHUPUNGCO (dir.), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, vol. 1, Casale Monferrato, 1999, p. 29, souligne clairement : « L'origine dell'eucaristia cristiana è nell'ultima cena ».

³ E. MAZZA, « op. cit. », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 97 : « Voici les actions de Jésus : 1) il prit du pain, 2) il rendit grâce, 3) il le rompit, 4) et le donna en disant... Les actions accomplies par Jésus sont les actions que l'Eglise se doit d'accomplir. L'Eucharistie de l'Eglise correspond au rite accompli par Jésus au Cénacle parce qu'elle est constituée par cet ensemble de actions ».

une anthropologie du symbole qui ne sera pas prise en compte dans le cadre de la présente recherche, qui s'intéresse principalement au rapport entre l'histoire et la théologie¹.

Du point de vue historique les récits de ce dernier repas de Jésus doivent être analysés dans le cadre des traditions liturgiques juives de prière et des repas rituels au premier siècle. On peut penser qu'après sa mort les disciples de Jésus, conformément aux coutumes juives dont ils étaient familiers, ont dû prendre des repas régulièrement dont la structure et le contenu correspondaient dans leurs grandes lignes à celles de la dernière cène, comportant l'action rituelle de bénédiction et d'action de grâces sur le pain rompu et la coupe de vin. On peut supposer que lors de ces repas ils se souvenaient des épisodes les plus remarquables de la vie de Jésus et répétaient celles qui leur semblaient les plus significatives de ses paroles. Ils devaient garder le souvenir de sa prédication et communiquer ce souvenir à leurs disciples immédiats.

La transmission de cet « événement fondateur » d'abord par une tradition orale, puis par l'écriture que l'on pourrait dire plurielle, mènera progressivement à la fixation de la parole et du geste à renouveler rituellement comme fondateurs de l'identité du groupe. Quoi qu'il en ait été de l'exactitude des récits dits « de l'institution » et de leur célébration dans les premières « fractions de pains » (Ac 2, 42. 46), c'est le souvenir de ce dernier repas de Jésus en tant que répétition et reproduction qui prend figure de pratique instituante. Le lieu par excellence de la transmission de cette « mémoire » est représenté par les repas communautaires où le souvenir du dernier repas de Jésus prend un caractère rituel. Le rite de la bénédiction et de l'action de grâces sur le pain et la coupe de vin ne pouvait pas être institué

¹ Pour cette question, qui requiert avant tout des compétences philosophiques, on peut se reporter, par exemple, à E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris, 1962 et aux ouvrages de L.-M. CHAUVET, *Du symbolique aux symboles, essai sur les sacrements*, Paris, 1979 ; *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, 1987 ; *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*, Paris, 1993. Dans la première partie du *Symbole et sacrement*, intitulée « Du métaphysique au symbolique », l'auteur explicite ses présupposés philosophiques et anthropologiques pour la compréhension des « sacrements » chrétiens, dont l'eucharistie, comme figures symboliques de l'existence chrétienne. Après avoir défini « l'ordre symbolique [comme] système de rapports entre les divers éléments et les divers niveaux (économique, social, politique, idéologique – éthique, philosophie, religion) d'une culture, système qui forme un tout cohérent permettant au group social et aux individus de s'orienter dans l'espace, de se repérer dans le temps, bref de s'identifier dans un monde qui a du sens » (p. 89-90), il le reprend dans la deuxième partie du livre dans sa « détermination proprement chrétienne, là où l'identité du croyant se reconnaît engagé entre l'Écriture, le Sacrement et l'Éthique », à partir d'une lecture du récit d'Emmaüs. Il donne cette définition du sacrement : « L'élément "Sacrement" est ainsi le lieu symbolique du passage toujours à faire de l'Écriture à l'Éthique, de la lettre au corps. La liturgie est la grande pédagogie où nous apprenons à acquiescer à cette présence du manque de Dieu qui nous requiert de lui donner corps en ce monde, accomplissant ainsi le sacrement en "liturgie du prochain", et la mémoire rituelle de Jésus-Christ en mémoire existentielle », p. 270-271 (souligné par l'auteur). Mais l'auteur reconnaît dans *Du symbolique aux symboles, essai sur les sacrements*, que ce traitement fait aux textes liturgiques en tenant compte « des acquis ou des recherches d'un certain nombre de disciplines parmi les sciences humaines (...) ne va pas sans poser de graves questions épistémologiques relatives au statut de la théologie par rapport à celui de ces sciences », p. 10. Voir aussi son article « Approche anthropologique de l'eucharistie », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 21-32.

parce qu'il existait déjà dans le rituel des repas juifs. Seules les paroles de Jésus transmises par les récits « de l'institution » en ont changé le sens. Mais cela ne pouvait devenir un rite qu'après la mort de Jésus et par *la foi* dans sa résurrection, lors des repas communautaires où dans l'attente du « retour du Seigneur », le souvenir du dernier repas de Jésus s'est fait reconnaître comme source d'une pratique à perpétuer. Le rite se reçoit d'une tradition : « Tout rite est l'imitation ou la reproduction d'un autre rite »¹.

Cette « récitation symbolique » commémorative signifie d'abord prendre acte d'une rupture irrémédiable avec le passé, c'est marquer l'absence et opérer une forme de communication symbolique avec l'événement représenté. L'enjeu de la commémoration, de l'acte de « faire mémoire » peut être défini comme cette articulation de l'absence et de la présence. Supposant la *présence* de l'*absence* la *mémoire* reste le point de jonction essentiel entre passé et présent, de ce difficile dialogue entre le monde des morts et celui des vivants². Toute communauté religieuse qui se situe en dépendance radicale par rapport à un événement fondateur assigne un rôle essentiel à cet acte de « faire mémoire »³. L'emploi technique du verbe « se souvenir » souligne le rôle central de l'anamnèse⁴ dans la transmission, le développement et l'interprétation des paroles de Jésus⁵. L'anamnèse, « loin de ne caractériser que le rite eucharistique, est présente dans tout le développement de la vie et de la pensée chrétienne au premier siècle, non comme une donnée statique toujours fidèle à elle-même, mais comme le lieu des principales déviations et des plus spectaculaires “redressements” dont témoigne le Nouveau Testament »⁶.

L'étude du comportement rituel cherche à décrire les rapports entre pratiques rituelles et organisation sociale des groupes religieux. Aux questions que pose l'existence humaine, le

¹ M. AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, 1994, p. 89.

² M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, 1990, p. 131, pense que la mémoire « reçoit d'une circonstance étrangère sa forme et son implantation, même si le contenu (le détail manquant) vient d'elle. Sa mobilisation est indissociable d'une *altération*. Bien plus, sa force d'intervention, la mémoire la tient de sa capacité même d'être altérée – déplaçable, mobile, sans lieu fixe. Trait permanent : elle se forme (et son “capital”) en *naissant de l'autre* (une circonstance) et en le *perdant* (ce n'est plus qu'un souvenir). (...) Bien loin d'être le reliquaire ou la poubelle du passé, elle [la mémoire] vit de *croire* à des possibles et de les attendre, vigilante, à l'affût ».

³ G. DELTEIL, « Rites, lieux de mémoire », in *Etudes théologiques et religieuses* 70 (1995), p. 229-239.

⁴ Ce terme provient du substantif grec ἀνάμνησις. Le verbe correspondant est ἀναμνησέω qui signifie « faire mémoire », « se souvenir » : εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (Faites ceci en mémoire de moi), cf. Lc 22, 19 et 1 Co 11, 24. Aussi Ac 20, 35.

⁵ J.-D. KAESTLI, « Mémoire et pseudépigraphie dans le christianisme de l'âge post-apostolique », in *Revue de théologie et de philosophie* 125 (1993), p. 41-63.

⁶ P. BONNARD, « L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament », in *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980, p. 5 ; H. WEDER, « Le souvenir évangélique. Réflexions néotestamentaires sur la présence du passé » et D. MARGUERAT, « Jésus et la Loi dans la mémoire des premiers chrétiens », in D. MARGUERAT, J. ZUMSTEIN (éd), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, 1991, p. 31-46 et p. 55-74.

rite, qui consiste principalement en des actions symboliques, est une réponse parmi d'autres¹. D'une part, il répond à un « impératif existentiel » qui rappelle, de manière marquante, à intervalles réguliers et tout spécialement pour les passages critiques de la vie, que l'on n'est jamais maître de la vie, étant en quelque sorte placé devant une instance dont on dépend dans toutes les choses de la vie comme dans la mort. D'autre part, il constitue un « impératif éthique », en inscrivant la pratique religieuse dans la dimension communautaire². Son origine résiderait donc dans la fixation de réponses adaptées au questionnement radical qu'impose l'existence.

Si « les fondateurs des grandes religions, note C. Malamoud, ont admis ou même prescrit des rites et de cérémonies, c'est qu'ils ont voulu tenir compte de la faiblesse humaine : les hommes ont besoin de ce joug qu'est l'obligation rituelle pour éprouver (et non seulement savoir et comprendre) qu'ils forment des groupes, qu'ils appartiennent à une tradition, et qu'il sont capables aussi, à condition d'appliquer les règles prescrites, d'être les agents passifs, si l'on ose dire, d'une causalité toute autre qu'humaine »³. En effet, effectuant symboliquement une mise en relation du croyant et de son groupe avec Dieu, le rite signifie à la fois la représentation que l'homme se fait de la divinité et la conscience qu'il a de son être-au-monde, la relation du croyant à Dieu étant spécifiquement déterminée dans le cas du christianisme par la référence à Jésus et la croyance dans sa messianité⁴.

Le rite peut être caractérisé comme un comportement de communication jouant sur la valeur symbolique de certains éléments de l'expérience humaine, tels gestes, paroles, habits, lieux. Pour J. Vidal le rite « est une pratique périodique, à caractère public, assujettie à des règles précises, dont l'efficacité de facture "extraempirique" (...) s'exerce en particulier dans le monde de l'invisible. (...) Il conduit l'homme à se saisir dans un ordre autant qu'à la source

¹ L.-M. CHAUVET, « La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole », in *La Maison-Dieu*, 133 (1978), p. 31-77 ; A. ROUSSEAU, « Rites et discours religieux comme pratiques sociales », in *La Maison-Dieu*, 129 (1977), p. 117-130 ; F. KABASELE LUMBALA, « L'être humain et le rite », in *Study in Liturgy*, 86 (2005), p. 170-187.

² Cf. P. BÜHLER, « Pour un usage évangélique du rite », in *Etudes théologiques et religieuses* 61 (1986), p. 239-244.

³ C. MALAMOUD, « Présentation » au vol. 85 (1994) d'*Archives de Sciences sociales des religions*, consacré à la question du rite dans les religions, p. 5.

⁴ C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris, 1997, note à ce propos : « Le Jésus de l'histoire à précisément été reconnu dans la foi comme Christ par ceux qui, du même coup, se présentaient eux-mêmes comme "chrétiens" et représentent, en conséquence, les débuts de ce qu'on appelle "le christianisme" » (p. 5). Christ (*Kristos*) est la traduction grecque du mot hébreu *mâsîah* qui signifie « oint » d'huile. Cf. F. VIGOUROUX, « Christ », in *Dictionnaire de la Bible*, t. 2, Paris, 1889, col. 717-718 ; J. LEBRETON, « Jésus-Christ », in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 4, Paris, 1941, col. 966-1073 ; A. GELIN, « Messianisme », in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 5, Paris, 1957, col. 1165-1212 ; H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible*, Paris, 1995².

d'une puissance capable d'autres liens et d'un autre ordre »¹, soulignant ainsi l'aspect de la dimension transcendante du rite dans la religion. Pour E. Benveniste le rite est le fondement « tant religieux que moral de toute société ; sans ce principe tout retournerait au chaos »².

En effet, étant prescription de normes éthiques et politiques³, le rite modèle une anthropologie autant qu'une théologie, une pratique, inventée par des êtres humains, autant qu'une vision des dieux, structurant les comportements, les représentations et les attentes. Son institution peut être pensée comme un instrument du maintien de l'ordre social selon trois stratégies : « la première opère un détournement de la religiosité en mettant en scène rituellement ce que l'on veut qui soit cru. La deuxième recherche la substitution des rites religieux en place par la fabrication et l'instauration de nouveaux signes, ou de nouvelles interprétations. La troisième pratique le contrôle des institutions au nom desquelles ces rites sont dits opérants », c'est-à-dire différents groupes religieux⁴.

La stratégie de la substitution pose des questions importantes sur le fonctionnement du rite. Tout d'abord on peut se demander si la forme cérémonielle des rites crée la croyance dans le référent que l'on souhaite instituer. Les historiens ont mis en évidence l'utilisation de cette technique de détournement ou de changement de la signification des signes au moment de la christianisation du monde païen. Mais qu'en est-il de cette technique de re-interprétation des rites juifs par les premiers chrétiens ? Même si dans le christianisme la foi met fortement l'accent sur l'éthique, tout en rejetant les rites juifs il a développé dès ses origines un système rituel destiné à accompagner sa pratique liturgique. Le mouvement chrétien naissant a eu une attitude ambivalente : d'une part il a privilégié la pratique d'une éthique (agapè) fondée sur la foi en Jésus, considéré comme le Messie ; d'autre part, il n'a pas pour autant rejeté la pratique d'une ritualité fondée sur le sacrifice. L'interprétation donnée par Paul en 1 Co 10, 16 du repas communautaire comme une participation au « sang et au corps du Christ », est parfaitement étrangère au judaïsme ancien⁵, mais constitue un thème courant des religions à mystères. De tels repas, où ce qui était mangé était censé représenter symboliquement le corps et le sang du dieu sacrifié, sont connus notamment comme des pratiques du mithriacisme et du culte d'Attis. Ces repas sont peut-être une version plus sophistiquée d'un type de repas

¹ J. VIDAL, « Rite », in P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire de religions*, Paris, 1984, p. 1726.

² E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, p.100.

³ C. RIVIERE, « Rites profanes, bribes de sacré », in *Recherches de science religieuse*, 78 (1990), 373-395 ; *Id.*, *Les liturgies politiques*, Paris, 1988.

⁴ P. OLIVIERO, T. OREL, « L'expérience rituelle », in *Recherches des sciences religieuses* 78 (1990), p. 357.

⁵ Cf. l'interdit du sang de Lv 17, 10-14 ; Ac, 15, 20.

communautaire plus ancien que l'on trouve par exemple dans le culte de Dionysos, où un animal, souvent un taureau, était mangé comme représentant de dieu¹.

A première vue, la dimension sacrificielle de la liturgie eucharistique renverrait davantage à ces types de rites mais il reste à comprendre comment et pourquoi cette liturgie dont la caractéristique principale est le rite de bénédiction et de la prière d'action de grâces sur le pain et la coupe de vin, qui a vraisemblablement ses origines dans le rituel des prières juives aux repas, a pris une signification sacrificielle. Le rituel juif des prières de bénédiction sur les aliments lors des repas n'a aucune connotation sacrificielle. De plus, Jésus ne semble pas s'être présenté comme une figure sacrificielle et il n'y a pas non plus de témoignage qui atteste sa participation aux sacrifices du Temple. La liturgie eucharistique apparaît comme profondément enracinée dans la tradition liturgique juive mais dans une symbolique religieuse singulièrement originale par la notion de sacrifice, ce que souligne du point de vue théologique L.-M. Chauvet : « Le christianisme est fondé sur le sacrifice. Il n'est pas étonnant que l'Eucharistie, où la grande Tradition a toujours reconnu le lieu symbolique majeur où se dit et se fait l'Eglise, soit précisément le mémorial de ce sacrifice fondateur. L'absolue singularité de la croix interdit au sacrement qui en est l'anamnèse de se situer en continuité avec les rites sacrificiels des religions et du judaïsme. Les participants de ce sacrifice nouveau doivent être eux-mêmes victimes sacrificielles. Non qu'ils puissent y prétendre par eux-mêmes. Mais l'Esprit de Dieu, les rendant solidaires du Christ, les en crée capables »². En effet, les traditions qui rapportent la dernière cène et leur interprétation théologique, l'inscrivent dans un cadre liturgique censé offrir un substitut aux rites sacrificiels célébrés au Temple de Jérusalem. C'est ce dont témoignent les affirmations à caractère kérygmatisque

¹ M. SIMON, « Sur une formule liturgique mithriaque », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2 (1976), p. 277-288 ; G. THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, Paris, 2002, p. 106-107, notamment la note 21 ; A. HULTGARD, « Remarques sur les repas cultuels dans le mithriacisme », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 299-324 ; J. RUDHART, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992 ; M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 30-31, montrent comment de « nombreux historiens des religions, obéissant à des intentions différentes, [mettaient] en parallèle le sacrement de l'Eucharistie, où le chrétien mange le corps du Seigneur et boit son sang, avec la pratique très ancienne des adorateurs de Dionysos qui déchirent les animaux pour les dévorer, en croyant manger la chair du dieu. [Ce qui a obligé des] défenseurs de la foi chrétienne comme M.-J. Lagrange, de l'ordre des Dominicains, à dénoncer l'"aberration du sens religieux dans des clans très inférieurs" où se pratiquent des rites "charnels et dégoûtants" – dont les Grecs d'ailleurs sont innocentés, car il en sentaient si bien l'horreur qu'avant de participer à la représentation du drame de Zagreus-Dionysos, "ils se couvraient le visage de plâtre, sûrement pour ne pas être reconnus". Tandis que les mêmes apologètes, afin de montrer "comment l'humanité livrée à elle-même en vient à profaner, d'une façon dégradante, ses plus nobles tendances", mettent en évidence la nature spirituelle du rite chrétien où l'on mange selon l'esprit ».

² L.-M. CHAUVET, « La dimension sacrificielle de l'Eucharistie », in *La Maison-Dieu*, 123 (1975), p. 76.

comme celle de Paul en 1 Co 15, 3 : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même : Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures ».

Du point de vu historique pour comprendre cette dimension sacrificielle de la liturgie eucharistique et l'influence de la liturgie juive sur les traditions eucharistiques aux deux premiers siècles, on doit concentrer l'analyse sur le I^{er} siècle, sans oublier que le contact entre le mouvement de Jésus et les autres mouvements juifs ne s'est pas arrêté après la destruction du Temple en 70, date importante et pour l'histoire du judaïsme ancien et pour l'histoire du christianisme ancien. Le judaïsme à l'époque de Jésus était loin d'être monolithique, c'est pourquoi il est important de distinguer les divers groupes et courants de pensée sans les traiter comme des déviations, et de ne pas se limiter seulement à chercher quelques éléments de la liturgie juive remontant au I^{er} siècle. Même si le mouvement des pharisiens, par exemple, est considéré comme l'école de pensée prédominante au I^{er} siècle, on ne peut pas dire que ce mouvement ait représenté l'influence principale qui s'est exercée sur l'organisation communautaire et liturgique des premiers chrétiens¹.

On peut considérer que jusqu'en 135 le mouvement de Jésus est à étudier comme un mouvement parmi d'autres à l'intérieur du judaïsme et à analyser en fonction du judaïsme, de ses courants, de sa liturgie. D'ailleurs ce n'est pas en s'affirmant différent du judaïsme que le christianisme s'est constitué mais, au contraire, en prétendant être le judaïsme dans ce qu'il a de plus authentique². La question que l'on doit se poser c'est de savoir dans quelle mesure le christianisme s'est séparé du judaïsme et dans quelle mesure la liturgie juive aurait continué à exercer une influence sur la formation de la liturgie eucharistique, en particulier dans les communautés à prédominance païenne. Après la destruction du Temple, la réorganisation liturgique s'est faite en fonction du sens à donner à l'Alliance entre Dieu et son peuple et du « commandement de Dieu » d'offrir le sacrifice : du côté juif la liturgie sacrificielle du Temple sera portée par « la mémoire liturgique » renouvelée par les sages de Yabné (Jamnia) comme en témoigne la littérature rabbinique ; du côté chrétien la liturgie eucharistique sera interprétée comme une célébration sacrificielle de la nouvelle Alliance³ (Mt 26, 28 ; Mc 14, 24 ; Lc 22, 20 ; 1 Co 11, 25). C'est une des raisons du conflit entre juifs et chrétiens mais il

¹ Cf. S.C. MIMOUNI, « Les perspectives de la recherche », in *Id.*, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 475-490 ; F. BLANCHETIERE, « op. cit. », in *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), p. 10 ; J. DANIELOU, « Une vision nouvelle des origines chrétiennes, le judéo-christianisme », in *Etudes* 1967, p. 595-608.

² S.C. MIMOUNI, « Judaïsme et christianisme, séparation ou rupture ? », in *Religions et histoire*, 6 (2006), p. 8-11 ; M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, 1998, p. 15-20.

³ P. BEAUCHAMP, « L'eucharistie dans l'Ancien Testament », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 41-53.

s'agit dans un premier temps d'un conflit à l'intérieur du judaïsme et il peut être considéré principalement comme liturgique. Les pratiques liturgiques et leurs interprétations ont été un des lieux de séparation entre juifs et chrétiens.

En même temps, l'explication d'une pratique rituelle par son origine reste toujours sujette à caution, au risque de voiler les transformations radicales qui se sont opérées, puisque les sources et les traditions antérieures n'expliquent pas entièrement une pratique donnée dans sa création nouvelle. Les communautés judéo-chrétiennes comme pagano-chrétiennes en Palestine ainsi que dans la Diaspora, offrent des visages divers où l'attachement à la tradition varie singulièrement. Leur seul signe d'unité est leur référence à Jésus et sa reconnaissance comme « messie ». L'histoire des origines de la liturgie eucharistique reste un terrain de recherche très discuté. La raison principale est l'absence des documents eucharistiques indubitables et la pluralité des compétences qui se disputent un sujet appartenant à la fois au domaine de l'histoire et à celui de la théologie.

Au regard de cette problématique complexe cette deuxième partie tentera de présenter les recherches sur les traditions eucharistiques des deux premiers siècles, en suivant la manière dont les auteurs articulent approche historique et perspective théologique dans le traitement des documentations littéraires juive et chrétienne, pour résoudre les questions que posent les origines de la liturgie eucharistique. Les concepts auxquels ont recours les spécialistes pour expliquer l'origine du rite eucharistique sont marqués souvent par l'historicisme qui consiste à prendre comme données historiques pour le temps de Jésus des catégories historiques ultérieures, par exemple « Christ », « sacrifice de la nouvelle Alliance », alors qu'il s'agit des catégories élaborées par « les disciples de Jésus pour définir le rôle qu'ils lui reconnaissent dans l'histoire du peuple juif (...). L'historicisme, écrit M. Sachot, consiste à prendre ensuite pour historiques les paroles et les gestes de Jésus qui ne sont, en fait, que la mise en scène de cette catégorie. Ce qui est historique est cette catégorisation de Jésus, elle-même et ce qui la fonde »¹. En effet, parler de l'origine du rite eucharistique se réduit souvent à évoquer ses commencements historiques lors du dernier repas de Jésus, alors que cette « histoire » est dépendante de « la notion de “tradition”, dont la définition est d'attribuer à l'origine même la forme présente de la croyance » et de « rapporter à l'instant originel ce qui s'est construit par la suite »². Dans cette perspective, comment se

¹ M. SACHOT, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 9.

² M. SACHOT, *op. cit.*, Paris, 1998, à la même p. 9.

situer face aux données hétérogènes des sources et comment en dire l'implication théologique de la transmission croyante de cette « histoire originelle » ?

Comme les sources disponibles ont généralement un caractère allusif dans leurs représentations du rite eucharistique, on se trouve confronté à une sorte de puzzle dont la majorité de pièces, malaisément identifiables, sont à étudier une par une, afin de les comprendre dans un ensemble que l'on pourrait appeler « liturgie eucharistique » aux I^{er} et II^e siècles. De plus la majorité des textes qui constituent la documentation littéraire sont anonymes ou pseudépigraphes, et sont souvent déterminés par le moment où, reçus comme *corpus* canonique, ils se sont imposés comme référence de base de la Tradition pour la définition des pratiques liturgiques. Pour cette période les textes provenant des écrivains comme Plinie le Jeune, Tacite ou Suétone, qui mentionnent les chrétiens et leurs pratiques liturgiques sont rares, ainsi que les traces épigraphiques. Aucune représentation iconographique du dernier repas de Jésus n'est attestée pour les deux premiers siècles et les fouilles archéologiques ne donnent pas d'image des lieux spécifiques où se déroulait le rite eucharistique avant le III^e siècle¹.

Le cinquième chapitre (premier de cette deuxième partie) propose une présentation de la prière de bénédiction et de la prière eucharistique dans la littérature biblique, dans le cadre de la liturgie sacrificielle du Temple, de la liturgie synagogale et dans le cadre des repas juifs des groupes religieux, afin de comprendre l'influence du milieu juif où est né le christianisme, essentielle pour la prière eucharistique chrétienne. Le sixième chapitre est consacré à la présentation des traditions eucharistiques dans la littérature canonique, principalement celles des récits évangéliques du dernier repas de Jésus et de la « fraction du pain » dans les Actes des apôtres. Le septième chapitre propose un examen des rituels eucharistiques de la littérature canonico-liturgique, dont la fonction est précisément de réglementer la liturgie en train de se constituer, et de la littérature patristique. Il s'agit notamment de la *Didachè*, de la *Didascalie*, de la *Tradition apostolique* et des textes sur l'eucharistie de Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Justin de Néapolis et Irénée de Lyon. Le dernier chapitre constitue un essai de présentation des pratiques eucharistiques selon la littérature apocryphe chrétienne, particulièrement des plus anciens Actes apocryphes des apôtres, une documentation rarement interrogée par les recherches théologico-historiques sur les origines de l'eucharistie.

¹ Il s'agit de la salle de réunion chrétienne de la première moitié du III^e siècle identifiée au rez-de-chaussée d'une maison de Doura Europos. Voir M.-J. COLONI, « Images du mystère eucharistique », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 381-395 ; P. PRIGENT, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Paris, 1995.

CHAPITRE V

BENEDICTION, EUCHARISTIE ET REPAS RITUELS DANS LA TRADITION LITURGIQUE JUIVE

Pour l'origine et la genèse du rite de l'eucharistie, les liturgistes sont arrivés actuellement à un large consensus sur l'influence de la tradition liturgique juive. Le rite de l'eucharistie résulterait de la combinaison de deux cadres distincts : d'une part, les services de lecture, prédication et prière qui ont leur origine dans la liturgie synagogale et, d'autre part, les prières dans le cadre des repas rituels¹. La recherche s'est tout particulièrement portée sur la relation de la prière eucharistique avec la *berakhah* (bénédiction), identifiée comme unité structurelle de la prière juive.

Les premières générations chrétiennes ont perpétué certains rites du judaïsme et aussi certaines formes de prière, leur donnant un nouveau contenu en fonction de la personne de Jésus. Les rapports entre le judaïsme et le christianisme sur le plan de la liturgie doivent être compris comme une dépendance de fond due à une tradition biblique commune, car de même que la liturgie juive est tributaire du langage biblique, de même les textes liturgiques chrétiens s'inspirent principalement de concepts et d'idées qui remontent à la Bible. Dans ce chapitre on examinera la notion et la signification de la *berakhah*, telle qu'elle apparaît d'abord dans les écrits canoniques juifs pour étudier ensuite son évolution liturgique à travers les données de la littérature rabbinique ancienne, et en arriver à l'importance de son emploi dans le cadre des repas communautaires. C'est principalement à la *birkat ha-mazon* (bénédiction sur les aliments) que des auteurs comme Gregory Dix, Louis Bouyer, Louis Ligier, Thomas J. Talley ont fait référence pour expliquer les antécédents juifs de la formation du rite de l'eucharistie.

¹ Cf. P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 178-179.

I. LA FONCTION DE LA PRIERE DE BENEDICTION

Le terme *berakhah* (bénédictio) dérive du verbe *barak* (bénir). Il semble qu'à l'origine le mot hébreu *berakh*, exprimant l'idée de bénédiction, a eu le sens de « fléchir les genoux ». *Berekh* signifie « le genou »¹. L'étymologie de la *berakhah* est mise en rapport avec la racine *b-r-kh*², se mettre à genoux, geste de plier le genou qui accompagnait la prière, les remerciements et les louanges adressées à Dieu (Is 45, 23 ; Ps 95, 6 ; Dt 6, 11 ; 2 Ch 6, 13)³. La *berakhah* constitue la base de la prière liturgique juive. Les formules de bénédiction occupent une place primordiale dans la prière juive quotidienne. C'est par l'intermédiaire de la bénédiction que l'on rend gloire à Dieu en toute occasion et pour tout bienfait. Si le traité de la Mishnah et du Talmud consacré à la prière porte le titre de *Berakhot* ce n'est pas un hasard.

Du point de vue de la terminologie, l'emploi du mot *berakhah* pour représenter la prière remonterait à 2 Ch 20, 26 : « Au quatrième jour, ils se rassemblèrent dans la vallée de Bénédiction ; car là ils bénirent le Seigneur – aussi a-t-on donné à ce lieu le nom de “vallée de Bénédiction” jusqu'à ce jour ». En Ne 9, 5 on peut lire : « Levez-vous ! Bénissez le Seigneur, votre Dieu, depuis toujours et à jamais ! Que l'on bénisse ton nom glorieux, qui surpasse toute bénédiction et louange », où *berakhah* est employé à côté du terme *tefillah* qui signifie louange. Jean-Paul Audet a montré que le prototype de la *berakhah* liturgique était biblique et qu'elle consiste en de très brèves formules comme « Béni soit le Seigneur à jamais » (Ps 89, 52) ou des acclamations plus longues telles que « Béni soit le Seigneur, qui nous a délivrés des mains des Egyptiens et de la main de Pharaon » (Ex 18,10) ; « Béni soit Dieu, le Dieu unique vivant pour toujours, et [béni soit] son royaume » (Tb 13,1) ; « Béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes adversaires entre tes mains ! » (Gn 14, 20)⁴.

Lawrence Hoffman à la suite de Jean-Paul Audet montre aussi que les exemples les plus clairs sur la bénédiction consistent en de courtes introductions à diverses expériences

¹ Cf. K. HRUBY, « La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive », in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 109-124.

² La racine *brkh* apparaît dans plusieurs langues sémitiques pour exprimer l'idée de la bénédiction accordée par les dieux. Cf. E.J. BICKERMAN, « Bénédiction et prière », in *Revue biblique* 69 (1962), p. 525.

³ Cf. P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 29 ; K. HRUBY, « La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive », in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 109-110 ; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt, 1931, p. 4 ; H. CAZELLES, « Les bénédictions des personnes et des choses dans l'Ancien Testament », in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 35-40.

⁴ J.-P. AUDET, « *op. cit.* », in *Revue biblique* 65 (1958), p. 371-399.

humaines, allant du fait de manger des pommes, où on peut avoir une bénédiction du type « Béni es-tu, Seigneur notre Dieu, maître de l'univers, qui crée le fruit de l'arbre », à l'observation des arcs-en-ciel avec la bénédiction¹ : « Béni es-tu, Seigneur notre Dieu, maître de l'univers, qui se souvient de l'alliance (avec Noé), qui garde la foi de l'alliance et qui tient Sa parole »². Dans ces formules de prières il est question de l'ἀνάμνησις³ de Dieu qui, pouvait être étendue en une structure complexe par l'addition d'autres éléments comme en 1 R 8, 15-21 ou Tb 13, 2-18 où l'on trouve une description détaillée des oeuvres de Dieu mais également des formules de supplication et d'intercession. Si dans la Bible hébraïque ces *berakhot* sont presque toutes formulées à la troisième personne (il y a au moins deux occurrences où on s'adresse à Dieu à la deuxième personne : Ps 119, 12 et 1 Ch 29, 10), la littérature intertestamentaire emploie surtout la deuxième personne, comme dans le premier livre des Maccabées, 1 M 4, 30 : « Béni sois-tu, ô Sauveur d'Israël »⁴.

La bénédiction est ainsi composée d'une proclamation-introduction à formule fixe, suivie d'une clause variable à contenu spécifique comme on peut le voir à travers les exemples donnés. Autrement dit, la bénédiction est une formule d'un seul verset combinant une introduction fixe et une conclusion variable. Selon Frédéric Manns, on peut parler de trois formes de bénédictions : 1) la forme longue, qui s'ouvre par l'introduction : « Béni es-tu Yahvé, notre Dieu, roi de l'Univers », son contenu étant constitué par une anamnèse des bienfaits de Dieu (*gouf*), et sa conclusion résumant brièvement le motif de l'anamnèse (*hatimah*) ; 2) la bénédiction brève constituée du corps de la bénédiction (*gouf*) et de la bénédiction finale ; 3) une forme spéciale, donnée aux bénédictions quand elles se suivent les unes les autres. Elles peuvent omettre la bénédiction finale⁵.

En tant que catégorie littéraire, « la bénédiction est une invention rabbinique, largement réalisée vers le III^e siècle de notre ère. En tant que souhait théologique, la bénédiction ouvre une fenêtre sur l'attitude devant Dieu caractéristique du judaïsme. La

¹ L. HOFFMAN, « Berakhah rabbinique et spiritualité juive », in *Concilium* 229 (1990), p. 33-47.

² L. HOFFMAN, « op. cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 34.

³ Mot grec qui signifie se souvenir. Dans les prières liturgiques ce mot désigne l'action de se rappeler les étapes de l'histoire du salut, les bienfaits de Dieu.

⁴ L'on s'adresse à Dieu à la deuxième et à la troisième personne à la fois parce qu'à l'origine le début de bénédictions (*barukh*) ne comprenait pas le terme *atta* (toi) et la continuation à la troisième personne était tout à fait naturelle, car elle était calquée sur le modèle biblique de *Barukh Adonay asher natan* (béni soit Dieu qui a donné). Quand on ajouta le terme *atta* les *berakhot* étaient déjà tellement connues qu'il a été impossible de passer de la troisième personne à la deuxième. Cf. M.-R. HAYOUN, *La liturgie juive*, Paris, 1994, p. 40-41. Selon TJ *Berakhot* 9, 12d, dès la première génération des Amoraïm il y eut une controverse sur l'introduction du terme *atta* dans les bénédictions. Rab et Samuel discutent pour savoir si seule la formule canonique pouvait être considérée comme valide. D'où la décision des Amoraïm selon lesquels toute bénédiction devait, pour être valide, contenir le Nom et mentionner la royauté de Dieu.

⁵ F. MANNS, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986, p. 49.

bénédiction est un fait littéraire, une formule pour exprimer les mots de la prière »¹. La prière quotidienne, tant synagogale que celle liée à la vie de la famille nommée « liturgie domestique »² est aussi construite autour des bénédictions. Lawrence Hoffman divise ces bénédictions en quatre catégories : 1) les bénédictions pour l'accomplissement des commandements dans des formules de type : « Béni es-tu qui nous as commandé ... » ; 2) des bénédictions pour ponctuer le temps : ce sont les bénédictions qui constituent la liturgie fixe de la synagogue et les prières dans la vie du foyer, marquant le programme quotidien des heures ainsi que le calendrier annuel des fêtes ; 3) des bénédictions qui accompagnent certains « actes volontaires » comme le fait de manger, de revêtir de nouveaux habits ou d'entrer dans un cimetière – des actes que l'on est appelé à faire plus souvent que d'autres, qui dépendent de la décision personnelle ; 4) des bénédictions qui accompagnent les différentes « occasions volontaires », des événements qui arrivent à l'imprévu comme par exemple, entendre de bonnes ou de mauvaises nouvelles, être en un lieu où se produit un miracle³.

La *berakhah* a son propre mode de spiritualité d'après Lawrence Hoffman, et lorsqu'on essaie de l'expliquer, on se heurte à la difficulté de traduction de l'hébreu. L'expression *Bareku'et 'adonai* qui représente l'appel type à la prière est traduite d'habitude par « Bénissez le Seigneur », or suivant l'auteur cela pose la question de savoir si le peuple peut vraiment « bénir » Dieu⁴. Cet appel à la prière signifie que le peuple est invité à accomplir les actes de parole liturgique, ceux qui remplissent la fonction du culte, c'est-à-dire remercier Dieu, louer Dieu, supplier Dieu. Mais comme l'acte de parole premier pour toutes les fonctions liturgiques est la bénédiction, celle-ci est devenue le support verbal préféré des rabbins pour l'action de grâces, de louange, de demande. Ainsi, selon Lawrence Hoffman, l'expression d'appel à la prière ne doit pas se traduire par « Bénissez Dieu » mais par « Dites à Dieu des bénédictions ». Il est important de retenir que la bénédiction ne fonctionne pas comme un acte humain qui donne une qualité bénie à Dieu, mais comme la reconnaissance de l'état de Dieu comme béni, ainsi qu'on peut l'observer dans l'introduction à formule fixe des bénédictions brèves.

La *berakhah* est aussi liée à la notion d'*anamnèse*, thème fondamental dans la littérature biblique, dans la liturgie juive et chrétienne (l'eucharistie est considérée comme

¹ L. HOFFMAN, « op. cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 34.

² K. HRUBY, « La notion de la *berakhah* dans la tradition et son caractère anamnétique », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 155-171 ; R. DREYFUS, « Liturgie domestique juive », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 111-119.

³ L. HOFFMAN, « op. cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 37-38.

⁴ L. HOFFMAN, « op. cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 38.

« mémorial » du sacrifice du « Christ »¹). Le vocabulaire utilisé pour traduire ou expliquer ce terme est souvent imprécis et mal défini. Dans les traductions bibliques, il est facile de prendre l'un pour l'autre des termes comme mémoire, mémorial, commémoration, souvenir, rappel. Le verbe grec ἀναμνησκω et son substantif correspondant ἀνάμνησις sont utilisés dans la Septante pour rendre la racine hébraïque *zkr* qui signifie « se souvenir », « faire mémoire », et ses dérivés : *zekher* (souvenir), *zikkaron* (mémorial), *azkarah* (rappel, évocation)². Ce qui caractérise la liturgie juive ce ne sont pas les sacrifices ou les fêtes, pratiques que l'on rencontre aussi chez les peuples avoisinants, mais le rôle de l'anamnèse, l'action de faire mémoire, de se souvenir des manifestations de Dieu, ce qui leur confère un caractère historique. Dans la liturgie de la *berakhah* on célèbre les hauts faits de Dieu qui ont marqué l'histoire du peuple élu, l'Alliance avec Israël, les interventions de Dieu dans l'histoire, que le peuple fête régulièrement (Pâque, Tentes, Pentecôte), les gardant ainsi en mémoire. Par exemple, selon Ex 12, 14, Dieu a lui-même institué l'événement de la sortie d'Égypte comme fête, en prescrivant l'anamnèse : « Ce jour-là vous servira de mémorial (*zikkaron*). Vous ferez ce pèlerinage pour fêter le Seigneur. D'âge en âge, loi immuable, vous le fêterez ». Notamment Dt 26, 5-9 se présente comme une simple énumération des événements fondateurs. G. von Rad écrit que « la foi d'Israël est entièrement fondée sur une théologie historique. Elle se sait basée sur des faits de l'histoire, façonnée et modelée par des événements dans lesquels elle déchiffre l'intervention de la main de Yahvé »³.

A. Le contexte narratif de la bénédiction dans la Bible

Dans le contexte biblique les textes qui décrivent la bénédiction établissent un rapport entre création et alliance, bénédiction et vie. Dt 30, 19 : « C'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance », montre que la bénédiction équivaut à la vie et la malédiction à la mort. Mais l'idée fondamentale sous-jacente est que l'homme est porteur d'une force de bénédiction qu'il

¹ L.-M. CHAUVET, « La dimension sacrificielle de l'Eucharistie », in *La Maison-Dieu*, 123 (1975), p. 60.

² C. PERROT, « L'anamnèse néo-testamentaire », in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1982, p. 21-37 ; M. MACINA, « Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique », in *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988), p. 3-25 ; P. BONNARD, *Anamnésis, recherches sur le Nouveau Testament*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980 ; X. LEON-DUFOUR, « La parole pour mémoire », in *Le partage du pain eucharistique*, Paris, 1982, p. 122-138.

³ G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1967, p. 98.

peut transmettre à ses descendants : c'est ainsi qu'Isaac bénit Jacob, et ce dernier bénit Joseph et ses deux fils¹. Le contenu de cette bénédiction est le bien-être, une longue vie et une nombreuse postérité, un état de plénitude exprimé en hébreu par *shalom*, qu'on retrouve en Nb 6, 22-27 : « ... voici en quels termes vous bénirez les fils d'Israël : Que le Seigneur te bénisse et te garde ! Que le Seigneur fasse rayonner sur toi son regard et t'accorde sa grâce ! Que le Seigneur porte sur toi son regard et te donne la paix ! Ils apposeront ainsi mon nom sur les fils d'Israël, et moi, je les bénirai ».

La bénédiction conçue de cette manière prend toujours la forme d'une demande adressée à Dieu, qui est l'auteur de toute bénédiction. Jacob en bénissant Joseph dit : « Grâce au Dieu de ton père, qu'il te secoure, et à El-Shaddaï qu'il te bénisse ! Bénédiction des cieux en haut » (Gn 49, 25). Celui dont émane toute bénédiction est toujours Dieu, « le béni » par excellence, le seul à pouvoir bénir au sens fort du terme. L'homme doit implorer cette bénédiction divine qui, dans la Bible n'a rien de commun avec une force magique dont l'homme serait doté. La bénédiction de Dieu repose sur l'ensemble de la création qui est son oeuvre et plus particulièrement sur l'homme (cf. Gn 1, 28 et Gn 2, 3). Le bénéficiaire de cette bénédiction divine est l'homme, en tant qu'élément agissant dans l'histoire² ; ainsi Adam avant la chute, Noé, les patriarches et Moïse apparaissent comme bénéficiant d'une bénédiction particulière de Dieu. La bénédiction qui repose sur les patriarches s'étend à l'ensemble de leur postérité et donc sur tout Israël. Le discours de Moïse en Dt 27, 9-26 a pour objectif de faire comprendre au peuple que toute son existence est soumise aux effets, soit de la bénédiction, soit de la malédiction. En fonction du libre arbitre, le choix entre les deux est en permanence offert aux hommes. Ceci est fondamental depuis l'alliance au Sinaï qui est don « gracieux » de la Torah au peuple élu qui s'engage à l'accepter comme unique principe de la vie dans tous ses aspects, publics et privés. L'alliance au Sinaï est la grâce suprême qu'accorde Dieu à son peuple et, dès lors, on ne peut concevoir de bénédiction qui ne soit en rapport direct avec cette grâce. Depuis l'alliance au Sinaï, il n'existe aucune bénédiction en Israël qui ne soit le sceau d'une fidélité totale à la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans la Torah. Le *Deutéronome*, tout particulièrement, explicite clairement

¹ K. HRUBY, « La notion de la "berakhah" dans la tradition et son caractère anamnétique », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 155-171 ; « La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive », in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 109-124 et R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris, 1997⁶.

² Cf. K. HRUBY, « op. cit. », in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 109-112.

ce rapport : fidélité à la Torah et bénédiction (ou malédiction en cas d'infidélité), tant par la parole que par le geste (cf. Dt 28, 1-68)¹.

On peut noter à cet égard que la bénédiction comme la malédiction jouent un rôle important dans toutes les religions primitives². La plupart des actes religieux et des cérémonies ont pour but de s'attirer la bénédiction des puissances supérieures et de les apaiser afin d'échapper à leur colère et, donc, à leur malédiction. Ce qui d'une manière générale est sous-jacent à la notion de bénédiction, relève du patrimoine religieux le plus ancien de l'humanité, à savoir la croyance selon laquelle il existe des puissances dont émanent la force, le bien et la vie, au même titre qu'il en existe d'autres qui engendrent le mal. La transposition de ces deux qualités au monde des humains s'opère d'abord par la *parole* – qui, selon les circonstances, peut être soit bénédiction soit malédiction – puis par des actes et des gestes rituels³.

Il faut noter qu'à côté de la bénédiction, dans la Bible on trouve plusieurs termes qui sont employés pour la prière⁴ : invoquer (*qara*) le nom de Dieu (Gn 4, 26) ; crier (*tša'aq*) vers Dieu puisqu'il redresse les torts (Jg 3, 9) ; chercher (*darash*) Dieu (Am 5, 4) ; chercher la face du Seigneur (*biqqesh penei Yahvé*) (Os 5, 15) ; demander (*shaal*) (Ps 105, 40) ; rencontrer (*pag'a*) Dieu et élever (*nass'a*) une prière suppliante (Jr 7, 16) ; rechercher (*hithannen*) la faveur de Dieu (Dt 3, 23) ; déverser (*shafakh lev*) le coeur (Ps 62, 9) ; présenter (*siah*) une plainte (Ps 142, 3). Il résulte de cette terminologie que dans la Bible la prière est demande, supplication, action de grâces, louange, intercession ou adoration. Les différents genres de prières apparaissent principalement comme prières individuelles faites par tel ou tel personnage dans un but déterminé et dans des circonstances liturgiques précises⁵.

¹ I. NOWELL, « Le contexte narratif de la bénédiction dans l'Ancien Testament », in *Concilium*, 198 (1985), p. 15-26.

² K. HRUBY, « La notion de la *berakhah* dans la tradition et son caractère anamnétique », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 154-170 ; E.J. BICKERMAN, « Bénédiction et prière », in *Revue Biblique* 69 (1962), p. 524-532.

³ R. FABRIS, « Bénédiction, malédiction et exorcisme dans la tradition biblique », in *Concilium*, 198 (1985), p. 27-38.

⁴ Cf. K. HRUBY, « Le sens et l'esprit de la liturgie juive », in *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1981, p. 97-112.

⁵ Dans ses différentes formes, la prière apparaît comme le lien spirituel essentiel entre l'homme et Dieu. Is 55, 6 conseille : « Recherchez le Seigneur puisqu'il se laisse trouver, appelez-le, puisqu'il est proche ». Pareillement, le Psalmiste propose : « Cherchez le Seigneur et sa force, recherchez toujours sa face » (Ps 105, 4) ; « Le Seigneur est proche de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'invoquent vraiment » (Ps 145, 18) ; « Dans ma détresse, j'ai appelé le Seigneur et j'ai crié vers mon Dieu. De son temple il a entendu ma voix ; le cri jeté vers lui est parvenu à ses oreilles » (Ps 18, 7). Alors que dans le paganisme la prière et le culte apparaissent plutôt comme un acte de magie par lequel l'homme oblige la divinité à lui donner satisfaction, la prière et le culte dans la Bible obéissent à des impératifs essentiellement moraux et spirituels. Comme l'on peut voir dans Gn 4, 7, l'homme porte en lui-même la réponse réservée par Dieu à la prière : « Si tu agis bien ne le relèveras-tu pas ? Si tu n'agis pas bien, le péché, tapis à ta porte te désire. Mais toi, domine-le ».

La nature de la bénédiction est établie par le schéma des bénédictions de création et d'alliance. Le besoin de s'assurer la bénédiction promise par Dieu au peuple a revêtu des formes cultuelles liées spécifiquement au Temple. Le culte est, par excellence, le lieu de la recherche et de la proclamation de la bénédiction, et a une fonction très importante dans l'évolution des idées sur la bénédiction (cf. Am 5, 4 ; 1 S 1, 17). Ainsi la force de la bénédiction a-t-elle besoin d'être « rechargée » continuellement par des actes cultuels déterminés, la tâche et la fonction de l'homme étant de proclamer la bénédiction au nom et par « mandat de Dieu », et de demander à Dieu dans la prière de l'accorder afin d'être en communion plus étroite avec lui¹. C'est pourquoi des hommes particulièrement désignés par « mandat divin », ont dû proclamer la bénédiction de Dieu d'une part, et, d'autre part, implorer par « mandat humain », cette même bénédiction dans le cadre de la prière liturgique. On trouve dans la Bible de nombreux exemples de bénédictions de ce genre comme en Gn 14, 19 (la bénédiction prononcée par Melchisédech sur Abraham), Dt 33, 1 (la bénédiction d'adieu de Moïse en faveur des douze tribus), Jos 14, 13 ; 22, 6-7, 1 S 2, 20. C'est peu à peu que, dans la Bible la proclamation solennelle de la bénédiction dans le cadre du culte apparaît comme l'une des prérogatives importantes du roi. Ainsi, David, à l'occasion du transfert de l'Arche à Jérusalem bénit le peuple « au nom du Seigneur Sabaoth » (cf. 2 S 6, 8) après avoir offert les sacrifices, et Salomon bénit la foule lors de la cérémonie de dédicace du Temple (cf. 1 R 8, 14. 55).

Le droit du roi de bénir le peuple, deviendra petit à petit une prérogative exclusivement sacerdotale, bien que certains passages bibliques (comme Dt 10, 8 et 21, 5 ; 1 Ch 23, 13) la mentionnent comme revenant de droit aux lévites. Le prototype de la bénédiction cultuelle sera ce qu'on appelle la bénédiction d'Aaron telle qu'elle a été instituée par Moïse en Nb 6, 22-27 : « Le Seigneur dit à Moïse : “Parle à Aaron et à ses fils et dis-leur : voici en quels termes vous bénirez les fils d'Israël : Que le Seigneur te bénisse et te garde ! Que le Seigneur fasse rayonner sur toi son regard et t'accorde sa grâce ! Que le Seigneur porte sur toi son regard et te donne la paix ! Ils apposeront ainsi mon nom sur les fils d'Israël, et moi, je les bénirai” ». Cette formule, très vite stéréotypée, deviendra comme le prototype de toute bénédiction cultuelle, de préférence à la bénédiction qu'Aaron a prononcée lors de l'entrée en fonction des prêtres en Lv 9, 22².

¹ K. HRUBY, « op. cit », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 154-170 ; cf. aussi R. de VAUX, *op. cit.*, t. II, Paris, 1997⁶, p. 349-352.

² Cf. R. De VAUX, *op.cit.*, t. II, Paris, 1997⁶, p. 253-277.

La prière de bénédiction dans le cadre cultuel est investie d'un sens historique : elle est la réponse et l'accord de l'alliance conclue entre Dieu et Israël en tant que peuple. Dans le cadre rituel du Temple l'invocation de la bénédiction de Dieu sur le peuple, par les prêtres, deviendra l'expression de louange, d'action de grâces et de glorification du Seigneur. L'évolution sémantique du terme « bénédiction » va dans le même sens : le verbe hébreu *berak* (bénir), qui a donné le substantif *berakhah* (bénédiction), devient synonyme des autres termes bibliques exprimant la louange et la glorification de Dieu, si bien que *berakhah* est devenu le terme liturgique par excellence qui désigne la prière¹.

A propos des termes qui expriment l'action de grâces dans la Bible, Jean Laporte souligne que

« l'hébreu n'a pas de terme propre pour l'exprimer et qu'*eucharistein* ne nous est d'aucun secours car il ne figure pas dans la Bible canonique, nous devons nous tourner vers les termes et les rites qui servaient à cette fin dans l'Ancien Testament. Les termes sont *hll*, louer Dieu, au piel (*hillel*) avec le substantif *tehillah*, la louange, ensuite *brk*, bénir, au participe passé qal (*baruk*) et au piel (*barek*) avec le substantif *berakhah*, la bénédiction, puis, *kbd*, glorifier², au piel et au hithpaël avec le substantif *kabod*, la gloire, enfin, *ydh* au hiphil (*hodah*) louer, et au hithpaël, avec le substantif *tôdah*, la louange, le sacrifice de louange. Les actes culturels sont les hymnes, les bénédiction, la louange et les sacrifices avec *tôdah*, auxquels les termes précédents se réfèrent »³.

En effet l'hébreu n'a pas de terme propre pour exprimer l'action de rendre grâce et utilise dans ce but le terme *berakhah* (bénédiction). J.-P. Audet, J. Guillet, K. Hruby, E.J. Bickermann⁴, ont bien montré que la bénédiction était dans le judaïsme le moyen le plus ordinaire pour exprimer la gratitude envers Dieu et envers les hommes. C'est à partir de la pratique liturgique de la louange de Dieu que le verbe *berak* et le terme correspondant dans le grec de la Septante, *εὐλογέω*, prendra le sens spécifique qui sera retenu plus particulièrement par la tradition rabbinique : ce n'est plus seulement Dieu ou, en son nom, le prêtre qui bénit le peuple, mais ce sont aussi les hommes qui, à leur tour bénissent Dieu. C'est sur ce fond biblique que la *berakhah* deviendra, dans la tradition rabbinique, la formule de base par excellence de toute prière. Selon Carmine Di Sante, le mot *berakhah* est un terme dans lequel

¹ K. HRUBY, « op.cit. », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 23-51 ; E. J. BICKERMAN, « op. cit. », in *Revue biblique* 69 (1962), p. 524-532.

² Terme qui sera traduit dans la Septante par *δόξα*, cf. Jos 7, 19 ; Is 24, 15 ; Jr 13, 16 ; 1 Ch 16, 28 ; Ps 3, 4 ; 19, 2 ; 29, 1 ; 62, 8 ; 96, 7-8 ; 145, 2.

³ J. LAPORTE, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1972, p. 34.

⁴ J.-P. AUDET, « op. cit. », in *Revue biblique* 65 (1958), 371-399 ; J. GUILLET, « Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament », in *Recherches de science religieuse* 57 (1969), p. 163-385 ; K. HRUBY, « La notion de la *berakhah* dans la tradition et son caractère anamnétique », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 154-170 ; E. BICKERMAN, « op. cit. », in *Revue biblique* 69 (1962), p. 524-532.

se condensent la richesse et l'originalité juive, un mot qui peut résumer l'anthropologie juive, sa façon de situer l'homme en face de Dieu et en face du monde¹.

B. La prière de louange et d'action de grâces dans la liturgie sacrificielle

L'eucharistie chrétienne est supposée avoir son origine dans la dernière cène de Jésus qui est dépendante du cadre rituel des repas religieux juifs. Avant de mettre en rapport la liturgie des repas religieux juifs à l'époque de Jésus avec les récits de la dernière cène, on doit examiner l'origine de ces repas. Or l'analyse de l'origine du repas rituel juif renvoie dans le champ des sacrifices, il faut donc avant tout tenter de comprendre leur dimension sacrificielle. Dans la Bible jusqu'au *Deutéronome* tout abattage d'animaux avait un caractère rituel et appartenait au domaine du sacrifice. A partir du Dt 12, 20-25 est apparue la distinction entre l'abattage pour le sacrifice qui a lieu sur l'autel et l'abattage en vue de la nourriture. Le *Deutéronome* présente le sacrifice type comme un « sacrifice de communion » qui consiste dans la mise à mort et la découpe de la victime animale en plusieurs morceaux, dont une partie sera brûlée sur l'autel, une autre donnée aux prêtres et une autre enfin, donnée aux offrants pour qu'ils la mangent dans le cadre d'un repas familial, mais pas avant d'avoir rendu grâce à Dieu². On observe déjà cette coutume à l'époque de Samuel : le peuple ne se mettait pas à table après un sacrifice sans que l'on ait dit une bénédiction (1 S 9, 13 : « (...) c'est lui qui doit bénir le sacrifice, après quoi les invités pourront manger »).

Avec la centralisation du lieu du culte sacrificiel commence une nouvelle période de l'histoire du sacrifice dans le judaïsme, à savoir l'apparition de l'abattage non rituel des animaux, comme en témoigne Dt 12, 13-15 : « Garde-toi d'offrir tes holocaustes en tous les

¹ C. DI SANTE, *La prière d'Israël. Aux sources de la prière chrétienne*, Paris, 1986, p. 41-55. Un exemple de ce que signifie la *berakhah* et sa fonction centrale dans la tradition liturgique juive est aussi la parabole de l'alphabet. Parmi toutes les lettres de l'alphabet (métaphore de tout l'univers de valeurs) le monde a été créé par *bét* parce que c'est l'initiale de la *berakhah* : « (...) Après que toutes les revendications de ces lettres eurent été écartées, le *bét* se présenta devant le Saint, béni soit-Il, pour plaider sa cause devant Lui : "Seigneur de l'univers ! Que ce soit Ta volonté de créer le monde par moi, car tous les habitants du monde te louent quotidiennement par moi, comme il est dit : Béni soit le Seigneur pour toujours. Amen, amen." Le Saint, béni soit-Il, accéda aussitôt à la demande de *bét*. Il dit : "Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur". Et il créa le monde par le *bét*, comme il est dit : "*Bereshit* - au commencement -, Dieu créa les cieux et la terre" ». Extrait de L. GINZBERG, *Les légendes des Juifs*, t. 1, Paris, 1997, p. 10.

² E. MAZZA, *L'action eucharistique, origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 22-29.

lieux sacrés que tu verras, c'est seulement au lieu choisi par Yahvé dans l'une de tes tribus que tu pourras offrir tes holocaustes et mettre en pratique tout ce que je t'ai ordonné. Tu pourras pourtant, chaque fois que tu le désireras, immoler et manger, en chacune de tes villes, de la chair pour autant que t'en aura donné la bénédiction de Yahvé ton Dieu ». Donc avant le *Deutéronome* tout abattage d'animaux, même dans un but purement alimentaire, était un acte sacré, régi par des normes rituelles. Le rite de l'immolation était la seule façon d'avoir de la viande pour les repas. Dans les sociétés nomades de cette époque, on ne pouvait tuer un animal et le manger sans un acte rituel¹. D'un autre côté, rendre profane l'abattage des animaux ne signifie pas la perte de la religiosité propre au domaine de la nourriture, si important au point de vue anthropologique. Manger est l'acte le plus ordinaire mais le plus primaire de l'être humain, puisque non seulement cet acte satisfait ses besoins fondamentaux pour le maintien de sa vie mais il conditionne d'une manière indispensable toute activité mentale ultérieure. Ainsi, l'aspect religieux n'est pas annulé mais seulement transféré. Le rite de l'abattage des animaux étant devenu profane, c'est le repas qui est rendu religieux.

1. L'éthique rituelle et la représentation sacrificielle de la mort de Jésus

L'élaboration de la notion de sacrifice est complexe et se heurte à l'extrême variété des formes sacrificielles dans les religions antiques. Etant la donnée la plus universelle et la plus fondamentale de toutes les religions, le sacrifice exprime l'échange que l'homme entretient avec les dieux, dont les finalités sont diverses : adoration, action de grâces, demande de pardon, réconciliation. Il ne s'agit pas pour la présente étude de faire un exposé exhaustif sur la notion de sacrifice mais de noter les principales caractéristiques de la tradition biblique qui aident à comprendre la spécificité du sacrifice dans la liturgie juive et surtout de comprendre comment un rite, en l'occurrence le rite de l'eucharistie, s'inscrit dans une tradition et comment il peut devenir « véhicule de symbolisation et instrument d'une stratégie sociale »².

Selon Henri Cazelles dans la tradition biblique le terme sacrifice évoquait avant tout le sacrifice-expiation, sens d'après lequel certains textes de la littérature canonique chrétienne, comme Rm 3, 25 ; 4, 25 ; 8, 3-4 ; Tt 2, 14 ; Lc 1, 68 ; 2, 38 ; 24, 21 ; Ac 7, 35 ; Mt 20, 28 ;

¹ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 25 ; R. de VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 28-47.

² M. HOUSEMAN, C. SEVERI, *Naven ou le donneur à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, 1994, p. 183.

Mc 10, 45 ; He 9, 12, représentent la mort de Jésus comme un sacrifice holocauste. L'auteur souligne que « le sacrifice du Christ était plutôt considéré comme un holocauste et il en résultait une théologie du sacrifice et de la rédemption très juridique et très sanglante »¹ comme en He 9, 22 : « ... selon la Loi presque tout est purifié par le sang, et sans effusion du sang il n'y a point de rémission », ce qui pose la question de savoir comment voir dans l'eucharistie le sacrifice de Jésus².

Pour essayer de comprendre la représentation sacrificielle de la mort de Jésus et implicitement la dimension sacrificielle du rite de l'eucharistie, il faut la situer dans le contexte de la crise rituelle du I^{er} siècle. Du côté de la tradition juive, jusqu'en 70, le Temple avec ses sacrifices sanglants demeure le lieu rituel par excellence. Mais dès l'époque de Jésus on peut observer des phénomènes de mutations religieuses, comme le mouvement des esséniens qui ont contesté la liturgie du Temple et ses sacrifices au profit de la prière d'une communauté qui se présentait comme un nouveau Temple³ ; comme les pharisiens qui, sans refuser le Temple, portent leur regard sur la Loi et son interprétation dans les synagogues. Dans la lecture des Prophètes pendant le sabbat, on pouvait entendre de virulentes critiques contre le culte du Temple considéré comme trop formel. Par conséquent le Temple et ses rites étaient en voie d'être en quelque sorte « remplacés » par les réactions des divers groupes religieux en formation qui, à leur tour, par des déplacements du regard religieux, plus spirituels, reproduiront de nouvelles coutumes rituelles, plus exigeantes encore.

¹ Cf. H. CAZELLES, « Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 7.

² Cf. Rm 3, 25 : « C'est lui que Dieu a destiné à servir d'expiation par son sang, par le moyen de la foi, pour montrer ce qu'était la justice, du fait qu'il avait laissé impunis les péchés d'autrefois » ; 4, 25 : « livré pour nos fautes » ; 8, 3-4 : « Ce qui était impossible à la loi, car la chair la vouait à l'impuissance, Dieu l'a fait : à cause du péché, en envoyant son propre Fils dans la condition de notre chair de péché, il a condamné le péché dans la chair afin que la justice exigée par la loi soit accomplie en nous » ; Tt 2, 14 : « Il s'est donné lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de purifier un peuple qui lui appartienne » ; Lc 1, 68 : « Béni soit, le Dieu d'Israël, parce qu'il a visité son peuple, accompli sa libération » ; 2, 38 : « ... elle [la prophétesse Anne] se mit à célébrer Dieu et à parler de l'enfant à tous ceux qui attendaient la libération de Jérusalem » ; 24, 21 : « ... et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël » ; Mt 20, 28 : « C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » ; Mc 10, 45 : « Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » ; He 9, 12 : « ... et par le sang, non pas de boucs et de veaux, mais par son propre sang, qu'il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire et qu'il a obtenu une libération définitive ». Voir H. CAZELLES, « op.cit. », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 7-28 ; C. PERROT, « Le repas du Seigneur », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 29-46. N. CERNOKRAK, « L'homme et le sacrifice cultuel de la Nouvelle Alliance », in *Liturgie et anthropologie*, Conférences Saint-Serge, 36^{ème} semaine d'études liturgiques, Rome, 1990, p. 35 souligne que « la prédication de l'Eglise apostolique a vu unanimement dans la mort de Jésus Christ un caractère sacrificiel, au sens le plus large de ce terme, car par son sacrifice de la Croix il apporte le salut à l'humanité tout entière ».

³ C. PERROT, « Paroles et gestes rituels dans le Nouveau Testament », in *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, 1995, p. 89.

Le monde gréco-romain au I^{er} siècle s'inscrit aussi dans un contexte antiritualiste où l'on assistait à d'étonnantes mutations religieuses : il suffit d'évoquer l'envahissement des divinités orientales dans le monde romain jusqu'au sein du *pomerium*, l'enceinte sacrée de Rome où, au temps de Tibère, on devait lutter contre de nouveaux cultes d'Isis, Dionysos, Atargatis et autres¹. Alors que la religion civique ordonnée autour de la cité paraissait stérile ou ritualisée à l'extrême, ces cultes en vogue provoquent le rassemblement de multiples petits groupes religieux, appelés *thiasos* ou *collegia*², qui ne s'identifient plus à la religion de la triade capitoline³. Ces rassemblements aidaient le croyant à s'identifier d'avantage dans un petit groupe religieux qui lui permettait de participer aux banquets communautaires culturels, où le dieu semble tout proche et le salut peut être atteint par une initiation rituelle. Sous l'Empire romain, plus le monde s'unifiait, plus fleurissaient des groupuscules religieux en quête d'autres rites, où l'individu pouvait se retrouver socialement⁴.

On sait que si la tradition biblique accorde une place importante aux sacrifices rituels, elle est également marquée par une tendance à « éthiciser » ceux-ci, notamment dans les courants prophétiques où l'on ne cesse de fustiger le formalisme d'un culte avec lequel le cœur et la vie sont en contradiction⁵. On connaît les invectives à ce sujet d'Amos 5, Osée 6, Isaïe 1, Jérémie 7, Michée 6, etc. On peut rappeler aussi quelques-unes de celles qui sont devenues les plus connues en raison de leur reprise par Jésus :

- Is 29, 13 : « Le Seigneur dit : Ce peuple ne s'approche de moi qu'en paroles, ses lèvres seules me rendent gloire, mais son cœur est loin de moi » ; Mt 15, 8 : « Ce peuple m'honore des lèvres mais son cœur est loin de moi ».

- Os 6, 6 : « C'est l'amour qui me plaît non les sacrifices » ; Mt 8, 13 et 12, 7 : « C'est la miséricorde que je veux, non le sacrifice ».

- En Is 56, 7 le Temple de Jérusalem qui doit être « maison de prière » est devenu une « caverne de bandits » en Jérémie 7, 11 et Mt 21, 13.

Selon les textes des évangiles Jésus se situe lui-même dans le sillage de ce courant prophétique de distanciation critique à l'égard du culte. Au I^{er} siècle, le judaïsme, alexandrin

¹ Cf. C. PERROT, « op. cit. », in *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, 1995, p. 88-91 ; J. BAYET, *La religion romaine*, Paris, 1999⁴ ; J. SCHEID, *La religion des romains*, Paris, 1998.

² A ce sujet voir G. NICOLE, « Thiasos », in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 5, Paris, 1912, p. 257-267 ; E. SAGLIO, « Coena », in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 1, Paris, 1887, p. 1269-1282 ; G. HUMBERT, « Collegium », in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 1, Paris, 1887, p. 1292-1297 ; F. DUMORTIER, *La patrie des premiers chrétiens*, Paris, 1988.

³ La triade capitoline : Jupiter, Junon, Minerve. Cf. R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, Paris, 1998.

⁴ Voir N. BELAYCHE, S.C. MIMOUNI (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essai de définition*, Turnhout, 2003, notamment p. 9-20.

⁵ L.-M. CHAUVET, « La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole », in *La Maison-Dieu*, 133 (1978), p. 59-62.

notamment, ainsi que le présente Philon, mais aussi les autres mouvements de pensée qui le composent dans la diaspora hellénistique ont été en outre influencés par les philosophes grecs dont la pensée avait irradié, avec plus ou moins de force, dans l'ensemble du bassin méditerranéen. On peut en tout cas aisément repérer chez les philosophes grecs des courants de réaction contre les représentations trop matérielles et trop intéressées que la religion « populaire » se faisait de l'efficacité des sacrifices. Selon Platon, écrit Valentin Nikiprowetzky, « la croyance à une efficacité inconditionnelle de sacrifices revient à peu près à une manifestation d'athéisme »¹, comme par exemple dans *Lois* X, 885b : « Jamais homme que les lois ont persuadé de l'existence des dieux n'a de plein gré commis un acte impie ou proféré une parole criminelle ; il n'a pu le faire qu'induit par l'une des trois convictions suivantes : soit, comme je l'ai dit, que les dieux n'existaient pas, soit, en second lieu, qu'ils existent, mais n'ont aucun souci des humains soit enfin qu'ils sont faciles à fléchir et se laissent retourner par des prières et des sacrifices »².

Multiples sont les témoignages en ce sens depuis Isocrate, au IV^e siècle avant notre ère jusqu'au stoïcien Sénèque au premier siècle de notre ère³. On peut donner en exemple deux textes, d'Isocrate et de Sénèque :

Isocrate, *A Nicoclès* 20 : « Acquitte tes devoirs envers les dieux comme tes ancêtres te l'ont enseigné, mais sois convaincu que le plus beau sacrifice, le plus noble geste, sera de te montrer l'homme le meilleur et le plus juste »⁴.

Sénèque, *De beneficiis* I, 6, 3 : « L'essence du bienfait n'est pas ce qui se donne ou passe d'une main à l'autre : de même ce n'est pas non plus dans les grandes victimes, fussent-elles très grasses, avec des cornes étincelantes d'or, que réside l'honneur que l'on rend à dieu, mais dans la droiture et la piété des sentiments chez leurs adorateurs. Un peu de farine et de bouillie suffisent aux justes pour faire leurs dévotions ; les méchants, par contre, n'échappent pas à l'impiété pour autant qu'ils fassent couler des flots de sang sur les autels »⁵.

Philon d'Alexandrie, fervent défenseur des sacrifices offerts au Temple de Jérusalem, ne voyait en eux un geste agréable à Dieu que s'ils étaient l'expression de l'offrande par le fidèle de ses dispositions intérieures : « Il faut donc que celui qui se dispose à sacrifier examine, non pas si sa victime est sans défaut mais si son esprit à lui est intact et parfait. Il

¹ V. NIKIPROWETZKY, « La spiritualisation des sacrifices et le culte sacrificiel au Temple de Jérusalem chez Philon d'Alexandrie », in *Semitica*, 17 (1967), p. 98.

² PLATON, *Les Lois*, 1, Livres VII-X, Paris, 1976, p. 142 (texte établi et traduit par A. DIES).

³ R.K. YERKES, *Sacrifice in Greek and Roman Religion and in Early Judaism*, London, 1953.

⁴ ISOCRATE, *Discours*, t. 2, Paris, 1967, p. 103 (texte trad. et établi par G. MATHIEU et E. BREMOND).

⁵ SENEQUE, *Des bienfaits*, t. 1, Paris, 1926, (texte établi et traduit par F. PRECHAC), p. 13.

doit considérer aussi avec soin les motifs qui l'engagent à offrir un sacrifice »¹. D'après Valentin Nikiprowetzky, « on considère que Philon d'Alexandrie, représentant d'un judaïsme qui s'est ouvert et approfondi au contact de l'humanisme hellénistique, constitue un maillon intermédiaire entre le judaïsme et le christianisme. (...) La doctrine de Philon concernant la valeur des sacrifices est influencée à la fois par la polémique antiritualiste qui se lit dans la Bible même et par la critique à laquelle la philosophie grecque avait soumis la piété et les cultes populaires du paganisme »².

Sous la double influence des traditions juives et gréco-romaines, le christianisme a définitivement supprimé les sacrifices d'animaux pour mettre en relief un autre type de sacrifice, « le sacrifice du Christ » sceau de la « nouvelle Alliance ». Mais comment cette substitution s'est-elle opérée ? Dans la pratique du rite de l'eucharistie le pain et le vin, considérés comme offrande à Dieu « du Corps et du sang du Christ », il y a bien une dimension sacrificielle. Les récits du dernier repas de Jésus se présentent comme des récits de ce qu'il a fait à la veille de sa mort alors que ce qu'ils racontent est plutôt la manière dont les communautés dont ils sont issus se souvenaient de ce repas et l'ont interprété théologiquement. « Le langage des signes rituels nouveaux du christianisme primitif, écrit Gerd Theissen, est né d'actions symboliques prophétiques » par lesquels Jésus a exprimé « son message eschatologique en opposition latente contre les rites traditionnels. Ce n'est que parce qu'elles furent référées à la destinée de Jésus et plus particulièrement à sa mort interprétée en termes de sacrifice, que ces actions symboliques devinrent des sacrements du christianisme primitif »³. Il s'agit donc d'une reconstruction par la tradition, par une transmission interprétative de la vie et des gestes de Jésus mais il est difficile de montrer comment son dernier repas a été lié à l'annonce de sa mort sacrificielle qui devait « sceller la nouvelle Alliance ».

La référence à la mort sacrificielle de Jésus suscite, selon Gerd Theissen, des souvenirs relatifs à un rite archaïque qui concerne le sacrifice humain :

« L'identification du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ touche à l'un des tabous les plus profondément enracinés dans le judaïsme : l'interdiction de la consommation du sang. Le sang était considéré comme le siège de la vie (Gn 9, 4). En égorgeant les animaux les juifs évitaient toute consommation de sang et respectaient ainsi la vie dans les animaux qu'ils abattaient. L'invitation à boire du sang - même s'il s'agit d'une façon "symbolique" de

¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus* I, 283, Paris, 1975, p. 179-181 (introd., trad. et notes par S. DANIEL).

² V. NIKIPROWETZKY, « op. cit. », in *Semitica*, 17 (1967), p. 97.

³ G. THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, Paris, 2002, p. 205 (trad. par J. HOFFMANN d'après l'original *Die Religion der ersten Christen eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, 2000).

boire du sang – devait représenter une abomination pour tout juif. Parfois cette violation du tabou du sang a servi d'argument pour contester que les paroles d'institution aient été prononcées par le Jésus historique. Mais on ne fait alors que déplacer le problème : les paroles d'institution en effet circulent déjà dans le judéo-christianisme. Matthieu les reprend bien qu'il soit marqué par le judéo-christianisme. Abstraction faite de cela, le fait scandaleux demeure que, en tant que cannibalisme symbolique, la consommation du corps et du sang du Christ touche à un tabou aux yeux de tout homme, qu'il soit juif ou non juif. Et pourtant le repas du Seigneur s'est imposé précisément avec ces interprétations qui lui donne une signification "antimorale" »¹.

En effet, le « sacrifice » de Jésus, « mythe fondateur du christianisme » selon l'expression de Hyam Maccoby marque un renouveau dans l'idée du sacrifice humain². Cette représentation du sacrifice de Jésus considéré comme le Christ se trouve d'abord dans les écrits de Paul qui n'a jamais connu Jésus personnellement, mais qui donne cet avertissement aux Corinthiens : « C'est pourquoi celui qui mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement se rendra coupable envers le corps et le sang du Seigneur (1 Co 11, 27) ». Pourtant, Jésus lui-même ne s'est jamais considéré comme une figure sacrificielle. On est même frappé par le fait que Jésus ne pratique pas le sacrifice religieux. Du moins il n'y a pas des témoignages en ce sens. En tant que juif il a fréquenté le Temple mais nulle part il n'est dit qu'il a participé à des repas sacrificiels³. Le fait que l'interprétation de sa mort soit greffée sur un incident historique, qui n'avait en réalité aucun aspect sacrificiel, a son importance dans le développement théologique et doctrinal du christianisme et dans ses conséquences historiques.

En outre, le langage métaphorique utilisé dans la littérature canonique chrétienne pour décrire le « sacrifice de Jésus » peut être considéré comme l'écho de la description du sacrifice d'Isaac dans la tradition juive : Jésus est décrit comme le fils « bien-aimé » de Dieu en Jn 3, 16 : « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle ». C'est le même mot grec ἀγαπητός que l'on trouve dans la LXX Gn 22, 2 en rapport avec Isaac. De même qu'Abraham était prêt à sacrifier son fils « bien-aimé », Dieu « le Père » était prêt à sacrifier « son fils unique » Jésus⁴. Si dans le sacrifice d'Isaac on comptait trois *dramatis personae*,

¹ G. THEISSEN, *op. cit.*, Paris, 2002, p. 215- 216.

² H. MACCUBY, *L'exécuteur sacré*, Paris, 1999, (trad. par E. ROOKE d'après *The Sacred Executioner. Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, Londres, 1982).

³ A. VERGOTE, « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie », in *Explorations de l'espace théologique*, Louvain, 1990, p. 427-460.

⁴ Jn 3, 16 : οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον ; LXX Gn 22, 2 : καὶ εἶπεν λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας τὸν Ισαακ καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὁλοκάρπωσιν ἐφ' ἑν τῶν ὀρέων ὧν ἔν σοι εἶπω.

Abraham, Isaac et Dieu qui demandait le sacrifice, dans le « sacrifice » de Jésus, Dieu joue deux rôles à la fois : il est le père triste et sacrificateur et il est aussi le Dieu-Père qui exige le sacrifice pour apaiser sa colère devant ce qu'on appelle en théologie chrétienne « le péché originel » de l'humanité. Ce rôle à deux visages du dieu-père est la différence majeure entre le sacrifice fondateur dans le judaïsme et la détermination de déplacer la responsabilité du sacrifice dans le christianisme. Dans le récit du sacrifice d'Isaac il y a déplacement du sacrifice humain au sacrifice animal¹ : la volonté du père d'accomplir le sacrifice de son fils est récompensée par la miséricorde de Dieu qui renonce au sacrifice demandé et permet la substitution d'un animal. Dans la représentation de la mort sacrificielle de Jésus, en revanche, Jésus doit mourir coûte que coûte, il ne peut être épargné comme Isaac, car il ne peut y avoir aucun substitut à sa mort rédemptrice². Pour le croyant chrétien l'idée que la mort de Jésus fonctionne comme un sacrifice humain est négligée ou si elle est évoquée elle est écartée car trop barbare pour être pertinente. Roger Beraudy donne cette explication :

« Le discours théologique du Dieu justicier sacrifiant son Fils à notre place a un caractère difficilement soutenable, voire franchement insupportable. Mais la notion de sacrifice expiatoire substitutif s'impose d'autant moins pour expliquer que la mort du Christ a valeur de sacrifice rédempteur qu'elle altère le donné de la foi. Une autre compréhension de celle-ci est possible, qui articule autour d'autres concepts le sens de la mort de Jésus. Selon cette lecture le sacrifice du Christ, bien loin d'authentifier le fantasme divin dont l'ambivalence inconsciente peuple le ciel, l'exorcise au contraire. Il est l'acte par lequel Jésus a tracé une croix sur cette image archaïque, parce qu'il a pu dire sans angoisse, mais en confiance : "Père" »³.

L'étude de Roger Béraudy est ouvertement théologique et a un but pastoral re-interprétatif de la dimension sacrificielle de la liturgie eucharistique, ainsi qu'il le spécifie dans son introduction.

La définition d'une mort humaine comme sacrifice dans le cadre liturgique dépend de l'usage qui en est fait religieusement. Comme l'écrit P. Smith, « les procédures rituelles sont plus paradoxales que significatives, car le rite se propose d'accomplir une tâche et de produire un effet en jouant de certaines pratiques pour capturer la pensée, menée ainsi à "y croire", plutôt qu'à en analyser le sens »⁴. Le christianisme comme mouvement religieux s'est développé à travers la croyance qui s'articule bien autour de ce qui est présenté dans la

¹ R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, notamment le chap. II consacré aux « Sacrifices humains en Israël », p. 58-64.

² H. MACCOBY, *op. cit.*, Londres 1982, Paris, 1999, p. 96-97 et p.125-154.

³ R. BERAUDY, *Sacrifice et eucharistie*, Paris, 1997, p. 69-70.

⁴ P. BONTE, M. IZARD, « Rite », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 1992, p. 630.

littérature chrétienne ancienne comme le « sacrifice de Jésus ». Il est cependant difficile de comprendre comment il est lié au judaïsme lui-même et au système sacrificiel du Temple car chez certains auteurs il y a bien un désir de le relier au système sacrificiel juif. Par exemple, dans 1 Co 5, 7 Paul assimile Jésus à l'agneau pascal : « Car Christ notre pâque a été immolé » ; l'Épître aux Hébreux 7, 26-27, en particulier, perçoit la mort de Jésus comme le point culminant du système sacrificiel juif :

« Et tel est bien le grand prêtre qui nous convenait, saint, innocent, immaculé, séparé des pécheurs, élevé au-dessus des cieux. Il n'a pas besoin comme les autres grands prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices, d'abord pour ses propres péchés puis pour ceux du peuple. Cela il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même ».

D'après l'auteur de ce texte Jésus conjugue le rôle du sacrificateur (grand prêtre) et du sacrifice : la fonction réparatrice, imparfaitement remplie par les sacrifices au Temple, puisqu'ils devaient être renouvelés quotidiennement, était donc remplie parfaitement et pour toujours par le sacrifice de Jésus. Toutefois, l'idée d'une figure divine qui meurt et qui par là « sauve », était des plus communes dans le monde antique¹, ce qui conduirait à mettre ce « sacrifice » de Jésus en rapport avec les autres cultes qui partageaient cette conception, bien que nombreux soient les auteurs qui n'ont cessé de s'opposer à une telle comparaison, et cela dès l'Antiquité, en commençant par Justin². Dans son *Apologie* 66, 3-4, il écrit :

« En effet, les apôtres, dans leurs Mémoires que l'on appelle Evangiles rapportent qu'ils ont reçu les instructions suivantes : Jésus prit du pain, rendit grâce et dit : "Faites ceci en mémoire de moi ; ceci est mon corps" ; de même, il prit la coupe, rendit grâce et dit : "Ceci est mon sang", et c'est à eux seuls qu'il donna ces instructions. Cet usage, précisément, les démons l'ont imité aussi dans la tradition des mystères de Mithra ; en effet dans les cérémonies d'initiation, on présente du pain et une coupe d'eau, et on prononce en même temps certaines formules ; vous le savez ou bien vous pouvez vous en assurer »³.

¹ Sur la substitution et l'identification à la victime sacrificielle voir W. BURKERT, *Homo Necans : rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, 2005 (trad. de l'allemand par Hélène Feydy avec la collab. de Karola Machastchek) ; M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979 ; R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972, qui, en dépit des nombreuses critiques que l'on peut faire à sa théorie - que ce soit au niveau épistémologique où l'on a affaire à une ontologie de la violence, au niveau méthodologique, ou au niveau biblique où tous les sacrifices sont ramenés au mécanisme du lynchage réconciliateur - a montré que le culte chrétien, dans le sillage du culte juif tel que l'entend notamment la tradition prophétique est congénitalement en état de crise. Celle-ci apparaît notamment en ce que les rites mettent en cause le comportement du croyant : par exemple, le récit de Dt 26, 1-11 consacré au rituel de l'offrande des prémices de la moisson au Temple de Jérusalem, qui a aussi comme but l'éthique du partage. Sur les fonctions des sacrifices traditionnels voir aussi G. THEISEN, *op. cit.*, Paris, 2002, p. 245-257.

² L.-M. CHAUVET, « Le sacrifice comme échange symbolique », in M. NEUSCH (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, 1994, p. 277-304.

³ C. MUNIER, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens, édition et traduction*, Fribourg, 1995, p. 121.

A. Hultgard, pense que Justin recourt dans ce texte à « l'idée de contrefaçon diabolique pour expliquer les analogies des sacrements chrétiens avec des rites païens. [Il] applique à la coupe le même mot *potèrion* qu'il vient d'utiliser pour la coupe de l'eucharistie chrétienne. (...) La notice de Justin se rapporte en premier lieu aux rituels d'initiation, mais on peut supposer qu'il n'en était pas autrement pour les repas cultuels que célébraient les mithriastes en d'autres occasions »¹.

A la suite de l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* de Henri Hubert et Marcel Mauss, sociologues et anthropologues se sont beaucoup intéressés à ce qui semble être « la pierre angulaire » de l'ensemble du dispositif religieux dans la plupart des religions antiques². La médiation entre les « puissances surnaturelles » et les humains, caractéristique du système religieux, « revêt deux formes universelles autour desquelles s'ordonne nécessairement toute religion : le sacrifice et/ou la possession »³. Pour Roger Bastide « Le sacrifice n'est (...) pas un type particulier de rite, mais un genre qui en contient beaucoup : sacrifices d'actions de grâces, sacrifices de demande, sacrifices expiatoires collectifs ou individuels, sacrifices de consécration (d'un lieu, d'un objet, etc.), sacrifices de communion »⁴. La tradition biblique s'inscrit bien dans cette définition de Roger Bastide car elle n'a pas un mot mais plusieurs pour désigner ce qu'on regroupe trop facilement sous le terme de sacrifice.

2. Les divers types de sacrifices dans la tradition biblique

A l'époque du second Temple, trois types des sacrifices principaux peuvent être différenciés : les holocaustes, les sacrifices de communion et les sacrifices à caractère expiatoire. Alfred Loisy, dans son *Essai historique sur le sacrifice*, a mis en évidence la

¹ A. HULTGARD, « Remarques sur les repas cultuels dans le mithriacisme », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 308. Voir aussi M. MESLIN, « Convivialité ou communion sacramentelle ? Repas mithraïque et eucharistie chrétienne », in *Paganisme, judaïsme. Influences et affrontements dans le monde antique*, Mélanges offerts à Marcel Simon, Paris, 1978, p. 295-306.

² H. HUBERT, M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in *Année sociologique*, 2 (1899), p. 29-138, texte reproduit dans M. MAUSS, *Œuvres*, 1, Les fonctions sociales du sacré, Paris, 1968, p. 193-307.

³ L. DE HEUSCH, « Introduction à une ritologie générale », in *L'unité de l'homme*, Paris, 1974, p. 703.

⁴ R. BASTIDE, « Sacrifice », in DVD *Encyclopaedia Universalis*, version 11 (2006), présente les théories sur le sacrifice selon les divers auteurs : E.B. TYLOR, *La Civilisation primitive*, Paris, 1876 (trad. par P. BRUNET d'après l'original *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 1871) ; W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of Semites*, Londres, 1889 ; H. HUBERT, M. MAUSS, « op. cit. », in *Année sociologique*, 2 (1899), p. 29-138. De même C. RIVIERE, « Approches comparatives du sacrifice », in F. BOESPFLUG, F. DUNANAD (dir.), *Le comparatisme en histoire des religions*, Actes du colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996), p. 279-289.

complexité des sacrifices juifs, et a souligné qu'au temps des rois les deux formes des sacrifices pratiqués par les juifs étaient « l'holocauste et le sacrifice mangé », mais que « l'holocauste était le grand sacrifice à Yahvé, la forme la plus solennelle de l'hommage, de la supplication et de la propitiation »¹. Donc, l'élément majeur du sacrifice serait l'immolation, la destruction de la victime, ainsi que dans le repas sacré l'élément sacrificiel consisterait dans la manducation de la victime consécutive à son immolation². Marie-Joseph Lagrange, dans *Etudes sur les religions sémitiques*, affirme que le sacrifice type antérieur à l'holocauste était les *shelamin*³ bibliques, qu'il traduit par « sacrifices pacifiques »⁴, et que l'holocauste en serait un développement. Pour lui, aussi, l'acte essentiel reste l'immolation, le sacrifice étant « l'expression par un acte solennel » que tout appartient à la divinité, « c'est la reconnaissance de ce droit en même temps que le désir de se rapprocher d'elle »⁵. Reste à savoir si l'acte essentiel de ce sacrifice est l'immolation ou si c'est le repas sacré comme signe de la vie du groupe, car l'holocauste n'est ni le sacrifice unique ni le sacrifice type dans la Bible.

Roland de Vaux présente l'histoire du sacrifice en trois périodes⁶ : 1) la première va jusqu'à la réforme de Josias (621 av. n. ère), quand on se préoccupait moins du rite par lequel on offrait un sacrifice, et plus de savoir à qui on l'offrait, et si le sacrifié était agréé par Yahvé. A cette époque, on connaissait deux types de sacrifices : l'holocauste et le sacrifice de communion ; 2) la deuxième période commence avec la réforme de Josias, la nouveauté étant l'obligation d'offrir tous les sacrifices au Temple de Jérusalem, ce qui a conduit à l'unification du rituel ; 3) la troisième commence avec l'Exil, lorsque des tendances nouvelles sont apparues, tout particulièrement un grand souci du rituel. Dans *Ezéchiel* on trouve la description et l'observance des rites dans le culte restauré et l'idée d'expiation qui introduit deux types de sacrifices inconnus par les textes anciens : le sacrifice pour le péché et le sacrifice de réparation. A l'époque d'Esdras, le rituel est définitivement constitué et sera appliqué jusqu'à la chute du Temple.

Les formes de sacrifices les plus souvent attestées dans la Bible sont l'holocauste (*'ôlah*) et le sacrifice de communion (*shelamin*). Toutefois, ils ne sont pas les seuls types de sacrifices. La description rituelle de Lv 1-7 leur donne la primauté tout en donnant aussi

¹ A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 511.

² Cf. H. CAZELLES, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 8.

³ Selon C. PERROT, « Les repas juifs et l'eucharistie », in *Eucharistie. Le sens de sacrements*, Lyon, 1971, p. 90, *shelamin* est le pluriel de *shelam* et signifie le sacrifice de plénitude ou de communion.

⁴ P. LAGRANGE, *Etudes sur les Religions Sémitiques*, Paris, 1905², p. 273.

⁵ P. LAGRANGE, *op. cit.*, Paris, 1905², p. 271-274.

⁶ R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris, 1997⁶, p. 303-309.

d'autres modes de sacrifices, dont notamment les sacrifices expiatoires¹. Le sacrifice en général est toute offrande, animale ou végétale, qui est détruite en tout ou en partie sur l'autel en hommage de la divinité, l'autel étant le lieu du sacrifice et le sacrifice l'acte principal de la liturgie. Le sacrifice expiatoire est un hommage à Dieu, il établit ou rétablit les bonnes relations entre Dieu et ses fidèles, apaise la colère de Dieu contre le pécheur et suspend le châtement. Comme le note Roland de Vaux, presque la moitié du code sacrificiel du second Temple (Lv 1-7) a pour objet les sacrifices appelés expiatoires, mais pour lesquels le rituel n'a pas de terme commun. Lv 1-7 traite successivement ou conjointement de deux espèces de sacrifices qui ont pour fin de rétablir l'alliance avec Dieu, rompue par les fautes de l'homme : le sacrifice pour le péché (*hattâ't*), et le sacrifice de réparation (*'âsâm*)². Suivant le rituel du Lv 1-7, on peut noter quelques types de sacrifices :

- Lv 2, 1-15, présente l'offrande végétale appelée *minhah*, qui signifie don. On peut distinguer plusieurs sortes d'offrandes végétales : offrande sans levain, farine, huile et encens, dont une partie est prélevée pour Dieu et brûlée sur l'autel à titre de mémorial (*azkarah*), le reste revenant aux prêtres (Lv 2, 1-3 ; 6, 7-11 ; 7, 10) ;

- Au Lv 3, le sacrifice de communion, le *zêbah shélâmîn*, appelé aussi *shelem* ou *shelamin*, ou *zebâhîm shelamin* qui consiste en une offrande animale que le fidèle immole et dont le prêtre répand le sang sur l'autel. La graisse est brûlée pour Yahvé et la chair est consommée par le fidèle et les siens ;

- En Lv 4 et 5 les sacrifices dits expiatoires (*kipper*) : le sacrifice pour le péché (*hattâ't*, qui signifie à la fois le péché et le rite qui l'efface), le sacrifice de réparation (*'âsâm* dont la racine signifie « être coupable »). Ces types de sacrifices constituent une sorte de paiement pour une faute ou une culpabilité qui se traduit par l'offrande d'un animal (Lv 4) mais aussi par de l'argent (2 R 12,17) ;

- En Lv 7, 11-15 et 22, 29-30 il est question des *shelamin* avec *tôdah* (sacrifice de louange), du verbe hébreu *hodah*, dérivant de la racine *ydh*, qui est traduit habituellement en français par « rendre grâce », « louer ». Le sens premier de *tôdah* n'est pas l'expression de la gratitude, mais plutôt la confession ou l'acte de reconnaître quelque chose³. On retrouve le

¹ H. CAZELLES, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 10-12 ; « Le sens de la liturgie dans l'Ancien Testament », in *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1981, p. 47-56 ; R. de VAUX, *op. cit.*, t. II, Paris, 1997⁶, p. 305-313 ; *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 28-48 et p. 82-100.

² R. DE VAUX, *op. cit.*, Paris, 1997⁶, p. 295-302.

³ H. CAZELLES, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 11 ; P. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines*, Paris, 1995, p. 30-31 ; C. TASSIN, « L'apostolat un "sacrifice" ? Judaïsme et métaphore paulinienne », in M. NEUSCH (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, 1994, p. 88. Sur le verbe

terme *tôdah* par exemple dans Ps 50, 14 ; 56,13 ; 69, 31 ; 100, 1.4. ; Am 4, 5 ; Jr 30,19 ; Is 51, 3 ; dans les célébrations festives (Ne 12, 27.31). Le sacrifice *shelamin* avec *tôdah* comprend en plus de l'animal du sacrifice une offrande végétale d'azymes et de gâteaux pétris à l'huile. D'après Am 4, 5a ce sacrifice comprenait une fumigation sur pain fermenté : « ... faites brûler du levain en sacrifice de louange », ce qui serait un premier indice de l'évolution du système sacrificiel et en particulier du *tôdah* (louange), signifié par un offrande non animale et non sanglante, mais végétale. Pour Jean Laporte « puisque *hodah* signifie la confession d'un bienfait de Dieu, ou la confession des vertus divines, il prend par là le sens de "rendre grâce", car rendre grâce ne signifie pas seulement exprimer sa gratitude envers Dieu, mais plus radicalement confesser les vertus et les bienfaits divin. Mais il existe une façon encore plus technique de le faire : par le sacrifice de salut avec *tôdah*. (...) Le sens premier de *tôdah* comme substantif de *hodah*, est la louange »¹. Les *shelamin*, et tout particulièrement la *tôdah* et l'offrande végétale pouvaient évoquer une forme de communion entre Dieu et son peuple. La table des pains de proposition décrite en Ex 25, 23-30, peut apparaître comme un lieu de communion où table et autel peuvent se confondre (cf. Ez 41, 21-22 où la table est comparée à un autel ; Mt 1, 7 où l'autel de sacrifice pouvait être assimilé lui-même à la « table du Seigneur »)².

3. La terminologie des sacrifices dans la Septante

Certains auteurs, dont notamment Jean-Paul Audet³, identifient les termes *berakhah* et εὐχαριστία⁴, tandis que d'autres comme Robert Ledogar⁵, Henri Cazelles⁶, Jean Laporte⁷, Charles Perrot⁸, Thomas J. Talley⁹ adoptent une position plus nuancée, reconnaissant à

hodah (louer) et le substantif *tôdah* (louange) voir J. LAPORTE, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1972, p. 40-45.

¹ J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 42-43.

² C. GRAPPE, « Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant », in *Id.* (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, 73.

³ J.-P. AUDET, « Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive », *Revue biblique* 65 (1958), p. 371-399.

⁴ A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1950, traduit εὐλογία par « louange », « éloge », et εὐχαριστία par « reconnaissance », « action de grâces », « sacrifice d'action de grâces ».

⁵ R. LEDOGAR, *Acknowledgment : praise verbs in the early greek anaphoras*, Rome, 1968.

⁶ H. CAZELLES, « Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament », in *La Maison-Dieu* 123 (1975) p. 7-28 ; « L'anaphore et l'Ancien Testament », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident* Paris, 1970, p. 11-21.

⁷ J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972.

⁸ C. PERROT, « Le repas du Seigneur », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 29-46.

⁹ Th.J. TALLEY, « De la "berakhah" à l'eucharistie, une question à réexaminer », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p.11-39.

l'εὐχαριστεῖν (l'action de rendre grâce) une coloration sacrificielle en rapport non seulement avec la *berakhah* mais également avec la *tôdah* (louange)¹. Cela conduit à s'intéresser d'abord à la question de la terminologie du sacrifice et de l'action de grâces dans la traduction grecque de la Torah, notant avant tout que l'usage d'εὐχαριστεῖν et d'εὐχαριστία est rare et on le rencontre seulement dans les derniers livres écrits en grec directement ou traduits de l'hébreu². En revanche, la Septante traduit presque systématiquement le verbe hébreu *barak* (bénir) par εὐλογεῖν. Comme la bénédiction avait évolué vers la prière de louange, les traducteurs de la Septante ont pu choisir le terme εὐλογεῖν pour rendre l'action de bénir, mais en le chargeant de tout l'héritage sémantique de la bénédiction : « bénir Dieu » est tellement devenu l'équivalent de « louer Dieu », qu'il a fini par désigner la prière juive.

On sait que dès le III^e siècle avant notre ère, les communautés juives vivant dans le milieu hellénistique ont dû traduire en grec la Bible hébraïque pour pouvoir exprimer leurs coutumes dans un monde qui ne les comprenait pas ou les comprenait mal. Cela n'a pas été facile à réaliser d'autant que les Grecs avaient leur propre vocabulaire sacrificiel. Les traducteurs ont pris grand soin de ne pas entrer dans les catégories grecques du sacrifice, ce que l'on peut constater par une étude précise des traductions qui montrent les hésitations des traducteurs de la Septante³. S. Daniel présente en détail les sacrifices (*shelamin*) dans la Bible hébraïque et la façon dont la Septante en traduit le vocabulaire⁴.

¹ On peut noter, à ce sujet, que E. MAZZA, *L'action eucharistique, origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 27, tout en étant en accord avec l'idée que le repas rituel juif est l'une des étapes selon lesquelles s'articule l'histoire des sacrifices vétérotestamentaires, n'accepte pas l'idée que le repas rituel, pas même en raison de la liturgie qui l'accompagne, soit un sacrifice ou ait un caractère sacrificiel.

² Quelques exemples : en Pr 11,16, εὐχαριστοσ traduit l'hébreu *hên* « grâce » qui se réfère à une femme qui fait la gloire de son mari, par conséquent il n'a pas une signification liturgique ; en Jdt 8, 25, εὐχαριστεῖν semble signifier « bénir », car il ne s'agit pas pour elle de rendre grâce, mais de prier Dieu pour une nouvelle intervention de salut ; en Est 8, 12d, εὐχαριστία désigne la disposition de la gratitude. En Sg 18, 2, εὐχαριστεῖν peut signifier « avoir de la gratitude » plutôt que « rendre grâce ». En 2 M 1,11, εὐχαριστεῖν relève du style épistolaire hellénistique et signifie l'hommage et la gratitude témoignés à Dieu (on trouve de nombreux exemples dans les lettres de Paul) ; en 2 M 12,31, la gratitude va aux hommes plutôt qu'à Dieu ; en 3 M 7,16, εὐχαριστεῖν signifie remercier Dieu pour une délivrance. Voir J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 32-33 ; H. CAZELLES, « L'anaphore de l'Ancien Testament », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 11-21 ; « Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 18-28.

³ Voir M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994 ; G. DORIVAL, « Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante », in *Annali di storia dell'esegesi*, 18 (2001), p. 61-79 ; M. HARL, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec de chrétiens*, Paris, 1992 ; A. PAUL, *Le judaïsme ancien et la Bible*, Paris, 1987, p. 194-217 ; S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, 1966 ; X. JACQUES, *Index des mots apparentés dans la Septante*, Rome, 1972.

⁴ S. DANIEL, *op. cit.*, Paris, 1966, p. 273-297.

Dans le Pentateuque le *zabah shelamin* (sacrifice de paix) est traduit par θυσία σοτερίου (sacrifice de salut) comme en LXX Ex 20, 24 : θυσιαστήριον ἐκ γῆς ποιήσεται μοι καὶ θύσετε ἐπ’ αὐτοῦ τὰ ὀλοκαυτώματα καὶ τὰ σωτήρια ὑμῶν τὰ πρόβατα καὶ τοὺς μόσχους ὑμῶν ἐν παντὶ τόπῳ οὗ ἐὰν ἐπονομάσω τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ καὶ ἦξω πρὸς σὲ καὶ εὐλογήσω σε (Tu me feras un autel de terre pour y sacrifier tes holocaustes et tes sacrifices de paix, ton petit et ton gros bétail. En tout lieu où je ferai rappeler mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai). Le terme sacrifice τὰ σωτήρια est au pluriel et le pluriel servait en grec, selon S. Daniel, à désigner une espèce particulière de sacrifices, les sacrifices de paix¹. Le terme hébreu *zabah* (sacrifice) est traduit par θυσία, mais les traducteurs de la Septante savaient que l’expression *zabah* ou *zabahim shelamin* équivalait à *shelamin*, aussi le *shelamin* simple sera rendu parfois par θυσίαν σωτηρίου (sacrifice de paix) comme en LXX Ex 32, 6 : καὶ ὀρθρίσας τῇ ἐπαύριον ἀνεβίβασεν ὀλοκαυτώματα καὶ προσήνεγκεν θυσίαν σωτηρίου καὶ ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν (Le lendemain, dès leur lever, ils offrirent des holocaustes et amenèrent des sacrifices de paix (θυσίαν σωτηρίου) ; le peuple s’assit pour manger et boire, il se leva pour se divertir)². Selon Henri Cazelles, cette terminologie montre que l’on reconnaissait aux repas sacrés selon la Torah une valeur de salut au sens large³. Aussi, d’après S. Daniel « les *soteria* des Grecs étaient manifestement des sacrifices “pour la délivrance” du danger ou de la maladie, et à ce titre, pour ainsi dire toujours des sacrifices d’action de grâces. Ils étaient donc d’une portée plus restreinte que les *shelamin*, lesquels ne peuvent probablement pas être réduits à la seule catégorie de sacrifices de reconnaissance, qui seraient uniquement celles du *tôdah* »⁴ et qui évoquerait donc notamment les bienfaits divins.

Lorsque le terme *tôdah* (louange) est lié au sacrifice de paix ou de salut il prend un sens particulier : dans ce cas la louange devient une partie du sacrifice et *tôdah* est traduit en grec par αἰνεσις (louange, adoration), comme dans LXX Lv 7, 13 : ἐπὶ θυσίᾳ αἰνέσεως σωτηρίου (le sacrifice de paix offert en louange). Ainsi, selon H. Cazelles, le *tôdah* c’est-à-dire la louange qui accompagne le sacrifice de salut, peut être considéré comme une action de grâces qu’Aquila traduit par εὐχαριστία : « Ce terme (*tôdah*) est pour nous très intéressant car l’honnête Aquila qui, au II^e siècle, refaisait pour les Juifs une traduction plus littérale de la Bible contre une Septante jugée trop favorable aux chrétiens, va traduire *tôdah* par *eucharistia*

¹ S. DANIEL, *op. cit.*, Paris, 1966, p. 278.

² Cf. aussi Lv 9, 4 ; Dt 27, 7 ; 1 Ch 21, 26 ; 2 Ch 33, 16 ; Am 5, 22.

³ H. CAZELLES, « Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l’Ancien Testament », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 19.

⁴ S. DANIEL, *op. cit.*, Paris, 1966, p. 280.

en Lv 7,12 ; Ps 26 (25), 7 ; 42 (41), 5 ; 50 (49), 14 ; 69 (68), 31 ; 100 (99), 1 ; 107 (106), 22 ; 147 (146), 7 et enfin en Amos 4, 5, pratiquement l'ensemble des textes connus »¹. Ce langage, pense l'auteur, n'est pas propre à Aquila car on le retrouve dans nombre des passages de Philon d'Alexandrie :

« Cette terminologie est particulièrement suggestive chez un auteur qui, à la différence de Josèphe, écrit avant la ruine du Temple. Dans le *De specialibus legibus* [V, 55, 10] Philon parle des hymnes, des *euchais thysias* et autre eucharistie. Il associe l'eucharistie très étroitement au culte dans la *Vita Mosis* à propos de l'autel des parfums. (...) Quand il parle de *tès eucharistias thysias* il est difficile de ne pas voir là un correspondant du *zebah tôdah* de Lv 7, 12-15. De même, en *All. Leg.* celui qui fait eucharistie est pénétré de feu et sobrement ivre, allusion à des sacrifices et aux libations qui les accompagnent. Dans le *De Sacrificio de Cāinis et Abel* l'eucharistie est liée au sacrifice pascal. Dans le *De Spec. Leg.* encore, Philon parle des deux agneaux offerts quotidiennement, par référence à Nb 28, 3 et il y voit une eucharistie. Le texte biblique ne connaît ni *berakah* ni même hymne, mais une oblation de farine mêlée d'huile ; c'est précisément ce qui caractérise le sacrifice *tôdah* en Lv 7, 12. L'eucharistie philonienne est sacrificielle et nous renvoie au *tôdah* de l'Ancien Testament. (...) L'eucharistie philonienne est synthèse du Lévitique »².

Jean-Paul Audet voit l'origine sémantique de l'εὐχαριστία chrétienne dans la *berakhah* juive dont il fait un genre littéraire. Henri Cazelles, la voit dans la *tôdah* et dans ce cas l'eucharistie est essentiellement sacrificielle. Il trouve que le langage eucharistique, dans les deux premiers siècles, a une valeur nettement sacrificielle, spécialement évidente chez Philon d'Alexandrie, mais aussi dans la traduction de la Bible hébraïque par Aquila³. En critiquant la position de Jean-Paul Audet, Henri Cazelles se demande si l'eucharistie ne représente pas des paroles qui, au-delà des prières de type synagoga, viennent d'un type plus ancien lié aux sacrifices du Temple⁴. En effet, dit-il, « au lieu de chercher dans la liturgie pharisienne, peu sacrificielle, on doit voir s'il n'y a pas à l'arrière-plan une liturgie juive plus ancienne, tombée en désuétude avec la chute du Temple et l'effondrement de la liturgie sadducéenne »⁵. Il semble possible que la liturgie eucharistique soit davantage enracinée dans l'héritage liturgique sacrificiel du judaïsme de la diaspora hellénistique.

¹ H. CAZELLES, « L'anaphore de l'Ancien Testament », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 16. Cf. aussi Th.J. TALLEY, « De la "berakhah" à l'eucharistie, une question à réexaminer », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 27.

² H. CAZELLES, « op. cit. », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 16-17.

³ M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNICH, *op. cit.*, Paris, 1994, 143-147, situent Aquila sous le règne d'Hadrien (117-138) et notent qu'il a tenté de réviser la Septante dans « un souci de littéralisme » par rapport à la Bible hébraïque et que sa version grecque « manifeste peut-être des traits de polémique antichrétienne », p. 146.

⁴ H. CAZELLES, « op. cit. », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 13.

⁵ H. CAZELLES, « op. cit. », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 16-17.

4. La « doctrine » eucharistique sacrificielle chez Philon d'Alexandrie

Jean Laporte, dans *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, a observé l'héritage sacrificiel de la liturgie eucharistique dans les écrits de Philon qui, en effet, pourrait aider à comprendre l'élaboration ultérieure de la liturgie eucharistique chrétienne. Il note dans l'introduction à son ouvrage :

« La prière de louange chez Philon est largement eucharistique, oui, mais, la prière était déjà liée aux sacrifices du Temple que commente Philon, et, dans le judaïsme, sacrifices et fêtes étaient chargés de valeurs religieuses dont le développement historique les avait progressivement investis. Leur signification très complexe, parfois très obscure, comporte des aspects eucharistiques fondamentaux qui s'imposent par leur évidence. D'une part, l'action de grâces tient aux rites agraires et porte sur le bienfait des récoltes. D'autre part, elle porte sur l'histoire du salut d'Israël, représenté principalement par l'Alliance et par l'Exode. Telles sont les deux charnières qui commandent l'interprétation des rites de la religion d'Israël (...) et ces deux charnières commandent aussi l'intelligence de l'eucharistie philonienne. (...) La philosophie religieuse de Philon nous ouvre deux autres champs d'investigation à propos de l'eucharistie. L'un est la vision philonienne du monde et de l'homme, ou sa cosmologie et son anthropologie. L'autre est sa doctrine spirituelle, ou sa façon de concevoir la vie de l'âme et le développement des vertus »¹.

En arrière-fond de cette interprétation des liturgies du Temple et des fêtes il y a toute l'anthropologie philonienne, voire sa conception de l'homme et du monde comme doctrine spirituelle. L'étude de J. Laporte, tant celle de la Bible hébraïque et de la Septante que des vocables ou des acceptions propres à Philon, permet de percevoir l'importance de la perspective eucharistique et le sens sacrificiel qu'elle revêt dans les écrits philoniens. L'auteur souligne notamment que l'œuvre de Philon se présente comme un commentaire de la Torah et que c'est principalement au travers de la législation mosaïque sur les sacrifices et les oblations, mais aussi sur les fêtes, qu'il dégage l'orientation eucharistique de la liturgie juive.

Chez Philon on trouve 150 termes de la famille d'εὐχαριστεῖν (rendre grâce), dont une quarantaine de fois εὐχαριστία². Dans le premier chapitre consacré à l'étude du vocabulaire, J. Laporte montre que par rapport à la Septante qui emploie très souvent εὐλογεῖν au sens de bénir, « cet usage chez Philon est très restreint et confiné aux endroits où il se réfère aux bénédictions bibliques ». Mais il existe un emploi d'εὐλογεῖν à noter, la bénédiction de la nourriture : « lorsque Dieu bénit le pain et l'eau, Philon emploie *eulogein* parce qu'il y reconnaît un don de Dieu. Mais lorsqu'il parle de la prière qu'il convient à

¹ J. LAPORTE, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1972, p. 6-7.

² Cf. J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 21.

l'homme de faire avant le repas ou au début et à la fin de toute bonne action, il emploie *eucharistein* parce qu'ici la prière va de l'homme à Dieu »¹.

Les images auxquelles recourt Philon pour exprimer l'action de grâces sont divisées en trois groupes par J. Laporte : « la mémoire – ou l'oubli – de Dieu et de ses bienfaits ; puis l'échange, la garde et la restitution, qui implique l'idée d'un bien dont l'appartenance à Dieu doit être reconnue ; enfin, la consécration et l'offrande votive. Philon n'invente pas ces formules, quoiqu'il en entende la portée par l'allégorie aux objets de la vie intérieure. Ce sont en effet des lois empruntées au *Deutéronome*, à l'*Exode* et aux *Nombres*. Elles sont parfois illustrées par des exemples trouvés dans la Genèse, mais le plus souvent dans la vie ordinaire »². L'image de la mémoire comme source et expression de l'action de grâces que Philon rend par le terme *εὐχαριστία* est reliée à Dt 8, 11-18 :

« Garde-toi bien d'oublier le Seigneur ton Dieu en ne gardant pas ses commandements, ses coutumes et ses lois que je te donne aujourd'hui. Si tu manges à satiété, si tu te construis de belles maisons pour y habiter, si tu as beaucoup de gros et de petit bétail, beaucoup d'argent et d'or, beaucoup de biens de toute sorte, ne va pas devenir orgueilleux et oublier le Seigneur ton Dieu. C'est lui qui t'a fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude ; c'est lui qui t'a fait marcher dans ce désert grand et terrible peuplé de serpents brûlants et de scorpions, terre de soif où l'on ne trouve pas d'eau ; c'est lui qui pour toi a fait jaillir l'eau du rocher de granit ; c'est lui qui, dans le désert, t'a donné à manger la manne que tes pères ne connaissaient pas, afin de te mettre dans la pauvreté et de t'éprouver pour rendre heureux ton avenir. Ne va pas te dire : "C'est à la force du poignet que je suis arrivé à cette prospérité", mais souviens-toi que c'est le Seigneur ton Dieu qui t'aura donné la force d'arriver à la prospérité, pour confirmer son alliance jurée à tes pères, comme il le fait aujourd'hui ».

Mais l'eucharistie philonienne est notamment liée à la liturgie du Temple et à son aspect sacrificiel. C'est ce que montre Jean Laporte dans le deuxième chapitre « Eucharistie et liturgie » où il souligne qu'à la fois « chez Philon et au Temple on découvre des aspects eucharistiques – davantage chez Philon, moins nettement, mais néanmoins certainement au Temple – dans les sacrifices de communion, dans les holocaustes, dans les offrandes végétales accompagnant les sacrifices, dans l'offrande des pains de proposition et dans celle des prémices. Une enquête sur les fêtes du calendrier révèle aussi des aspects eucharistiques dans la signification de la liturgie festale à la fois chez Philon et dans le judaïsme palestinien »³. En effet, Philon donne un sens eucharistique aux offrandes végétales⁴, en particulier à l'offrande végétale qui accompagnait les « sacrifices de salut » (les *shelamin*) et

¹ J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 53.

² J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 68.

³ Cf. J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 77-78.

⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, I, 172-176, Paris, 1975, (introd., trad. et notes par S. DANIEL), Paris, 1975, p. 111-113. Voir J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 93-103.

les holocaustes (cf. Lv 1), comme on peut le voir dans *Quaestiones et solutiones in Exodum* II, 102 : « L'autel des sacrifices est un autel pour les (sacrifices) sanglants, car les hommes rendent grâces (à Dieu) en offrant des victimes sacrifiées ainsi qu'en présentant leurs premiers fruits, et ils offrent des nouvelles (portions) de grain avec de la fleur de farine et des offrandes de vin avec de l'huile dans laquelle la fleur de farine est plongée et mélangée, et un panier de fruits »¹.

Pour le lien entre l'eucharistie et les prières aux repas, Philon « livre quelque information sur la prière des repas, qui est faite de bénédictions dans le judaïsme, mais qui comporte en plus de la louange le sens de l'action de grâces, au point qu'il est permis de l'appeler une bénédiction d'action de grâces, ou la récitation des "grâces". Il est intéressant d'observer comment, à propos de cette prière, Philon évite le terme *eulogēin* et emploie *eucharistein*. Le Nouveau Testament atteste ce passage dans le cadre même de la cène »².

En effet, en Lc 22, 17-19 on trouve *εὐχαριστεῖν* ; en Mc 14, 22-23 et Mt 26, 26-27 on trouve les deux termes *εὐλογεῖν* et *εὐχαριστεῖν* ; Paul utilise les deux termes mais dans deux contextes différents. Premièrement, dans le récit de l'institution tel qu'il lui a été transmis (1 Co 11, 24) il emploie *εὐχαριστεῖν* ou plutôt *εὐχαριστήσας*, participe précédant immédiatement l'aoriste *ἔκλασεν* (« il rompit » le pain), et au v. 26 il rattache la manducation du pain à l'annonce de la mort de Jésus jusqu'à ce qu'il vienne, le caractère sacrificiel étant lié ici à la mort de Jésus chargée de l'espérance de sa venue (1 Co 11 v. 24 : καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ; v. 26 : ὅσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνετε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ). Deuxièmement, dans 1 Co 10, 16 à propos des repas sacrés païens à distinguer du repas sacré chrétien, en parlant de « la coupe de bénédiction que nous bénissons » comme communion au « sang du Christ », il emploie *εὐλογεῖν* : Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν. En Jn 6, 11. 23, à propos de la multiplication des pains, c'est également le verbe *εὐχαριστεῖν* qui est employé.

Le sacerdoce implique aussi chez Philon une portée eucharistique : le grand-prêtre doit accomplir l'eucharistie que l'Alliance impose en quelque sorte à tout le peuple et c'est même au nom de toute l'humanité que le grand-prêtre la réalise (cf. *De specialibus legibus* I, 111-

¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et solutiones in Exodum*, II, 102, (introd., trad. et notes par A. TERIAN), Paris, 1992, p. 241.

² J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 82 ; cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, II, 175, (introd., trad. et notes par S. DANIEL), Paris, 1975, p.341.

116)¹. Chez Philon le terme εὐχαριστία se trouve dans un contexte sacrificiel lié au Temple. Dans le judaïsme, sacrifices et fêtes étaient chargés de valeurs religieuses dont le développement historique les avait progressivement investis. L'εὐχαριστία, l'action de grâces, tient aux rites agraires et porte sur le bienfait des récoltes, d'une part, et d'autre part sur l'histoire du salut d'Israël, représentée principalement par l'Alliance de l'Exode. Bien qu'il vive loin de Temple, Philon ne semble pas être intéressé par le contenu de la prière synagogale qui permettrait davantage de comprendre le sens spirituel qu'il donne au sacrifice.

II. LA PRIERE DE BENEDICTION DANS LA LITURGIE SYNAGOGALE

Selon l'opinion généralement admise par les spécialistes, l'origine de la synagogue, du grec συναγωγή (assemblée) qui traduit l'hébreu *beth ha-keneseth* (la maison de réunion), doit remonter à l'Exil de Babylone (Ez 11, 16)². Au I^{er} siècle de notre ère les synagogues sont nombreuses dans toutes les communautés juives de la Palestine et de la Diaspora. Dans ces édifices, très dépouillés à l'origine, avec pour seul meuble l'armoire où étaient entreposés les rouleaux de la Torah, on s'assemblait pour la prière et pour la lecture de la Torah. Flavius Josèphe dans *Contre Apion* II, 175 dit que Moïse a ordonné que chaque semaine, abandonnant tous les autres travaux, on se réunisse pour écouter la Loi et l'apprendre par cœur : « Il a fait de la loi l'enseignement le plus beau et le plus nécessaire ; ce n'est pas une fois, ni deux ni plusieurs, qu'il faut l'entendre : mais il a ordonné que chaque semaine, abandonnant tous les autres travaux, on se réunisse pour écouter la loi et l'apprendre exactement par cœur »³. Ac 15, 21 informe que « depuis des générations en effet, Moïse dispose de prédicateurs dans chaque ville, puisqu'on lit tous les sabbats dans les synagogues ».

La tradition rabbinique a toujours fait la distinction entre Temple et synagogue, empêchant toute confusion et maintenant le caractère unique et sacré du Temple où pouvaient

¹ J. LAPORTE, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 127-140.

² R. DE VAUX, « L'origine des synagogues », in *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris, 1997⁶, p. 191-193 ; C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 1973, p. 128-147 ; K. HRUBY, « La liturgie synagogale face aux influences culturelles et spirituelles », in *Liturgies, spiritualités, cultures*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1982 ; F. MANNS, *La prière à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986, p. 102-105 ; H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 292-373 ; M.-R. HAYOUN, *Les synagogues*, Paris, 1999.

³ FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion*, Livre II § 175, Paris, 1972 (texte établi et annoté par T. REINACH et traduit par L. BLUM), p. 92.

s'accomplir seulement les actes rituels sacrificiels. La liturgie synagogale est entièrement différente de toutes les formes cultuelles du monde antique. Tandis que le Temple était la maison où habitait la divinité à laquelle des sacrifices étaient offerts, dans la synagogue le peuple s'assemblait pour lire la Torah, pour prier et aussi pour délibérer sur les affaires communes¹. La synagogue ne devient institution liturgique qu'après la destruction du second Temple lorsque, séparés du seul lieu autorisé pour le culte, les dirigeants de la communauté ont établi la prière communautaire afin de sauvegarder l'attachement à la tradition ancestrale, et pour préserver celle-ci contre toute infiltration d'éléments hétérogènes². En effet, après la chute du Temple, la synagogue a été complètement réorganisée. Elle est devenue un substitut du Temple et l'office synagogaal a remplacé le culte sacrificiel. La direction spirituelle de la synagogue a été assurée par des pharisiens, laïcs et non prêtres qui, du point de vue doctrinal, se définissent surtout par leur croyance à la double autorité de la Torah, à savoir comme Loi écrite et comme Loi orale.

Dans la tradition rabbinique, la bénédiction est devenue l'élément de base de la prière liturgique et donc de la liturgie synagogale. Cette fonction de la bénédiction est en rapport étroit avec l'évolution de l'institution synagogale, et avec l'organisation d'une vie liturgique d'abord parallèle avec le culte du Temple, ensuite, après la destruction définitive de celui-ci, indépendamment de lui. La liturgie synagogale est construite autour de trois pôles : la récitation du *shema Israël*, la récitation de la prière des Dix-huit bénédictions et la lecture de la Torah et des Prophètes³.

Comme pour l'ensemble des institutions juives, les racines de la prière sont dans la Bible, où elle apparaît comme le moyen par excellence par lequel l'homme se met en rapport avec Dieu. Le terme le plus fréquemment employé pour la prière est *tefillah*⁴ (cf. Is 1, 15 ; 1 R 8, 42). Dans le langage biblique la *tefillah* représente l'acte par lequel l'homme invoque Dieu en tant que juge de ses propres actions et a un caractère essentiellement communautaire : la Torah a été donnée à Israël comme peuple et comme communauté ; les rapports entre Israël et

¹ FLAVIUS JOSEPHE, *Autobiographie*, § 54-55, Paris, 1959, (texte établi et trad. par A. PELLETIER).

² G. SED-RAJNA, « Synagogue », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 775-783 ; E. COTHENET, *Exégèse et liturgie*, Paris, 1999, p. 24-29. Voir aussi H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 292-373.

³ P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 31-38 ; K. HRUBY, « La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive », in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 118-124 ; C. DI SANTE, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 56-173 ; L. BOUYER, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1990, p. 55-82 ; M. Megilla IV,3.

⁴ Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris, 1997⁶, p. 352. Selon C. DI SANTE, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 86, le terme *tefillah* provient de la racine verbale *pll* qui signifie « juger », « observer », « examiner ». La forme réflexive du verbe, *itpallel*, veut dire « se juger soi-même », se soumettre à la critique, faire son « autocritique ». Le substantif *tefillah*, dont la traduction est « prière », représente le processus d'observation de soi et de connaissance de soi dans la confrontation avec Dieu et avec la Torah.

son Dieu s'établiront toujours sur cette base. Comme l'a souligné Kurt Hruby, ce fait ne supprime ni n'affaiblit les rapports de l'individu avec son Dieu, mais ses rapports s'établiront toujours à travers la communauté. L'attitude fondamentale dans la prière est dictée par le sentiment de solidarité de tout le peuple face à Dieu. C'est toujours Israël, en tant qu'entité, qui se présente devant Dieu pour le louer en commun et pour lui rendre grâce de ses bienfaits¹.

Le *Shema* comprend trois passages du Pentateuque, à savoir Dt 6, 4 ; 11, 1-21 et Nb 15, 37-41 et prend son nom du mot hébreu qui ouvre le premier passage « Ecoute Israël » (v. 4). Le *Shema* et ses bénédictions sont le noyau le plus ancien de l'office synagogal. Sur la récitation du *Shema* et de ses bénédictions, la littérature rabbinique permet de suivre l'évolution : on le récite deux fois par jour, le matin et le soir, accompagné de *berakhot* (cf. *M Berakhot* I, 4 : « Le matin, on récite deux bénédictions avant le *Shema* et une après, et le soir on en récite deux avant et deux après : une longue et une courte »²). Il semble que le *Shema* était également récité par les prêtres au Temple, où il était précédé de la récitation d'une seule *berakhah* et du décalogue et suivi de trois *berakhot*. Cela signifie que la récitation du *Shema* deux fois par jour était une pratique largement répandue avant la destruction du Temple. On trouve des attestations dans la *Lettre d'Aristée*³ et chez Flavius Josèphe⁴. Après le *Shema* suit la prière qui comprend dix-huit bénédictions, raison pour laquelle elle a reçu le nom de *Shemoneh-‘esreh*, qui en hébreu signifie dix-huit⁵. Un autre nom par lequel on indique la *tefillah* (prière) est le terme hébreu *amidah* qui a le sens de se tenir debout, cela signifiant la position à adopter pour la réciter. En effet, cette prière est récitée debout, tourné vers Jérusalem, le lieu et le symbole de la sainteté par excellence, geste par lequel la communauté en prière exprime sa volonté d'accueil et d'obéissance à la volonté divine (Ne 8, 5).

¹ K. HRUBY, « Le sens et l'esprit de la liturgie juive », in *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1981, p. 104-105.

² *La Mishnah*, t. 1, *Berachot*, Paris, 1968 (trad. par E. Gugenheim) p. 12. Sur la structure du *Shema* voir H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 306-315.

³ A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, IX, 158-160, Paris, 1962 (SC 89), p. 177-179.

⁴ E. NODET, Flavius Josèphe. *Antiquités juives*, vol. 2, Livres IV à V, Paris, 1995, IV, 8.13, p. 56-57.

⁵ Actuellement il y en a dix-neuf du fait de l'ajout, dans la quatorzième bénédiction, d'une bénédiction pour le Messie de la lignée de David, à l'époque talmudique. Toutefois, le nom de « dix-huit » y est resté attaché et a été interprété symboliquement, étant une référence à un chiffre parfait. Cf. J. HEINEMANN, « La prière juive », in *Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon* 13 (1984), p. 41-45 ; S. BEN CHORIN, *Le judaïsme en prière*, Paris, 1984, p. 55-99 ; F. MANNS, « Le shemone esre », in *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986 ; C. DI SANTE, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 85 ; K. HRUBY, « op.cit. », *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 121 ; S.C. MIMOUNI, « La "birkat ha-minim" : une prière juive contre les chrétiens », in *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), p. 275-298 ; « La documentation rabbinique. Analyse de la "birkat ha-minim" », in *Id.*, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 161-188 ; H. COUSIN, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 316-328 ; L. VANA, « La birkat ha-minim est-elle une prière contre les judéo-chrétiens ? », in N. BELAYCHE, S.C. MIMOUNI (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essai de définition*, Turnhout, 2003, p. 201-241.

Le texte fondamental qui offre la majorité des informations sur la *tefillah* est le traité *Berakhot* de la Mishnah, notamment aux chapitres quatre et cinq, où sont décrits le mode et le moment de la récitation de cette prière, en rapportant les diverses opinions des rabbins. Ainsi en *M Berakhoth* IV, 3 on peut lire : « Rabban Gamaliel dit : “Chacun est tenu de réciter tous les jours les Dix-huit bénédictions”. R. Josua dit : “... l’abrégé de Dix-huit bénédictions”. R. Akiba dit : “Qui est habitué à réciter les prières, qu’il dise les Dix-huit bénédictions ; qui ne l’est pas, qu’il en dise un abrégé ». Des textes comme celui-ci peuvent aider à délimiter un espace historique assez facile à dater : Rabban Gamaliel, R. Josua et R. Akiba appartiennent à la deuxième génération tannaitique¹ (70-135 n. ère), ce qui prouve qu’à cette époque la pratique de la *tefillah* était déjà rependue. A côté de la Mishnah on trouve des renseignements sur ces Dix-huit bénédictions dans les sources talmudiques, et tout particulièrement dans trois textes : TB *Megilla* 17b ; TB *Berakhot* 28b et 33a.

Selon la Mishnah, les Dix-huit bénédictions devaient être dites trois fois par jour : le matin, l’après-midi et le soir (cf. *M Berakhot* IV, 1). Cette prière se compose de trois parties² : les trois premières bénédictions qui sont invariables, ont valeur d’introduction et se concentrent sur la louange de Dieu ; les treize bénédictions suivantes sont le coeur de la prière consistant en une série de différentes demandes pour le peuple et pour les biens nécessaires à sa vie. Les trois dernières bénédictions qui représentent la conclusion ont reçu le nom de « bénédictions d’action de grâces » parce que le thème de la reconnaissance et de la gratitude envers Dieu y est prédominant. Quant à la date à laquelle ces bénédictions ont été rassemblées, les opinions diffèrent : d’une part, on dit que ce sont les membres de la Grande Assemblée qui les ont rédigées (cf. TB *Berakhot* 33a) ; d’autre part, on considère que la rédaction définitive du *Shemoneh-‘esreh* remonte à Rabban Gamaliel II (90-100 de n. ère), à

¹ Pour affermir leur autorité les rabbins se réclament d’une tradition fort ancienne dont ils ont eux-mêmes esquissé les contours, pas toujours historiques, dans un traité de la Mishnah appelé *Pirqué Abot* (Les chapitres des Pères). Dans ce traité on remonte à Moïse qui reçoit la Torah au mont Sinaï et qui la transmet à son disciple et successeur Josué qui, à son tour, la remet aux Anciens lesquels en assurèrent la transition auprès des prophètes qui eurent pour successeurs les hommes de la Grande Assemblée ou de la Grande Synagogue (voir Ne 8-10, où il est question d’une assemblée, réunie pour la première fois sous Esdras). A partir de ce niveau, commence la chaîne des traditionnaires puisque, dès ce point, on transmet des *dicta* attribués aux hommes de la Grande Assemblée qui aurait été constituée dès Esdras et Néhémie avec la participation des prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. Cela signifie qu’elle a immédiatement fait suite au retour de l’exil de Babylone. Cf. *La Mishnah Pirké Avot I, 1*, t. 15, chap. 1 (trad. par C.-A. GUGENHEIM) Paris, 1993.

² *La Mishnah Berakhot IV, 1*, t. 1, Paris, 1968 (trad. par E. GUGENHEIM) p. 19-21. Voir également S. BEN CHORIN, *op. cit.*, Paris, 1984, p. 57-71 ; M.-R. HAYOUN, *La liturgie juive*, Paris, 1994, p. 51-59 ; aussi L. BOUYER, *op. cit.*, Paris, 1990, p. 74-82.

l'initiative duquel¹ on a inséré une bénédiction contre les *minim*², qui occupe la douzième place (TB *Berakhot* 28b).

Toute la vie religieuse du judaïsme, donc sa vie de prière, tourne autour de la Révélation du Sinaï comme événement majeur de l'existence du peuple d'Israël et de sa fonction dans la démarche de Dieu avec l'humanité. Tout au long de son histoire, la préoccupation du peuple juif a été de sauvegarder le patrimoine révélé et de l'adapter aux circonstances de la vie. Dans la liturgie, la fonction unique de la Torah se manifeste par la place qui lui est réservée, à savoir la lecture publique du Pentateuque dans le cadre de la liturgie synagogale. C'est l'un des éléments de base de la liturgie et, en même temps, l'élément le plus ancien à partir duquel se sont développées progressivement les prières qui l'entourent. La lecture de la Torah chaque sabbat et jour de fête était déjà, au I^{er} siècle de notre ère, une pratique régulière de la synagogue, et peut avoir constitué la raison fondamentale de l'émergence de l'institution synagogale³.

L'usage de lire la Torah en public est certainement antique, même si les sources ne permettent pas de fournir de dates précises à ce sujet. Le texte de Dt 31, 10-13 peut être considéré comme la plus ancienne référence à une lecture publique de la Torah, faite tous les sept ans à la fête des Tentes. L'origine de cette action liturgique peut remonter à la lecture publique organisée par Esdras (cf. Ne 8, 1-8), devenue la « lecture-type » de la Torah. Lc 4, 16-19 et Ac 13, 15 suggèrent que cette coutume de lire à la synagogue « la Loi et les Prophètes », était établie au I^{er} siècle de notre ère. Les textes bibliques ne permettent pas de préciser quand on a pris l'habitude de se réunir en un lieu déterminé, pour lire et écouter la Torah chaque sabbat. Toutefois, de rares textes établissent une certaine liaison entre le thème du sabbat et celui de la Torah : Ez 20, 13 : « Mais ma maison d'Israël se révolta contre moi dans le désert ; ils ne marchèrent pas selon mes lois, ils rejetèrent mes coutumes qui font vivre l'homme qui les pratique. Ils profanèrent constamment mes sabbats » ; 44, 24 : « Ils observeront mes décisions et mes décrets dans toutes mes solennités et ils tiendront mes

¹ Cf. K. HRUBY, « op. cit. », *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 123.

² D'où la *birkat ha-minim* ou bénédiction des hérétiques, qui n'est pas une prière de bénédiction mais de malédiction qui vise en général les juifs hétérodoxes (multitude de groupuscules au sein du judaïsme qui sont définis comme marginaux par rapport à un judaïsme qui se veut orthodoxe) et dans certains cas vise aussi les judéo-chrétiens. Cf. S.C. MIMOUNI, « op. cit. », in *Revue des sciences religieuses* 71 (1977), p. 276 et p. 381.

³ H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 375-520 ; M.-R. HAYOUN, *Les synagogues*, Paris, 1999, p. 45-48 ; K. HRUBY, « Le sens et l'esprit de la liturgie juive », in *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode*, Conférences Saint-Serge 1981, p. 97-112 ; C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 1973, p. 141-150.

sabbats pour sacrés » ; Ne 9, 14 : « Tu leur as fait connaître ton saint sabbat et tu leur as donné des ordonnances, des prescriptions et une loi par l'intermédiaire de Moïse ».

Pour Charles Perrot lorsqu'on parle de lecture synagogale il s'agit toujours de la lecture faite le jour du sabbat. Avant la chute du Temple, aucun texte ancien ne parle d'une lecture synagogale pendant un jour de fête¹. M *Megilla* IV, 4 renseigne sur la manière dont on lisait la Torah. Il y avait deux cycles de lecture, l'un annuel pour les synagogues de la Diaspora, et l'autre triennal pour les synagogues de Palestine². Le cycle annuel achevait la lecture de la Torah dans une seule année, le deuxième en trois. Comme en témoigne Ne 8, 6, la lecture du texte biblique est accompagnée d'une bénédiction à laquelle le peuple répondait « Amen ». La lecture de textes de la Torah était introduite et conclue par des bénédictions³.

Le judaïsme accorde la même importance à la liturgie synagogale et à la liturgie qui est liée à la vie familiale, ces deux formes liturgiques étant du ressort des laïcs et non pas des prêtres. Selon Kurt Hruby, il s'agit d'un seul et même corps de prière et de pensée, l'une s'exerçant lors de l'étude de la Torah et de la prière publique, l'autre dans le cadre des événements familiaux et individuels, comme les fêtes, les mariages, les divers événements de la vie dont les repas, qui intéressent particulièrement cette recherche⁴. Dans le judaïsme le repas en famille représente l'acte religieux par excellence qui, plus que tout autre geste quotidien, est accompagné de bénédictions particulières. Cette importance de la dimension religieuse du repas est passée au christianisme qui, du pain et du vin, a fait dans la célébration eucharistique ses symboles fondamentaux.

A. La bénédiction des aliments, acte de parole transformante

Dans la Bible ainsi que dans la littérature rabbinique, la nourriture représente un don de Dieu, ce qu'exprime bien le Ps 104, 14-15 : « Tu fais croître l'herbe pour le bétail et les plantes à l'usage des humains, pour qu'ils tirent le pain de la terre et le vin qui réjouit le cœur de l'homme, pour que l'huile fasse luire les visages et que le pain fortifie le cœur de l'homme ». Dans ces versets Dieu est décrit comme un généreux bienfaiteur qui donne à l'homme les moyens de se nourrir et de se réjouir. L'homme doit se montrer reconnaissant et

¹ C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 1973, p. 134-135.

² M.-R. HAYOUN, *Les synagogues*, Paris, 1999, p. 45-45 ; C. PERROT, *op. cit.*, 1973, p. 141.

³ M.-R. HAYOUN, *op. cit.*, Paris, 1994, p. 70-72 ; L. HOFFMAN, « Berakhah rabbinique et spiritualité juive », in *Concilium* 229 (1990), p.34-35.

⁴ K. HRUBY, « La notion de la "berakhah" dans la tradition et son caractère anamnétique », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 165-167.

la récitation de prières des bénédictions avant et après les repas exerce cette fonction de reconnaissance pour la gratuité du don de Dieu. Ainsi, ce n'est pas la prière qui sanctifie le repas, mais c'est le repas lui-même qui, en tant qu'expression du don divin de la terre a une sacralité telle qu'elle appelle la prière. On ne prie pas pour transformer les aliments en « repas sacré », mais on prie en reconnaissance du don de Dieu¹.

Dans la Mishnah le traité *Berakhot* présente du chapitres 6 à 8 la structure globale des bénédictions qui accompagnent l'action de manger : le chapitre 6 prescrit les bénédictions avant le repas ; le chapitre 7 traite des actions de grâces à la fin du repas ; le chapitre 8 rapporte les différences d'opinions sur les règles alimentaires entre les deux grandes écoles de pensée du I^{er} siècle, les hillélites et les shamaïtes². Le chapitre 6 commence par cette question : « Quelles sont les bénédictions à réciter pour les fruits ? » et continue en donnant la distinction entre les produits des arbres et les produits de la terre de la manière suivante : « Pour les fruits des arbres, on dit “[Béni es tu] qui crées les produits des arbres”, sauf pour le vin, car pour le vin on dit “qui crées le fruit de la vigne”. Pour les fruits de la terre, on dit “qui crées les fruits de la terre”, sauf pour le pain, car pour le pain on dit “qui fais sortir le pain de la terre”. Pour les légumes, on dit “qui crées les fruits de la terre”. Selon Rabbi Yehouda “qui crées les espèces de grains” »³.

Selon Lawrence Hoffman, ce passage peut être considéré à première vue, comme l'établissement des bénédictions pour la nourriture en général et aurait dû commencer plutôt par la question « Quelles bénédictions dit-on pour la nourriture ? »⁴. Toujours d'après Lawrence Hoffman, ce paragraphe commence par une discussion sur les bénédictions qui doivent être dites sur les produits de la terre, pour mettre en évidence que ce n'est pas ce que font les hommes qui domine l'attention de l'auteur du texte rabbinique, mais ce que produit la terre. Ce qui est important dans ce texte c'est le moyen par lequel la nourriture est produite, ainsi qu'on peut voir dans TB *Berakhot* 35a : « Il est écrit : “La terre est au Seigneur, et toute sa plénitude” (Ps 24, 1) ». Mais, dans le Ps 115, 16 on lit aussi « Dieu a donné la terre aux humains », ce qui signifie que le premier verset fait référence à la situation avant de dire une bénédiction, le deuxième à celle qui suit la bénédiction. Autrement dit « les bénédictions sur

¹ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 26 ; L. HOFFMAN, « op. cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 39-42.

² Hillel l'Ancien, que l'on situe habituellement entre 50 av. n. ère et 10 de n. ère, domine toutes les traditions rabbiniques sur les pharisiens. La plupart de ces traditions portent sur lui et ses disciples, ceux que l'on désigne sous l'appellation de « Maison de Hillel », mais aussi sur d'autres pharisiens, dont Shammaï et ses disciples qui furent ses adversaires. Les plus anciennes traditions bien attestées sur la période précédant 70, qui émanent de l'académie de Javné d'après 70 traitent des traditions légales attribuées à ces deux groupes de pharisiens. Cf. J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, 1986.

³ *La Mishnah Berakhot* VI, 1, t. 1, Paris, 1968 (trad. par E. GUGENHEIM) p. 23-24.

⁴ L. HOFFMAN, « op.cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 38-39.

la nourriture agissent pour retirer la nourriture de la terre de son état naturel d'appartenance à Dieu »¹ comme l'exprime également le T *Berakhot* 4,1 : « Il ne faut rien manger avant de prononcer une bénédiction comme il est écrit : “La terre est au Seigneur, et sa plénitude”. Celui qui jouit de ce monde sans une bénédiction est coupable de sacrilège (*me'ilah*) »². Lawrence Hoffman explique l'emploi du mot sacrilège comme le terme rabbinique décrivant l'usage par les laïcs de ce qui appartient au Temple, l'acte qui consiste en la jouissance de la « propriété du temple » (*heqdes*) par des gens qui ne sont pas eux-mêmes en état de « sainteté » (*qedusah*).

Ainsi, les bénédictions sur la nourriture n'ajoutent pas la sainteté à ce que l'on mange, mais libèrent ce que l'on mange de son état naturel de sainteté, pour que l'être humain qui n'est pas Dieu, puisse manger ces aliments provenant de Dieu. Par conséquent, les bénédictions sur la nourriture sont transformantes, elles sont des actes de prière qui transforment le sacré en profane pour que les hommes ordinaires puissent les consommer³. Selon Hoffman, il est question ici de l'opposition sacré/profane qui motive toute la pensée rabbinique, selon laquelle tous les aspects du cosmos doivent être mesurés par le degré relatif de sainteté qu'ils contiennent. Par exemple, le saint des saints du Temple peut être considéré comme un espace totalement sacré, la place du Temple est un peu moins sainte, en revanche l'espace en dehors du pays d'Israël n'est pas sacré du tout. Les rabbins ont transmis un système gradué de sacralité pour le temps, l'espace, les personnes et les choses, et « les bénédictions sont d'abord et surtout l'acte de parole liturgique qui célèbre la hiérophanie, ouvrant les juifs à la possibilité de franchir la limite où l'on pénètre dans le domaine du sacré »⁴.

B. Le pain et le vin dans la tradition biblique

Le deux éléments du rite eucharistique chrétien, le pain et le vin, sont fréquemment mentionnés dans la Bible. Leur origine est végétale même si c'est le travail des humains qui les transforme, mais les récits du dernier repas de Jésus les présentent paradoxalement comme une nourriture carnée de « chair » et de « sang » : « Toutes les fois que vous mangez ce pain

¹ L. HOFFMAN, « op. cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 40.

² Cf. TB *Berakhot* 35a : « Quiconque mange et boit ... sans prononcer la bénédiction commet un sacrilège » ; A. PELLETIER, Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 129-133, Paris, 1980, p. 32-33 : « Ils honorent ainsi Dieu comme le dispensateur des moyens de subsistance au début et à la fin du dîner ».

³ L. HOFFMAN, « op. cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 41.

⁴ L. HOFFMAN, « op. cit. », in *Concilium* 229 (1990), p. 42.

et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26).

Dans la Bible « le manger et le boire forment un fil rouge essentiel du récit global. Ainsi de la première page de la Genèse, le Créateur donne aux vivants leur nourriture (Gn 1, 29-30) (...). Nourriture et repas ne cessent de baliser les chemins des hommes de la Bible »¹. En effet, dans la tradition biblique le pain est à la fois un élément spécifique fait de farine et d'eau et symbole de toute nourriture comme don de Dieu : le Ps 103, 15 le présente comme la force de la vie ; pour Ez 5, 15 ; 14, 13 le pain est le bâton qui soutient les pas du marcheur et son manque entraîne la détresse comme en Lm 1, 11 ; 4, 4 ; 5, 6. Il est l'œuvre de charité de ceux que savent le partager (Ps 131, 15 ; Pr 22, 9 ; Is 58, 7) ou signe de la dureté du cœur et du péché chez celui qui en est incapable (Lc 16, 21). Il devient le gage de la bénédiction ou de la réprobation divine comme en Dt 23, 4-5, où les Moabites et les Ammonites, pour avoir refusé du pain aux Hébreux, ne seront jamais admis à contracter alliance avec Israël.

De la même manière on trouve des références sur le vin, don de Dieu pour les justes (Dt 32, 14 ; Ps 102, 14 ; Joël 2, 23), leurs cuves débordent de vin nouveau (Pr 3, 10) alors que les infidèles en sont privés (Dt 28, 39. 51 ; Is 7, 23 ; 24, 7 ; Jr 8, 13 ; Os 2, 11 ; Am 4, 9 etc.), donc l'abondance de vin est aussi une bénédiction de Dieu. Ces deux éléments apparaissent ensemble en Gn 27, 28 ; Dt 29, 5 ; 33, 28, souvent avec des variantes lexicales pain, vin, huile comme en Dt 7, 13 ; 11, 14 ; 28, 38-42 etc. Ils jouent un rôle important dans la liturgie : les pains des propositions mis en face du Seigneur sur les tables du Temple en Ex 25, 23-30, et renouvelés chaque sabbat ; les offrandes des pains dans les sacrifices de paix comme en Lv 7, 13 ; les libations sacrées de vin dans le Temple en Ex 29, 40 ou Nb 15, 5.7.10 ; 28, 7. 14 ; Os 9, 4. Ils sont aussi fruits de prémices (Nb 18, 12 ; Dt 18, 4) et de la dîme (Dt 12, 17 ; 14, 23).

Le pain et le vin sont associés pour la première fois sous la forme d'un rite d'offrande semblable à l'eucharistie chrétienne en Gn 14, 17-24 : parce que Abraham avait vaincu plusieurs rois cananéens, Melchisédech, prêtre et roi du Salem en Canaan, lui apporte le pain et le vin avant de les bénir lui et son Dieu². Pour A. Wénin la victoire d'Abraham « sur les rois agresseurs et la libération de gens dont ils avaient fait leur proie désignent en effet leur auteur comme un être juste qui œuvre pour la vie en s'opposant à la menace que la violence fait peser sur elle. En ce sens, Abraham s'inscrit résolument dans le projet du Créateur. Car il

¹ A. WENIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, 1998, p. 25.

² P. BEAUCHAMP, « L'eucharistie dans l'Ancien Testament », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 41-53 ; M. DUTHEIL, « La mémoire du pain et du vin », in *Mens concordet voci pour Mgr A.-G. Martimort, à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution Sacrosanctum concilium*, Paris, 1983, p. 423-430 ; W. RORDORE, « La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne », in *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, 1986, p. 493-509.

rend possible la bénédiction lorsqu'il permet aux victimes des violents de vivre à nouveau en maîtres de leur terre et de leur destin. Dans ce cadre, le pain et le vin offerts sont les signes de ce que le prêtre du Dieu Très-Haut reconnaît en Abraham lorsqu'il le bénit : qu'il a triomphé de la violence »¹. A. Wénin interprète du point de vue théologique le vin et le pain comme signes de la victoire du béni de Dieu sur la violence qui pourrait expliquer le rite eucharistique : « Dans le partage du pain et du vin, Jésus mime en quelque sorte la mort violente dont il va être victime. Pour rendre signifiants l'absurde et l'inhumain qui l'écrasent, il prend son corps rompu et son sang répandu, signes criants en sa chair de la violence meurtrière, et il les donne à manger. Mais c'est en pain et en vin qu'il les donne » (p. 171).

Une autre interprétation du pain et du vin est donnée par S. Ben Chorin : dans le passage du Ps 104, 14-15, cité plus haut, le vin est mentionné une fois et le pain deux fois, fait qui, selon lui, a différentes significations du point de vue liturgique². La prière de bénédiction avant et après le repas signifie prendre le repas avec la conscience que tout vient de Dieu ce qui, à travers la bénédiction, crée la communion avec Dieu. De ce point de vue la *berakhah* exprime en paroles le même message que, dans le Temple, le sacrifice exprimait en gestes. Offrir à Dieu des prémices ou le premier-né du troupeau était une manière de le reconnaître comme la source des produits de la terre. En reprenant O. Goldberg, spécialiste de la mythologie, S. Ben Chorin souligne que « manger c'est offrir », en précisant que « l'idée d'offrir a été faussée et pervertie par les termes issus du vocabulaire latin. Offrir vient du latin *offerre*, tandis que le terme hébraïque *qorban*³ vient de *qarov* qui signifie "proche" »⁴, ainsi au moment où l'on mange les offrandes, donc au moment du repas, on se rapproche de Dieu dans une communion. L'acte de manger renvoie aussi à l'acte de partage, car si le pain est don de Dieu, l'homme ne peut se l'approprier, mais uniquement en jouir avec les autres, d'où l'importance religieuse des repas communautaires.

La bénédiction sur le pain doit obligatoirement être dite avant chaque repas, alors que la bénédiction sur le vin n'a lieu que les sabbats et jours de fête. Le repas est accompagné de deux *berakhot*, l'une courte, au début, et une longue et structurée qui le conclut. La première « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui tires le pain de la terre (*ha-mosi lehem min ha-'aretz*) » (Ps 104, 14), reconnaît Dieu comme « celui qui tire le pain de la

¹ A. WENIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, 1998, p. 171.

² S. BEN CHORIN, *op. cit.*, Paris, 1984, p. 101-107.

³ Selon S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, 1966, p. 120-130, *qorban* dérivé de la racine *qrb* est originellement un nom d'action, mais il est venu à exprimer, au lieu de « fait de présenter », « l'objet que l'on présente », s'agissant le plus souvent de la victime animale ou l'oblation végétale, apportée au Sanctuaire pour constituer un sacrifice.

⁴ S. BEN CHORIN, *op. cit.*, Paris, 1984, p. 102.

terre »¹. Le mot biblique *lehem* est le mot clé de cette bénédiction et a plusieurs significations. Dans l'hébreu actuel ce terme signifie « le pain », alors qu'à l'origine ce terme signifiait « le repas » en général². En arabe le mot *lahma*, qui correspond étymologiquement au *lehem*, a le sens de « viande » ou « chair à manger ». Dans la Bible, *lehem* évoque la chair des animaux des sacrifices appelés « le pain de Dieu » (*lehem Elohim*, cf. Lv 21, 6), et la manne (*lehem min-ha-shamaim*), le pain du ciel, puisque des galettes de pain étaient jointes aux offrandes. Ultérieurement, l'usage du terme *lehem* gardera seulement le sens de « pain ».

Pour S. Ben Chorin, la double mention du pain Ps 104, 14-15 a eu comme conséquence, dans le cadre de la liturgie, l'offrande de *deux* pains au cours du sabbat, geste qui renvoie à deux thèmes bibliques différents : le premier est le rappel de la double part de la manne (Ex 16, 5) qui tomba du ciel chaque vendredi, pendant les quarante années que dura l'exode au désert ; le deuxième thème fait allusion aux deux pains gardés dans l'Arche (Ex 25, 30) et dans le Temple. Le pain est considéré comme l'aliment fondamental de l'existence, le vin comme le symbole de la joie de vivre (Ps 104, 14-15 ; cf. aussi Qo 9, 7 et 10, 9).

L'introduction du vin dans le cadre du repas pascal mais aussi au cours du sabbat et des autres fêtes, complète les trois composantes bibliques du repas, à savoir l'agneau, le pain sans levain et les herbes amères. Selon la *M Pesahim* X, 1-2 au cours de ce repas sacré il fallait vider quatre coupes de vin, représentant le symbole des quatre actions de Dieu pour libérer son peuple : la sortie d'Égypte, le salut, le rachat et l'adoption. D'après S. Ben Chorin, Jésus à la dernière cène a élargi la dimension du repas du souvenir d'actions salvatrices de Dieu en ajoutant les paroles « vous ferez cela en mémoire de *moi* » (Lc 22, 19)³. Selon lui, ce n'est pas un hasard si Jésus élève la coupe remplie de vin au rang d'un objet signifiant, et cela pour deux raisons : 1) dans le repas pascal et au cours de chaque sabbat le vin est l'élément qui matérialise le mémorial (*zikkaron*) ; 2) dans la vie de Jésus le vin tient une place importante, et lorsqu'on élève la coupe on évoque le souvenir du Maître. Oui, mais Paul par exemple ne se limite pas au rite du repas, il fait un rapprochement entre le « Christ » et l'agneau pascal : « Christ notre Pâque a été immolé » (1 Co 5, 7).

¹ Cf. C. DI SANTE, *La prière d'Israël, aux sources de la liturgie chrétienne*, Paris, 1986, p. 149.

² Cf. S. BEN CHORIN, *op. cit.*, Paris, 1984, p. 101.

³ S. BEN CHORIN, *Le judaïsme en prière*, Paris, 1984, p. 103.

III. LES REPAS COMMUNAUTAIRES JUIFS AU I^{ER} SIECLE

Le régime alimentaire, écrit Michel Foucault, est « une catégorie fondamentale à travers laquelle on peut penser la conduite humaine ; elle caractérise la manière dont on mène son existence, et elle permet de fixer à la conduite un ensemble des règles : un mode de problématisation du comportement qui se fait en fonction d'une nature qu'il faut préserver et à laquelle il convient de se conformer »¹. Les aliments représentent ainsi un point de jonction entre nature et culture : ils sont des produits donnés par la nature mais le résultat du travail des hommes. La nourriture est aussi l'élément qui caractérise les groupes humains et les différencie entre eux. Notamment les repas communautaires expriment des caractéristiques particulières de l'organisation du groupe, du rapport entre les membres du groupe ou de leur relation à la nature. Autour de repas religieux ou non se construisent les rapports sociaux, ce sont eux qui ponctuent les événements les plus marquants de la vie : naissances, mariages, anniversaires, fêtes, etc. A. Wénin souligne que « la nourriture semble être ce lieu où se manifestent symboliquement, dans des gestes (...) les options humaines fondamentales, celles qui mettent en jeu la vie et la mort »².

Le dernier repas de Jésus ne peut être compris que dans le cadre des repas rituels juifs du I^{er} siècle qui s'inscrivent dans la tradition biblique. Dans la Bible on peut relever l'existence des nombreux repas sacrés : les repas sacrificiels (cf. 1 R 9, 18. 24 ; 20, 27) ; les repas d'Alliance (cf. Gn 31, 53 ; Lv 24, 6-9 ; Ex 24, 1-11 ; Dt 27, 7) ; les repas d'hospitalité (Gn 18, 1-8) ; les repas des sacrifices de communion, spécialement les *tôdoth* ou actions de grâces dont parle Lv 7, 12 ; Ps 50, 14-23 ; Ps 56, 13. Ces repas tenaient une place importante à l'époque du Temple, particulièrement lors des fêtes juives comme celle de la Pâque, de la Pentecôte ou de Purim. On peut aussi noter qu'en Is 25, 6 (cf. Is 55, 1 et Mt 8, 11) il est question d'un repas messianique³. A l'époque de Jésus, les repas rituels pratiqués régulièrement peuvent être classés selon les types suivants : les repas sacrificiels d'action de grâces dont parlent 2 Ch 33, 16 ; les repas d'Alliance et le repas pascal dans la ligne de Ex 12 ; les repas de bienfaisance⁴ ; les repas de confréries des associations synagogales, les

¹ M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, t. II, Paris, 1984, p. 115.

² A. WENIN, *op. cit.*, Paris, 1998, p.273.

³ Cf. C. PERROT, « Les repas juifs et l'eucharistie », in *L'Eucharistie, le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 78-93.

⁴ J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, p. 182-191.

haburot, (terme dérivant de *chaber*, camarade, compagnon, ami)¹ ; les repas de la veille du sabbat ou de la veille d'une fête ; les repas sabbatiques.

Les pharisiens, dès l'époque de Jésus, se réunissaient en confréries (*haburot*), spécialement pour le sabbat, dont l'une des caractéristiques est le repas pris en commun. Ces réunions au cours desquelles ils veillaient à ne consommer qu'une nourriture parfaitement pure, avaient avant tout un caractère religieux, l'accent étant mis sur l'exclusion de l'impur (Mc 2, 16 ; 7, 3 ; TB Sanhedrin 6,2)². F. Schmidt dans *La pensée du Temple de Jérusalem à Qumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, montre la manière dont ils ont étendu les règles de pureté lévitique aux activités considérées jusqu'à là comme profanes. Les précautions de pureté qu'ils prenaient étaient liées d'une part, à l'origine des nourritures, c'est-à-dire du trajet conduisant de la terre à la table, et d'autre part, à la consommation des nourritures, c'est-à-dire au parcours symbolique conduisant de la table à l'autel³. Selon Christian Grappe les *haburot* « inauguraient un mouvement qui, de l'autel aux tables, permettrait bientôt de surmonter le traumatisme causé par la ruine du sanctuaire »⁴. C'est aux repas *haburot* que Gregory Dix relie le dernier repas de Jésus⁵. On dispose de trois groupes de sources qui apportent des informations sur la tradition pharisienne : les récits de Flavius Josèphe, la littérature canonique chrétienne et la littérature rabbinique ancienne⁶. Les renseignements dont on dispose sur les *haburot* se trouvent disséminés à travers toute la littérature rabbinique : dans la Mishnah, la Tosefta et les deux Talmud. Plus loin seront présentées les prières de bénédiction aux repas (la *birkat ha-mazon*) d'après la Mishnah.

¹ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1967, p. 78-79 ; cf. J. COPPENS, « Eucharistie », in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 2, Paris, 1934, col. 1146-1215.

² H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 163 et p. 676. Sur les interdits alimentaires et la notion de pureté voir J. SOLER, « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 28 (1973), p. 943-955.

³ F. SCHMIDT, *La pensée du Temple de Jérusalem à Qumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, Paris, 1994, p. 223-227.

⁴ C. GRAPPE, « *op. cit.* » in *Id.*, (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 103.

⁵ G. DIX, *op. cit.*, Londres, 1952⁵.

⁶ C. TUCKETT, « Les pharisiens avant 70 et le Nouveau Testament », in D. MARGUERAT, *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, 1996, p. 67-95 ; Une des principales sources qui renseignent sur les divers groupes religieux juifs au I^{er} siècle de notre ère est Flavius Josèphe. Il consacre quelques notices célèbres aux trois « sectes » ou « philosophies » juives : les sadducéens, les pharisiens et les esséniens, mentionnant également un quatrième courant de pensée dérivé de celui des pharisiens à la suite de la révolte de Judas le Galiléen (cf. *Antiquités juives* XIII, 171-173 ; XVIII, 11-25 ; *Guerre des Juifs* II, 119-166 ; *Autobiographie* II, 12-13). P. SCHÄFER, *Histoire des juifs dans l'Antiquité*, Paris, 1989, p. 91, remarque que si l'on veut apprécier à sa juste valeur la description de Flavius Josèphe, il faut considérer deux aspects : 1) il n'écrit pas pour les juifs mais pour un public cultivé qui parle grec ; d'où son appellation stylisée des groupes juifs comme « écoles de philosophie » ou « sectes » ; 2) il écrit à une époque à laquelle la tendance pharisienne commence, sous forme du judaïsme rabbinique, à s'imposer comme seul groupe faisant autorité. C'est une des raisons pour lesquelles il manifeste sa prédilection pour les pharisiens.

La naissance des différents mouvements religieux au sein du judaïsme, y compris les mouvements considérés plus tard comme sectaires ou marginaux¹, tels les thérapeutes d’Égypte² auxquels Philon d’Alexandrie a consacré *De vita contemplativa*³, les esséniens dont parle Flavius Josèphe⁴, connaissent également des repas religieux⁵. Dans son traité sur la vie contemplative Philon décrit un groupe d’hommes et de femmes nommés « thérapeutes » qui menaient une vie de prière et de contemplation, mettaient leurs biens en commun et pratiquaient des « banquets sacrés » :

« Mais puisque les banquets célèbres sont pleins de telles niaiseries et renferment leur propre condamnation, je vais – dans l’espoir que l’on consentira à ne pas tenir compte de leur traditionnelle réputation de parfaits modèles –, je vais y opposer les banquets de ceux qui ont consacré leur vie et leur personnes à la science et à la contemplation de la nature, selon les très saintes prescriptions du prophète Moïse. Tout d’abord ils se réunissent toutes les sept semaines, car ce n’est pas seulement le nombre sept qui est pour eux une occasion d’admiration, mais aussi son carré : ils savent que c’est le nombre de la pureté et de la virginité perpétuelle. C’est le prélude à une très grande fête qui a lieu tous les cinquante jours (...). Ils se rassemblaient vêtus de blanc, radieux, avec la majesté la plus solennelle. Puis au signal d’un des éphéméroteutes – nom ordinaire de ceux qui remplissent cette fonction –, ils s’alignent devant des lits de table, debout, en bon ordre, ils lèvent les yeux et les mains au ciel – car les premiers ont été instruits à observer ce qui vaut d’être contemplé et les secondes sont pures de tout profit, ne se laissent souiller sous aucun prétexte par des activités lucratives –, et

¹ Ce terme aurait bien étonné au temps de Jésus puisque le judaïsme d’alors avait une très grande diversité. Le monolithisme pharisien ne s’imposa qu’après 70 de n. ère. Cf. C. PERROT, « Les repas juifs et l’eucharistie », in *L’Eucharistie, le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 83. La majorité des spécialistes acceptent actuellement la diversité intérieure du judaïsme au I^{er} siècle de notre ère, en Palestine comme dans la Diaspora, au point de parler des « judaïsmes ». Voir C. PERROT, « La pluralité théologique du judaïsme au I^{er} siècle de notre ère », in D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d’une énigme*, Genève, 1998, p. 157-176 ; F. SIEGERT, « Les judaïsmes au I^{er} siècle », in P. GEOLTRAIN (éd.), *Aux origines du christianisme*, Paris, 2000, p. 11-28 ; F. SIEGERT, « Le judaïsme au I^{er} siècle et ses ruptures intérieures », in D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, 1996, p. 25-65. F. BLANCHETIERE, M.D. HERR (éd.), *Aux origines juives du christianisme*, Jérusalem, 1993, p. 9 notent : « Au temps de Jésus et à la génération suivante, le peuple juif, en Judée, était divisé en nombreux partis, groupes et sectes ».

² Cf. A. JAUBERT, *La notion de l’Alliance dans le Judaïsme*, Paris, 1963, p. 479 ; H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 164-167 ; W. NIKIPROWETZKY, « Les suppliants chez Philon d’Alexandrie », in *Id.*, *Etudes philoniennes*, Paris, 1996, p. 11-43 ; J. RIAUD, « Les thérapeutes d’Alexandrie et l’idéal lévitique », in Z.J. KAPERA, *The Teacher of Righteousness. Literary Studies*, Krakow, 1991, p. 221-240.

³ PHILON D’ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, notamment § 64-90 (introd. et notes de F. DAUMAS, trad. par P. MIQUEL) Paris, 1963, p. 123-147.

⁴ FLAVIUS JOSEPHE, *Guerre des Juifs*, II, 119-160, (texte établi et trad. par A. PELLETIER) Paris, 1980, p. 31-38. Au § 119 il écrit : « Il existe, en effet parmi les Juifs trois écoles de philosophie. Les adeptes de la première s’appellent Pharisiens, ceux de la seconde, Sadducéens, ceux de la troisième, qui a la réputation de cultiver la gravité s’appellent Esséniens, ils sont de naissance juive et liés d’une affection mutuelle plus étroite que chez les autres ».

⁵ M. DELCOR, « Repas cultuels esséniens et thérapeutes, thiasos et haburoth », in *Revue de Qumran* 23 (1968), p. 401-425, offre une étude détaillée sur ces types de repas sacrés. Sur les repas esséniens voir aussi H. COUSIN, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 572-573.

ils demandent à Dieu par des prières que le festin lui soit agréable et se déroule selon sa volonté »¹.

Les repas ne comportaient pas du vin et de la viande mais seulement du pain avec du sel :

« Lorsque chacun a achevé son hymne les jeunes présentent la table (...) ; sur celle-ci repose la nourriture très sainte : du pain levé avec pour condiment du sel mêlé d'hysope. C'est par respect pour la table sacrée dressée dans le saint vestibule du Temple ; sur celle-ci il y a du sel sans condiment : le pain est azyne et le sel n'est mélangé de rien. Il convenait d'attribuer les denrées sans mélange et à l'état pur à la classe supérieure, celle de prêtres, comme salaire du culte, et il convenait aux autres de rechercher les aliments de la même espèce, mais de s'abstenir d'aliments identiques, afin que les meilleurs aient un privilège »².

Ce repas était accompagné de chants, des lectures de la Bible et des commentaires bibliques. Philon le situe dans un rapport d'analogie à ceux des prêtres du Temple puisqu'il souligne la supériorité des rites, la table est référée à la table sacrée du Temple. Après le repas les thérapeutes célébraient des veilles sacrées : en deux chœurs, l'un d'homme l'autre des femmes, ils chantaient des longues hymnes d'action de grâces à Dieu, littéralement dans le texte de Philon des « eucharisties » (*De vita contemplativa* § 87).

Il y a un certain consensus parmi les spécialistes pour affirmer que le groupe religieux de Qumrân était une branche de l'essénisme³. Deux textes découverts à Qumrân décrivent le

¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, § 64-66 (introd. et notes par F. DAUMAS, trad. par P. MIQUEL), Paris, 1963, p. 123-124.

² PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, § 81-82 (introd. et notes par F. DAUMAS, trad. par P. MIQUEL), Paris, 1963, p. 141.

³ Jusqu'à la découverte des manuscrits de la mer Morte, en 1947, on ne connaissait les esséniens que par des données littéraires, pour l'essentiel indirectes : celles de Flavius Josèphe dans *Guerre des Juifs* II, 120-121 ; § 124-126 ; § 160-161 ; Philon d'Alexandrie dans *Quod omnis probus* § 75 ; § 83-87 et Plinie l'Ancien dans *Histoire naturelle* V, 71-73. Les évangiles mentionnent souvent les pharisiens ainsi que d'autres mouvements, mais jamais les esséniens. Cette appellation ne se trouve pas dans les documents découverts à Qumrân. Sur la question du nom « essénien », sans ces sources en langue grecque on ignorerait complètement le nom sous lequel était connu ce mouvement religieux. On situe généralement l'origine des esséniens, comme celle des pharisiens, dans l'ancien mouvement piétiste des assidéens (1 M 2, 42) qui avaient refusé l'adoption des moeurs grecques sous le règne d'Antiochus IV Epiphane. Les esséniens se sont constitués probablement en groupe de sécession sous Jonathan (152 av. notre ère), et on suppose qu'il s'agissait des *hassidim* liés au parti des Oniades qui refusaient les compromissions politiques des Hasmonéens, et n'acceptaient pas leur sacerdoce. Le fondateur du mouvement, que les textes trouvés à Qumrân désignent comme étant le Maître de Justice, a dû vraisemblablement être prêtre lui-même. L'insistance de la *Règle de la Communauté* (1QS) et du *Règlement de la Guerre* (1QM) sur la souche aaronide suggère les attaches sacerdotales des cadres du mouvement. Certains critiques reconnaissent dans le Maître de Justice le grand prêtre Onias III assassiné en 170, situant ainsi la naissance de la communauté de Qumrân au début du II^e siècle avant notre ère, à l'époque pré-maccabéenne. En outre, la plupart des spécialistes s'accordent à identifier Jonathan le Maccabée nommé grand prêtre en 152, avec le « prêtre impie » (1 QpHab 12, 6-10), dont le conflit avec le Maître de Justice marque la séparation de la communauté de Qumrân. La rupture de la communauté essénienne avec le Temple et ses autorités a pour arrière-plan les bouleversements sociaux, politiques et symboliques entraînés par la crise entre judaïsme et hellénisme déclenchée lors de la profanation du Sanctuaire par Antiochus IV Epiphane en 167 et les guerres maccabéennes qui ont suivi. Cf. J. GENOT-BISMUTH, *Le scénario de Damas. Jérusalem hellénisée et les origines de l'essénisme*, Paris, 1992, notamment p. 335-344 ; C. SAULNIER, C. PERROT, *Histoire d'Israël. De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple (331a.C-135a.D)*, Paris, 1985 ; E. LOHSE, *Le milieu du Nouveau*

repas communautaire des esséniens : le premier se trouve dans la *Règle de la communauté* VI, 4-5 : « Quand ils disposeront la table pour manger ou prépareront le vin pour boire, le prêtre étendra en premier sa main pour qu'on prononce la bénédiction sur les prémices du pain et du vin »¹. Le second texte est une annexe au rouleau de la *Règle de la communauté* et décrit un repas messianique :

« Et [quand] ils se réuniront pour la table de la communauté [et pour boire le v]in, et qu'ils disposeront la table de la communauté [et mêleront le] vin pour boire, que personne [n'étende] sa main sur les prémices du pain et [du vin] avant le prêtre ; car [c'est lui qui] bénira les prémices du pain et du v[in et étendra] sa main sur le pain en premier. Et ensuite le Messie d'Israël [éte]ndra sa ses mains sur le pain. [Et ensuite] toute la Congrégation de la Communauté [bén]ira, ch[acun selon] sa dignité. Et c'est selon ce rite qu'ils procéder[ont] en tout rep[as quand ils seront ré]unis au moins à dix personnes » (*Règle annexe de la communauté* II, 17-22)².

Dans *La Guerre des Juifs* II, 129-133, Flavius Josèphe dit que pour le repas les esséniens se rassemblaient en un lieu privé, se ceignaient les reins avec des vêtements de lin et se lavaient dans de l'eau froide pour se purifier. Puis ils allaient dans la salle à manger comme dans un sanctuaire. Une fois le repas servi personne n'était autorisé à manger avant que le prêtre récite l'action de grâces. Après le déjeuner le prêtre récitait d'autres prières d'action de grâce en remerciant Dieu comme celui qui donne la vie³. Le rituel de repas suivi par ce groupe religieux est analogue aux autres repas juifs, c'est-à-dire la prière d'actions de grâce sur les aliments, notamment le pain et le vin.

Le groupe des Baptistes observent aussi avec précision les règles de pureté rituelle, disent la prière avant le repas, pratiquent une rigoureuse ascèse et interdisent la manducation des viandes sacrificielles par opposition au Temple et à son culte sanglant (cf. le discours d'Etienne en Ac 7 et l'Epître aux Hébreux). En résumé, on peut dire qu'au temps de Jésus tous les repas juifs avaient un caractère religieux, comme en témoigne la tradition rabbinique, notamment par les paroles attribuées à Rabbi Aquiba : « On ne peut jouir d'aucun bien de ce monde sans prononcer une bénédiction » (TB *Berakhot* 35a).

La liturgie familiale se constitue et se structure autour du « pain » symbole de la table et des produits de la terre et se développe autour du sabbat. Les repas du sabbat étaient, avant

Testament, Paris, 1973, surtout p. 103-142 ; D. DIMANT, « Signification et importance des manuscrits de la mer Morte. L'état actuel des études qumrâniennes », dans *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 51 (1996), p. 975-1003 ; A. PAUL, *Les manuscrits de la Mer Morte. La voix des esséniens retrouvée*, Paris, 1997.

¹ A. DUPONT- SOMMER, M. PHILONENKO, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 25-26.

² A. DUPONT- SOMMER, M. PHILONENKO, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 52.

³ FLAVIUS JOSEPH, *Guerre des Juifs*, II, 129-133, (texte établi et trad. par A. PELLETIER), Paris, 1980, p. 31-33.

tout, un moment privilégié de rassemblement au cours duquel les participants pouvaient raviver la conscience de leur appartenance religieuse. Un élément important du rituel des repas de la veille du sabbat ou de la veille d'une fête est le *qiddush*. Il y a trois prières liturgiques qui dérivent du mot *qadosh* (saint) : 1) *qedûsha*, est le trisagion, le triple *sanctus* dont parle Isaïe (6,3), qui est répété dans la prière de Dix-huit bénédictions ; 2) *qaddish*, c'est la prière pour demander la venue du règne de Dieu ; 3) le *qiddush* (sanctification) est une bénédiction récitée au commencement de chaque sabbat et de chaque jour de fête¹, ainsi qu'en témoigne R. Eliézer bar Zadoc dans TB *Berakhot* 48b : « Mon père... avait la coutume de réciter sur la coupe : Béni soit celui qui sanctifie le jour du sabbat »². On reviendra sur certains types de ces repas rituels, dans le chapitre suivant lorsque on essayera de mettre en rapport le déroulement rituel de ces repas avec celui décrit dans les récits de la dernière cène.

IV. LA PRIERE DE REPAS : LA BIRKAT HA-MAZON

Comme on l'a déjà mentionné, la principale source d'information sur les prières pour le repas se trouve dans le traité *Berakhot* de la Mishnah, de la Tosefta et des Talmud de Jérusalem et de Babylone³. La récitation de prières après le repas a comme base scripturaire Dt 8, 10 : « Tu mangeras, tu te rassasieras et tu *béniras Yahvé* en cet heureux pays qu'il t'a donné ». La coutume de prier après le repas est attestée par de nombreux témoignages⁴. Le *Livre des Jubilés*, daté du II^e siècle avant notre ère, au chapitre 22, 5-9 présente la prière d'Abraham après le repas. Cette prière comporte trois sections qui correspondent à la

¹ S. BEN CHORIN, *op. cit.*, Paris, 1984, p.104-114.

² Cette formule de bénédiction, dans le cas du sabbat, le vendredi soir au coucher du soleil, sépare le temps sacré du temps profane. De la même manière, le sabbat est clôturé par une bénédiction appelée *habdala* (séparation) qui a pour but la séparation du sabbat des jours du travail. Cf. J. JEREMIAS, *La dernière Cène, les paroles de Jésus*, Paris, 1972, p. 24-28 ; C. PERROT, « op. cit. », in *L'Eucharistie, le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 81.

³ J.-M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'eucharistie*, Paris, 1975, interprète les textes rabbiniques qui font référence aux prières pour le repas et au déroulement du repas, p. 68-74 : a) pour le devoir de dire la bénédiction : Toseptah *Berakhot* 4, 1 ; TB *Berakhot* 35a ; M *Berakhot* VI, 1 ; TJ *Berakhot* 10a ; b) le hors-d'oeuvre : M *Berakhot* VI, 6-7 ; Toseptah *Berakhot* 4, 8-9 ; c) la fraction du pain : TJ *Berakhot* 12a, 52-60 ; TJ *Berakhot* 10a, 71-74 ; TB *Berakhot* 47a ; d) bénédictions après le repas : TB *Berakhot* 48b ; M *Berakhot* VI, 8 ; M *Berakhot*. VII, 3 ; TB *Berakhot* 51a et b.

⁴ Par exemple dans la *Lettre d'Aristée* X, 184, il est question de prière avant le repas. Cf. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée*, Paris, 1962, (SC 89) p. 189.

structure et au sens général de la prière après le repas, appelée *birkat ha-mazon*¹. Abraham rend grâce pour la nourriture, prie pour la santé et supplie la miséricorde de Dieu :

« De son côté Isaac lui-même envoya à Abraham par l'entremise de Jacob les meilleures parts d'un sacrifice pacifique [L ainsi que du vin pour son père], de quoi manger et boire. [Abraham] mangea et but et il bénit le Dieu Très Haut, qui a créé le ciel et la terre, qui a fait tout ce qu'il y a de meilleur sur terre et l'a donné aux humains pour qu'ils mangent, boivent et bénissent leur Créateur. "Et maintenant (dit-il) je Te célèbre, mon Dieu pour m'avoir laissé voir ce jour. Me voici âgé de cent soixante-quinze ans, vieux et au bout des mes jours, et tous mes jours ont été paisibles. L'épée de l'ennemi ne m'a pas vaincu en tout ce que Tu m'as donné ainsi qu'à mes fils tous les jours de ma vie jusqu'à ce jour. Ô mon Dieu que Ta grâce et Ta paix soient sur ton serviteur et sur la descendance de ses fils, afin qu'ils deviennent pour toi un peuple élu et un patrimoine parmi toutes les nations de la terre, dès maintenant et pour tous les temps des générations terrestres pour tous les âges" »².

Cette prière en trois sections prononcée par Abraham correspond étroitement à la structure et au sens général des grâces après le repas ou *birkat ha-mazon* du *Seder Rab Amram Gaon*, le livre de prières du IX^e siècle qui fournit le plus ancien texte prescrit pour ces prières : une bénédiction du Dieu créateur qui donne à tous la nourriture ; une action de grâces pour l'intervention salvifique de Dieu en faveur de ses élus ; une supplication pour l'avenir du peuple³.

L. Finkelstein a consacré une étude très fouillée à la *birkat ha-mazon* dans le but de retrouver la structure originelle, l'archétype (l'*Urtext*)⁴. Il a publié en synopse les bénédictions de la *birkat ha-mazon* provenant de la Genizah du Caire et celles de différents Siddurim. On cite ici la version brève de la Genizah d'après la traduction de F. Manns⁵ :

- *Birkat ha-zan* : « Béni es-tu, Yahvé notre Dieu, roi de l'univers, toi qui nourris tout l'univers dans ta bonté, ton amour et ta miséricorde, toi qui donnes le pain à toute chair, car son amour est éternel pour nous et sa grande bonté ne nous a pas manqué et aucun bien ne nous manquera à cause de son grand Nom, car il nourrit et pourvoit à tout. Béni es-tu, Yahvé, toi qui nourris tous ».

¹ Pour l'étude de la *birkat ha-mazon* voir : F. MANNS, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986 ; K. HRUBY, « La "birkat ha-mazon" », la prière d'action de grâce après le repas », in *Melanges offerts à R.P. Dom Botte*, Louvain, 1972, p. 205-222 ; Th.J. TALLEY, « De la "berakhah" à l'eucharistie, une question à réexaminer », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 11-39 ; « Structures des anaphores anciennes et modernes », in *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 15-43 ; G. ROUWHORST, « Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 211-240 ; J.-M. SELLES, « Bénédiction synagogale et doxologie : la doxologie est-elle propre à la prière chrétienne ? », in *La Maison-Dieu* 175 (1988), p. 7-25.

² A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 720-721.

³ D. HEDEGARD, *op. cit.*, Lund, 1951.

⁴ L. FINKELSTEIN, « The birkat ha-mazon », in *Jewish Quarterly Review* 19 (1928-29), p. 211-262.

⁵ F. MANNS, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986, p. 167.

- *Birkat ha-aretz* : « Nous te rendons grâce, Yahvé notre Dieu, car tu nous as fait hériter une terre de délices, bonne et spacieuse, l'alliance et la Loi, la vie et la paix. Pour tous ces biens nous te rendons grâce et nous bénissons ton Nom grand et saint pour les siècles de siècles. Béni es-tu, Yahvé, pour la terre et pour la nourriture ».

- *Birkat ha-Yerushalaym* : « Aie pitié, Yahvé notre Dieu, d'Israël ton peuple et de Jérusalem ta ville et du royaume de la maison de David, ton Messie, et de la maison grande et sainte sur laquelle ton Nom fut invoqué et restaure rapidement le royaume de la maison de David à sa place de nos jours et construis Jérusalem dans un avenir proche. Fais-nous monter au milieu d'elle et fais-nous réjouir en elle. Béni es-tu, Yahvé, qui construis dans ta grande miséricorde Jérusalem. Amen. Qu'elle soit construite de nos jours ».

- *Birkat ta tob we ha metib* : « Béni es-tu, Yahvé notre Dieu, roi de l'univers, notre Père et notre roi, le bon et celui qui fait du bien. Il nous a prodigué, il nous prodiguera toujours la bienveillance, l'amour, l'esprit et la miséricorde ».

D'abord on peut constater que la formule d'ouverture des trois premières bénédictions donne à Dieu le titre « Yahvé, notre Dieu », alors que la quatrième lui donne le titre de « Yahvé, notre Dieu, notre père et notre roi ». Dans la *birkat ha-zan* on s'adresse à Dieu en passant de la deuxième à la troisième personne du singulier. C'est la bénédiction pour la nourriture. La *birkat ha-aretz* est au pluriel : « Nous te rendons grâce ». C'est la bénédiction pour la terre. La troisième *birkat ha-Yerushalaym* est une supplication qui demande à Dieu de conserver toujours sa miséricorde au peuple d'Israël et la protection de Jérusalem. Cette bénédiction reprend le thème exprimé dans la quatorzième bénédiction du *Shemoneh 'esreh* : « Dans ta grande miséricorde aies pitié, Yahvé notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de Sion l'habitation de ta gloire, de ton Temple et de ta Demeure, de la royauté de la maison de David et de ton Messie de justice. Béni es-tu, Yahvé, Dieu de David, toi qui construis Jérusalem » (cf. Ben Sira 36, 12-14 et 1 QS 11, 8-9)¹.

Comme l'ont observé Thomas J. Talley² et Gerard Rouwhorst³, seule la première de ces trois bénédictions commence par ce que Jean-Paul Audet⁴ appelle la « bénédiction proprement dite ». La *birkat ha-zan* s'ouvre par la référence au royaume, suivie par le motif de la bénédiction. C'est cette dernière partie de la *berakhah*, variable selon la fonction et le contexte cultuel, que J.-P. Audet appelle « anamnèse de *mirabilia dei* ». Après ce motif, la

¹ Cf. la traduction de F. MANNS dans *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986, p. 144.

² Th.J. TALLEY, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 18-22.

³ G. ROUWHORST, « Bénédiction, action de grâces, supplication », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 212-216 ; cf. aussi C. DI SANTE, *op. cit.*, Paris, 1986 p. 145-154.

⁴ J.-P. AUDET, « op. cit. », in *Revue biblique* 65 (1958), p. 371-399.

birkat ha-zan se termine par une *hatimah* (sceau) qui est une bénédiction brève. Le terme clé pour cette *berakhah* est le participe passé *baruk* (bénit). La *birkat ha-aretz* commence par « nous te rendons grâce », où la prière se réfère aux *mirabilia Dei*, plus exactement à l'action rédemptrice de Dieu, et se termine aussi par une bénédiction brève. Il faut noter que le verbe *yadah* (rendre grâce), de cette deuxième bénédiction, est traduit dans la *Didachè*, par εὐχαριστεῖν. La *Didachè* 10 donne une version judéo-chrétienne des trois premières bénédictions de la *birkat ha-mazon* qui sera présentée dans le septième chapitre. Selon Th. J. Talley¹, ce que l'on doit retenir de la *birkat ha-mazon* est le modèle bénédiction-action de grâces-supplication, un modèle tout différent de celui de J.-P. Audet, bénédiction-anamnèse-doxologie.

La M *Berakhot* VI, 8 parle de grâces en trois bénédictions : « Après avoir mangé des figes, des raisins, des grenades, on récite trois Bénédictions, tel est l'avis de Rabban Gamaliel. Selon les Sages, une seule bénédiction qui résume les trois. Rabbi Akiba enseigne : Même celui qui a mangé des légumes cuits, qui constituent son repas, doit réciter ensuite trois Bénédictions »². Il s'agit ici de Rabbi Gamaliel II (vers la fin du I^{er} siècle de notre ère) qui connaissait déjà les trois bénédictions après le repas, mais ces bénédictions n'étaient récitées en entier que lors d'un repas festif. Dans le cas d'un repas ordinaire, on en faisait un résumé très bref.

La tradition rabbinique attribue la formulation de la *birkat ha-mazon* aux différents personnages de l'histoire ancienne comme on peut l'observer dans TB *Berakhot* 48b :

« Rav Na'hman retrace l'historique de la *Birkat ha-mazon* : Moïse formula la première bénédiction se terminant par "Qui assure à tous la subsistance" au moment où la manne céleste est descendue pour nourrir les Hébreux dans le désert. Josué composa à leur intention la seconde bénédiction ayant trait à la Terre lorsqu'ils y sont entrés. David et Salomon fixèrent l'énoncé de la troisième bénédiction finissant par les mots : "Qui bâtit Jérusalem". David forgea la première phrase : "Exerce ta miséricorde sur Israël, ton peuple, et sur Jérusalem, ta ville", et Salomon ajouta : "sur la Maison spacieuse et sainte". La quatrième bénédiction rendant hommage au "Roi qui est bon et bienfaisant pour tous..." fut instituée à Yavné en souvenir des victimes de Béthar, car Rav Matana a déclaré : le jour où les autorités romaines levèrent leur interdiction d'enterrer les innombrables combattants juifs exécutés lors de la prise de Béthar, après la défaite de Bar Kohba, on institua à Yavné une quatrième bénédiction pour rendre grâce au Roi "qui est bon et bienfaisant" »³.

¹ Th.J. TALLEY, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 18-22.

² *La Mishnah Berakhot* VI, 8, Paris, 1968 (trad. par E. Gugenheim), p. 27.

³ A. STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud. Berakhot* 3, Jérusalem, Paris, 1999, p. 138.

Ainsi, selon la tradition qui remonte à R. Nahman, la première bénédiction a été instituée par Moïse lorsque la manne a été distribuée, la deuxième par Josué à l'entrée dans la Terre promise, la troisième par David et Salomon qui ont ajouté la mention du Temple, la quatrième par les sages de Yavné lorsqu'ils ont obtenu le droit d'ensevelir les morts de Béthar après l'échec de la révolte de Bar-Kohba en l'an 135 de notre ère. Une des explications de l'ajout de cette bénédiction serait qu'elle « sert d'exemple à ceux qui, mécontents ou déçus de ce que leurs désirs n'aient pas encore été exaucés, pensent devoir se refuser à l'expression de gratitude à l'égard de la Providence. Cette bénédiction vient alors nous rappeler le temps où nos pères étaient si profondément malheureux que la permission enfin obtenue d'enterrer leurs morts donna lieu à une expression d'ardente reconnaissance »¹.

Les trois premières bénédictions de la *birkat ha-mazon* sont précédées par la *birkat ha-zimmoun* qui peut être traduite par « bénédiction d'invitation » ou par « bénédiction de préparation » car l'un des membres du groupe invite les autres à se joindre à lui pour louer Dieu². La M *Berakhot* VII, 1 la présente ainsi : « Si trois personnes ont mangé ensemble, elles sont tenues de faire le *Zimmoun* ». La M *Berakhot* VII, 3 explique en détail comment faire cette bénédiction :

« Comment s'accompli le *Zimmoun* ? S'il y a trois convives l'un d'eux dit : Bénissons ; s'il y en a trois outre celui qui invite, il dit : Bénissez ; s'ils sont à dix l'un d'eux dit : Bénissons notre Dieu ; à dix plus celui qui invite, il dit : Bénissez. Qu'ils soient dix ou dix mille, la formule est identique. S'ils sont à cent, l'un dit : Bénissons le Seigneur notre Dieu ; S'ils sont mille plus celui qui invite, il dit : Bénissez, à cent plus celui qui invite ; à mille, l'un dit : Bénissons le Seigneur notre Dieu, Dieu d'Israël, le Dieu des armées, lui qui trône sur les chérubins, pour la nourriture que nous avons mangée. (...) R. José le Galiléen dit : On formule la bénédiction selon l'importance de l'assemblée, comme l'indique le verset (Ps 68, 27) : « Selon les assemblées, bénissez notre Dieu des sources d'Israël ». Mais Rabbi Akiba objecte : « Que trouvons-nous à la Synagogue ? Que les assistants soient nombreux ou en petit nombre, l'officiant dit : Bénissez le Seigneur. Selon Rabbi Yichmael il faut dire : Bénissez le Seigneur qui est digne de louanges »³.

Ce texte est un recueil composite d'opinions diverses. Frédéric Manns pense que la Mishnah anonyme, « Qu'ils soient dix ou dix mille la formule est identique », contient une *halakah* ancienne qui est en contradiction avec les opinions émises par la suite⁴. Ainsi, la *birkat ha-zimmoun* serait très ancienne puisque les rabbins du II^e siècle, R. Aqiba et R. José,

¹ C. DI SANTE, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 153.

² Cf. F. MANNS, *op. cit.*, Jérusalem, 1986, p. 169 ; K. HRUBY, « La "birkat ha-mazon", la prière d'action de grâce après le repas », in *Melanges liturgiques offerts à R.P. Dom Botte*, Louvain, 1972, p. 205-222 ; A. STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud. Berakhot* 3, Jérusalem, Paris, 1999, notamment chap. 6 et 7.

³ *La Mishnah Berakhot* VI, 8, Paris, 1968 (trad. par E. Gugenheim), p. 27-29.

⁴ F. MANNS, *op. cit.*, Jérusalem, 1986, p. 169. Cf. C. ALBECK, *Shishah Sidrey Mishnah*, Tel Aviv, 1959.

discutent de l'interprétation d'une ancienne *halakah*, qui semble être liée aux repas communautaires des *habourot* qui étaient célébrés le sabbat et à l'occasion des fêtes.

Dans ce chapitre on a essayé de comprendre la fonction de la prière de bénédiction à travers les sources et les pratiques liturgiques juives afin d'appréhender son influence sur le développement de la prière eucharistique. Le verbe *berak* (bénir) qui a donné le substantif *berakhah* (bénédiction) devient synonyme d'autres termes bibliques exprimant la louange et la glorification de Dieu, dont notamment le terme *tôdah* qui exprime l'action de rendre grâce, la louange, mais aussi le sacrifice de louange ou l'action de grâces (*zebah tôdah*). Cette pluralité sémantique a eu des conséquences dans la traduction grecque de la Bible hébraïque, la Septante. Le verbe *berak* (bénir) est traduit en grec par le terme *εὐλογεῖν* (bénir, louer) et l'action de grâces par *εὐχαριστεῖν*, notamment chez Philon d'Alexandrie. Ces deux termes se retrouvent dans les récits dits « de l'institution » avec la même signification de bénir et d'action de grâces. Certains spécialistes ont vu l'origine de l'eucharistie chrétienne dans la *berakhah* juive et ont identifié *berakhah* et *εὐχαριστία*, d'autres dans la *tôdah* soulignant ainsi l'aspect sacrificiel du verbe *εὐχαριστεῖν* chez Philon d'Alexandrie et l'influence de la liturgie juive de la Diaspora hellénistique.

Cependant, le terme et la notion théologique d'*εὐχαριστία* reflètent une réalité complexe que la relation de la prière juive de bénédiction dans ses différentes fonctions liturgiques avec la prière eucharistique chrétienne n'éclaircit pas totalement. La mise par écrit des prières après une période de libre formulation qui couvre plus ou moins tout le premier siècle de n. ère, tant pour la liturgie synagogale que pour celle des premières communautés chrétiennes a eu comme résultat l'élaboration de cadre des prières de bénédiction et des prières eucharistique semblables mais différentes du point de vue théologique. Cette problématique sémantique n'explique pas la représentation de la mort de Jésus comme un « sacrifice de la nouvelle Alliance » et la place centrale qu'il occupe dans la prière eucharistique en tant que « Christ ressuscité ». Ces essais de compréhension sémantique de l'eucharistie sont nés du besoin théologique d'expliquer pourquoi les prières eucharistiques n'ont pas retenu la forme *berakhah* considérée comme régulière dans les prières juives de repas au premier siècle. La raison en est la foi en la messianité de Jésus. C'est cette croyance qui différencie principalement la prière de bénédiction juive de la prière eucharistique chrétienne. Pour connaître la manière dont le mouvement chrétien naissant a interprété la notion d'*εὐχαριστία* et le rite eucharistique sur le pain et le vin on doit essayer de comprendre ce que Jésus a « célébré » à son dernier repas, puisque traditionnellement il est présenté comme « imitation » ou « mémorial » de celui-ci.

CHAPITRE VI

LES TRADITIONS EUCHARISTIQUES DANS LA LITTÉRATURE CANONIQUE

Dans les nombreuses études constituant la littérature secondaire sur les origines de la liturgie eucharistique, on peut distinguer deux directions de recherche, orientées plus ou moins théologiquement et confessionnellement : la première est de type exégétique et a pour objet la littérature canonique et les problèmes posés par le dernier repas de Jésus et sa reconstruction historique ; la deuxième, à caractère plus historique, s'intéresse au développement des traditions eucharistiques prenant en compte l'ensemble de la documentation littéraire des deux premiers siècles, le but étant souvent de les faire remonter à un unique modèle de célébration, celui du « repas du Seigneur ». Or c'est précisément l'objet du débat dans la recherche actuelle qui reconnaît à l'origine de la structure du rite eucharistique un passage de la diversité des pratiques vers l'uniformité, notamment à partir du IV^e siècle¹. Ce chapitre portera sur l'étude des récits dits de « l'institution », la tradition de la fraction du pain dans les Actes des apôtres, et le rite eucharistique de la Première lettre de Paul aux Corinthiens, en observant la manière dont les spécialistes articulent approche historique et interprétation théologique dans le traitement des sources. L'enquête historique menée dans une perspective théologique est souvent contradictoire.

Dans un ouvrage récent sur l'histoire de Jésus, Etienne Nodet, dominicain et professeur de littérature intertestamentaire à l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, précise clairement l'intention de son étude et s'interroge sur la démarche à adopter, aspect rarement observable dans les diverses recherches portant sur les origines de la liturgie eucharistique : « Jusqu'à quel point est-il possible, par-delà les dires et les discordances des évangiles, de retrouver quelques traits photographiques de Jésus et de ses faits et gestes ? (...) Quelle peut être l'utilité d'une telle démarche ? »². Il donne la réponse à la p. 8 : « Si l'on reste hésitant ou ignorant devant les détails matériels de beaucoup de faits,

¹ P. BRADSHAW, « Introduction : the Evolution of Early Anaphoras », in *Id.*, *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, 1997, p. 1-18.

² E. NODET, *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête*, Paris, 2003, p. 1.

on voit au contraire très bien – et c’est l’essentiel – comment ils ont échappé à l’oubli, c’est-à-dire comment ils ont suscité une parole, puisqu’ils ont été compris, mémorisés et surtout transmis ». Plus bas dans la même page il ajoute : « Il s’agit d’abord des réflexions d’un croyant pour des croyants ». Par conséquent son enquête n’insiste pas tant sur les « faits » atteignables par la critique historique qui, pour lui, restent très précaires, que sur la signification transmise par des textes portés par une tradition : « La Tradition domine l’Ecriture et tant pis si on ne sait trop comment faire le lien entre les deux (...). L’auteur, prêtre catholique, sait d’expérience, pour l’avoir reçue et transmise, qu’il existe une parole qui se fait chair en communauté, c’est-à-dire qui crée de la vie et de la réconciliation là où cela paraît improbable. (...) La Tradition est une mémoire qui transforme et enrichit » (p. 4-5).

Comme résultat de son enquête il souligne dans sa conclusion : « Le but de la démarche n’était pas finalement de reconstituer un journal de l’époque, car ce n’est guère possible, mais d’apprécier comment des témoins ont compris et transmis ce qui est resté inintelligible à beaucoup. Le bilan de l’enquête pourra paraître en fin de compte assez maigre, surtout pour ce qui regarde les principaux articles de foi et le lecteur aura peut-être été dérouté par une disproportion entre de longues considérations périphériques et la minceur du dossier des faits vérifiables. C’est incontestablement une conséquence de la méthode suivie, qui s’efforçait de remonter de la signification traditionnelle aux faits bruts » (p. 203-204).

Il accorde au rite de l’eucharistie « fondé sur la mémoire de Jésus-Christ » (p. 11) une telle importance qu’il en fait son point de départ. Dans cette célébration les chrétiens, notamment de confession catholique, cherchent à actualiser un « événement » ancien ; dès lors il est important pour l’auteur de se demander « si ce que fait l’Eglise [aujourd’hui] a un rapport clair avec ce que Jésus a dit et fait », mais aussi comment historiquement et méthodologiquement remonter aux « gestes et paroles de Jésus » (p. 14). Dans cet ouvrage un point caractéristique de la méthode et de la démarche de foi de l’auteur est de remonter du présent vers le passé.

I. LES RECITS DE « L'INSTITUTION »

La question principale, soulevée par la plupart des études exégétiques devenues des références classiques dans la recherche sur les récits de « l'institution » est la double origine du « repas du Seigneur ». Deux problématiques essentielles de cette question sont mises en évidence¹ : 1) La première est celle des différences frappantes entre les descriptions du dernier repas de Jésus, telles qu'elles sont transmises par les récits des évangiles synoptiques, la première épître de Paul aux Corinthiens (Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-26 ; Lc 22, 14-20 ; 1 Co 11, 23-26) et les traditions de « la fraction du pain » des Actes des Apôtres et la prière eucharistique de la *Didachè*, qui ne se réfèrent pas au dernier repas de Jésus². Entre ces textes il y a des différences tant du point de vue de la structure littéraire que du point de vue du contenu théologique ; 2) La deuxième problématique est celle de la cohérence des récits de « l'institution ». Plusieurs auteurs ont essayé de distinguer, à l'intérieur de ces récits deux couches reflétant des traditions différentes sur le dernier repas de Jésus et liées à deux manières différents de célébrer l'eucharistie³ : a) La première couche serait constitué par Lc 22, 15-18, Mc 14, 25 ; b) La seconde serait constituée par les paroles de bénédiction et d'action de grâces sur le pain et le vin qu'on trouve dans les trois récits évangéliques et chez Paul.

Cette question de la double origine du « repas du Seigneur » est combattue par des chercheurs qui soutiennent l'existence d'un seul type de célébration eucharistique dans la pratique des premières communautés chrétiennes, célébration qui se rattacherait au dernier repas, telle qu'elle est rapportée par les récits de « l'institution », auxquels ils reconnaissent une grande crédibilité historique parce qu'ils remonteraient à Jésus. Un des partisans de cette tendance est Joachim Jeremias, pour qui la valeur de la célébration eucharistique dépend de l'historicité de « la dernière Cène ». C'est la raison pour laquelle il défend sa fiabilité

¹ G. ROUWHORST, « op. cit. », in *Bulletin ET* 8 (1997), fasc. 2, p. 181-195 et P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 64-61.

² F. SPITTA, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. I, Göttingen, 1893, p. 207-337 ; H. LIETZMANN, *op. cit.*, Bonn, 1926 ; E. LOHMEYER, « op. cit. », in *Theologische Rundschau*, 9 (1937), p. 168-227 ; « op. cit. », in *Journal of Biblical Literature*, 1937, p. 217-252 ; O. CULLMANN, « op. cit. », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 16 (1936), p. 1-22.

³ E. SCHWEIZER, *The Lord's Supper according to the New Testament*, Philadelphie, 1967 ; W. MARXSEN, *The Lord's Supper as a Christological Problem*, Philadelphie, 1970 ; H. SCHÜRMANN, *Eine quellenkritischen Untersuchung des Lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38*, 3 vol., Münster, 1953-1957 ; X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982 ; C. PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 67-96.

historique négligeant l'existence des traditions différentes de celle-ci. Pour lui la version des paroles de Jésus sur le pain et le vin rapportée par l'Evangile selon Marc est la plus proche de l'original¹. H. Schürmann préférait le récit de Luc pour son accent eschatologique et E. Schweizer regardait le récit de Paul comme le plus ancien².

Même s'ils utilisent des arguments historiques et littéraires, les auteurs, qui distinguent deux traditions à l'intérieur des récits de l'institution, ont un but théologique car : premièrement, dans leurs publications ils s'efforcent de démontrer que ces deux traditions remontent de manière directe ou indirecte à Jésus, à certains moments de sa vie historique ou dans un récit de révélation du « Christ ressuscité »³ ; deuxièmement, s'ils attribuent une de deux traditions aux premières communautés chrétiennes formées après la mort de Jésus, ils expliquent que les pratiques eucharistiques postérieures au Jésus historique ne sont pas contradictoires avec celles remontant à Jésus, car elles se sont développées d'une manière légitime.

Pour Etienne Nodet et Justin Taylor « Jésus n'institue pas (...) la matière de l'eucharistie : (...) il entre dans un rite préexistant, auquel est conféré un sens nouveau »⁴. Reste à savoir qui lui a conféré ce sens nouveau. Leur ouvrage a comme point de départ la conviction « qu'une meilleure connaissance des débuts de l'Eglise peut éclairer des réalités actuelles, où la notion même de tradition est en crise : ils souhaitent faire partager cette conviction, en particulier à d'autres chrétiens » (p. VIII). Charles Perrot souligne que « les récits synoptiques de Mc 14, 22-25, Mt 26, 26-29 et Lc 22, 15-20 sont le reflet des diverses appréhensions ecclésiales du geste de la Cène, alors remémoré par chacun à sa manière. A partir de cette anamnèse au point d'appui varié, ils permettent dans le cadre d'une démarche

¹ J. JEREMIAS, *La dernière Cène, les paroles de Jésus*, Paris, 1972, p. 205-217.

² H. SCHÜRMANN, *op. cit.*, 3 vol., Münster, 1953-1957 ; E. SCHWEIZER, *op. cit.*, Philadelphie, 1967. Ces considérations d'ordre exégétique concernent la question des sources des évangiles synoptiques. M. QUENNEL, *Parole de Dieu et exégèse*, Cahier Evangile, 74, p. 12, note à ce sujet : « Une fois admis qu'aucun évangile n'était un reportage en direct, il devenait clair que ces trois-là étaient très parallèles pour n'avoir entre eux aucune relation de dépendance. La première idée qui vient à l'esprit fut qu'ils s'étaient connus mutuellement, le plus ancien étant source commune de deux autres. (...) Elle peut être résumée ainsi : Matthieu a directement influencé Luc ; Marc est le dernier né des trois et condense Luc et Matthieu. (...) Pour aboutir à la théorie dite des "Deux Sources" il fallut faire encore un pas dans la critique historique des évangiles, celui qui consiste à considérer Marc comme plus ancien que les autres ». Sur l'ancienneté de l'Evangile selon Marc et sur la théorie de « deux sources » voir aussi H. CONZELMANN, A. LINDENMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Paris, 1999, p. 104-107 et p. 341-351.

³ Cf. par exemple O. CULLMANN, « *op. cit.* », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 16 (1936), p. 1-22, sur le récit d'Emmaüs (Lc 24, 13-35) déjà cité au chap. 4 de la présente étude. E. NODET, *op. cit.*, Paris, 2003, p. 14, pense aussi que « ce qui rappelle le mieux l'eucharistie est le récit des pèlerins d'Emmaüs, puisqu'il inclut l'Ecriture, l'annonce par l'inconnu que tout est accompli, la fraction du pain et la découverte que Jésus-Christ est présent », mais ajoute-il, « il s'agit du ressuscité, et non d'un acte public de la vie de Jésus ».

⁴ E. NODET, J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, 1998, 75.

historique de viser d'une manière au moins globale la parole et l'action de Jésus. Car les données sont dépouillées à l'extrême, sans cette curiosité permettant de redéployer l'événement dans sa singularité. Elles offrent seulement la base nécessaire et suffisante, déclarant aux Eglises l'authenticité d'un repas eucharistique à toujours célébrer »¹. Démarche historique et explication théologico-ecclésiale vont de pair chez cet auteur.

La recherche sur les récits de « l'institution » est très complexe et pose beaucoup plus de questions qu'elle n'en résout. Compte tenu de la documentation disponible, on essaiera davantage d'inventorier les problèmes posés par ces textes que d'apporter des solutions. Du point de vue historique, à la question de savoir jusqu'à quel point on peut traiter ces récits comme des descriptions fidèles d'un événement historique précis s'ajoute celle de la date et de la nature de ce dernier repas de Jésus. La contradiction qui existe entre la datation de ce dernier repas, telle qu'elle résulte des récits des évangiles synoptiques et celle du chapitre 13 de l'évangile selon Jean est bien connue. Ce dernier évangile rapporte bien un dernier repas que Jésus prend avec ses disciples, mais il n'y est pas fait mention du rite sur le pain et le vin.

Du point de vue littéraire, il y a deux traditions : d'une part, Mc, Mt, Lc, et 1 Co qui mettent au premier plan une tradition liturgique avec les paroles de Jésus dites de « l'institution », prononcées à la dernière cène, d'autre part, une tradition de forme testamentaire, en style de discours d'adieu, représentée par l'évangile selon Jean. Les récits rapportés par Paul et Luc sont considérés comme provenant d'une tradition antiochienne, ceux de Mt et Mc comme provenant d'une tradition palestinienne².

Les quatre récits ne sont pas identiques même si tous tendent à unifier la tradition du repas pascal et la tradition eucharistique. Parmi les quatre textes le plus ancien est celui de Paul dans 1 Co 11, 23-25, apparenté au récit de Lc 22, 19-20, précédé de paroles relatives à la Pâque et à la première coupe (Lc 22, 14-18). De même, les récits de Marc et de Matthieu sont apparentés entre eux comme on peut le constater dans le tableau suivant, repris d'après Justin Taylor, *D'où vient le christianisme*, publié en 2003, p. 64 :

¹ C. PERROT, « op. cit. », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 88.

² Cf. M. CARREZ, « Eucharistie », in J.-Y. LACOSTE (sous la dir. de), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 429-430 ; X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain Eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982, p. 115 ; P. BENOIT, « La date de la Cène », in *Exégèse et théologie*, t. 1, Paris, 1961, p. 163-261.

Mt 26	Mc 14	Lc 22 TO	1 Co 11
Cf. v. 29	Cf. v. 25	(15) Et il leur dit : J'ai désiré d'un (grand) désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir.	
Cf. v. 29	Cf. v. 25	(16) Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu.	
		(17) Puis ayant reçu une coupe, il rendit grâce et dit : prenez et partagez entre vous.	
		(18) Car je vous (le) dis, je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.	
(26) Or, alors qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain et ayant béni (le) rompit et (l')ayant donné aux disciples, dit : Prenez mangez ceci est mon corps	(22) Et, tandis qu'ils mangeaient, ayant pris du pain, ayant béni, il (le) rompit et (le) leur donna et dit : Prenez, ceci est mon corps.	(19) Et ayant pris du pain, il rendit grâce, il (le) rompit et (le) leur donna, disant : Ceci est mon corps(.)	(23) Le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, (24) et, ayant rendu grâce (le) rompit et dit : Ceci est mon corps, pour vous.
(27) Et, ayant pris une coupe	(23) Et, ayant pris une coupe,	donné pour vous. Faites ceci en mémoire de moi.	Faites ceci en mémoire de moi.
et ayant rendu grâce il (la) leur donna, disant : Buvez-en tous, (28) car ceci est mon	ayant rendu grâce il (la) leur donna, et ils en burent tous. (24) Et il leur dit : Ceci est mon	(20) Et la coupe de même après le repas, disant : Cette coupe (est) la nouvelle Alliance	(25) Et de même la coupe après le repas, disant : Cette coupe est
<i>sang de l'Alliance,</i>	<i>sang de l'Alliance</i>	dans mon sang, qui est répandu pour vous.	la nouvelle Alliance dans mon sang.
qui est répandu pour beaucoup, en rémission des péchés.	qui est répandu pour beaucoup.		
(29) Or je vous dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'à ce jour-là où je le boirai avec vous, nouveau, au royaume de mon père.	(25) Amen je vous dis que je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce jour-là où je le boirai, nouveau, au royaume de Dieu.	Ceci, faites-le chaque fois que vous en boirez en mémoire de moi. (26) Car, chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez de cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur,	jusqu'à ce qu'il soit venu.
		Cf. v. 18.	

Le même tableau, qui tient compte des problèmes de révision et de publication des textes qui composent la littérature canonique, particulièrement les deux écrits attribués à Luc (l'Évangile et les Actes des apôtres), est donné également dans l'ouvrage *Essai sur les origines du christianisme* réalisé avec Etienne Nodet. Dans le cas des Actes des Apôtres on est en présence de deux formes relativement distinctes de l'ensemble, dénommées la forme « occidentale » (TO), dont le premier témoin est le codex de Bèze du V^e siècle ; la forme « alexandrine » (TA) est représentée principalement par les manuscrits grecs anciens, le *Sinaïticus* et le *Vaticanus*, tous deux datés du IV^e siècle. D'après les mêmes manuscrits, dans le cas de l'Évangile selon Luc, comme le montre le tableau de la page précédente, le texte occidental Lc 22, 15-19a (TO) est très court par rapport au texte alexandrin (TA) plus long et semblable à 1 Co 11, 23-25. La question de savoir laquelle de deux formes de textes est la plus ancienne est encore en débat dans les travaux exégétiques¹. Le texte court (TO) ne connaît que la « fraction du pain », ce qui l'intègre mieux dans le contexte lucanien (Luc-Actes), et évite la consigne de répétition, absente aussi de Matthieu et de Marc, ce qui représente une grande difficulté dans l'analyse du cadre du dernier repas de Jésus, car elle serait une invitation à répéter le rite sous cette forme, mais c'est une coutume inconnue par des traditions anciennes².

Joachim Jeremias présentant l'état de la recherche sur cette question de la double forme des paroles eucharistiques dans l'Évangile selon Luc³ et analysant minutieusement le texte long et le texte court arrive à la conclusion qu'il faut préférer le texte long. En exposant les difficultés de ce résultat, il explique l'apparition du texte court (TO) par la coutume d'abréviations de textes liturgiques pour éviter la profanation, conformément à la *disciplina arcani* : « ... avec le v. 19a, nous sommes en présence du raccourcissement d'un texte

¹ E. NODET, J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, 1998, le tableau synoptique se trouve à la page 104. Pour les problèmes de publication et de révision du texte attribué à Luc voir l'étude de M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Le Texte occidental des Actes des Apôtres, reconstitution et réhabilitation*, Paris, 1984. Pour la question de la transmission des textes qui composent ce que les exégètes chrétiens appellent le « Nouveau Testament », voir H. CONZELMANN, A. LINDENMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, 1999 (trad. par P.-Y. BRANDT d'après *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, 1975), notamment p. 48-66 sur les éditions des sources du « Nouveau Testament » et sur les manuscrits d'après lesquels a été constituée la version grecque dont l'édition de référence en un volume est le *Novum Testamentum Graece*, 27^e édition réalisé par Barbara et Kurt ALLAND en 1993. Sur les textes attribués à Luc voir dans le *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* p. 364-385 ; J. TYLOR, *D'où vient le christianisme*, Paris, 2003, p. 28-29.

² E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 18.

³ J. JEREMIAS, *La Dernière Cène, les paroles de Jésus*, Paris, 1972, p. 164-190. Sur l'Évangile selon Luc voir F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, Genève, 1996 ; *Id.*, *L'œuvre de Luc : études d'exégèse et de théologie*, Paris, 1987.

liturgique. Combien de fois, dans l'antiquité, seules les paroles du début sont-elles citées dans les textes, les citations scripturaires ou les prières. Dans notre cas, le raccourcissement a eu lieu pour mettre l'Eucharistie à l'abri d'une profanation »¹. Mais Nodet et Taylor mettent en cause cette présentation en objectant d'abord qu'à l'époque considérée les textes ne sont pas encore proprement publiés, et restent largement une littérature interne ; ensuite une autre objection est la question de savoir pourquoi cette protection n'a pas été généralisée aux autres récits de l'institution de Mt, Mc, et 1 Co, notamment au IIIe siècle, au moment où les textes publiés commencent à être diffusés et lorsque la discipline de l'arcane se précise plus clairement².

De son côté, Gerard Rouwhorst à la suite de l'analyse de Joachim Jeremias et de la version du texte de Luc présentée par le codex de Bèze³, propose d'une part, que cette version est la plus originale en rapport avec les autres variantes textuelles longues et courtes ; et d'autre part, que l'on a affaire dans cette version à l'écho d'une célébration eucharistique telle celle présentée par *Didachè*. Il met ensemble la version du codex de Bèze, le passage de Luc et des Actes des Apôtres où il est question de la fraction du pain et avance l'hypothèse que tous ces passages supposent un même rituel de célébration eucharistique selon le modèle de la *Didachè* : la bénédiction de la coupe rituelle, une forme de *quiddush* christianisé ; la fraction du pain considérée comme le sommet du repas, ce qui ressort de *Didachè* 14, 1 où sont signalés les principaux éléments de la célébration eucharistique des chapitres 9 et 10. Les rites de la coupe et du pain étaient suivis d'un repas qui s'achevait comme dans la *Didachè* par la *birkat ha-mazon* christianisée⁴.

¹ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 188.

² E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 17, note 2.

³ Dans la version du codex de Bèze il est question d'abord d'une coupe qui accompagne les paroles eschatologiques de Jésus lorsqu'il dit qu'il ne boira plus de cette vigne jusqu'à la venue du Royaume de Dieu, ensuite on décrit comment Jésus prit du pain, prononça sur celui-ci une prière d'action de grâces, le rompit et le distribua en le présentant comme son corps. Cf. G. ROUWHORST, « La célébration de l'eucharistie dans l'Eglise primitive », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 97.

⁴ Le rite eucharistique de la *Didachè* en rapport avec la *birkat ha-mazon* sera analysé dans le chapitre suivant.

A. La date du dernier repas de Jésus

Etablir avec précision la chronologie des événements qui, du dernier repas à la crucifixion et à la mort, ont marqué la fin de vie de Jésus s'avère difficile car les évangiles présentent nombre de discordances. Sur le jour de la mort de Jésus il existe une divergence caractéristique entre les évangiles synoptiques et l'Evangile selon Jean.

D'après Mt 26, 17 le repas a eu lieu « le premier jour des pains sans levain ». La même information est rapportée en Mc 14, 12, « le premier jour de Pains sans levain, où l'on immolait la Pâque », et en Lc 22, 7, « vint le jour des Pains sans levain où il fallait immoler la Pâque »¹. Ainsi, d'après les Evangiles synoptiques le dernier repas de Jésus doit se situer le jour du 14 Nisan, jour de la préparation de la Pâque juive, après le coucher du soleil, donc selon le calendrier juif, au début du premier jour des Azymes qui était le 15 Nisan. Paul en 1 Co 11, 23 ne fait aucune allusion au rituel de Pâque, mais seulement à la nuit où Jésus fut livré : « ... le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré ». L'évangile selon Jean au chapitre 13, 1 parle d'un repas, « avant la fête de la Pâque ». Un élément commun aux récits des Evangiles synoptiques et de l'évangile selon Jean est que le dernier repas de Jésus est mis en relation avec la trahison de Judas (cf. Mt 26, 24 ; Mc 14, 21 ; Lc 22, 22 ; Jn 13, 2).

La question qui pourrait éclaircir le problème de la date du dernier repas de Jésus est celle du jour de sa crucifixion. D'après Charles Perrot « *la date de la mort* de Jésus fait actuellement l'objet d'un large *consensus* : Jésus est mort sous le préfet Ponce Pilate en l'an 30 de notre ère, et plus exactement le 7 avril de l'an 30. Comment obtenir une date aussi précise ? D'après Mc 15, 42 et Jn, 19, 31, Jésus est mort un vendredi. Selon la tradition johannique (Jn 18, 28 ; 19, 14), c'était le "jour de la Préparation", c'est-à-dire le 14 du mois de Nisan (mars-avril). En ce jour les agneaux de la Pâque étaient tués afin d'être mangés le soir, lorsque la première étoile marquait le début de la fête pascale, et donc le début du 15 de Nisan. Jésus est mort avant la Pâque, au moment même où les agneaux du repas pascal étaient immolés en très grand nombre sur le parvis du Temple »². Selon cet auteur, à l'aide du calcul

¹ La fête de la Pâque juive au I^{er} siècle de notre ère dure sept jours, du 15 au 21 Nisân, et les jours sont comptés à partir de la tombée de la nuit.

² C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Paris, 1995², p. 72. Sur la date du dernier repas de Jésus voir également l'étude de O. RICOUX, *Christ caniculaire : la Nativité le 25 juillet*, Paris, 2001, p. 196-199 et J.P. MEIER, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire. I. Les sources, les origines, les dates*, Paris, 2004, notamment le sous-chapitre « Les dates de la Cène et de la crucifixion de Jésus », p. 239-255 (trad. de l'original anglais *Jesus, A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus. I. The Roots of the Problem and the Person*, New York, 1991, par J.-B. Degorce, C. Ehlinger, N. Lucas).

astronomique, il est possible d'établir que le 14 Nisan est tombé un vendredi le 7 avril en l'an 30 (selon la chronologie de la tradition johannique) ou le 3 avril en l'en 33. Toutefois, selon Mc 15, 42, « déjà le soir était venu, et comme c'était un jour de Préparation, c'est-à-dire un jour de sabbat », Jésus est mort un vendredi (cf. aussi Mt 27, 62 et Lc 23, 54)¹. Mais d'après la tradition johannique (cf. Jn 18, 28 ; 19, 14)², c'était « le jour de la Préparation », jour qui serait le 14 Nisân. Donc, la chronologie des évangiles synoptiques ne s'accorde pas avec celle de l'évangile selon Jean. Comme d'après les règles juridiques juives du I^{er} siècle de notre ère, on ne pouvait crucifier quelqu'un une fois la fête pascalle commencée, la plupart des critiques acceptent actuellement la chronologie donnée par l'évangile selon Jean³. L'exécution de Jésus le 14 Nisân est acceptée aussi par la tradition juive : « La veille de la Pâque on a pendu Jésus Nazaréen » (cf. TB *Sanhedrin* 43a ; *Evangile de Pierre* II, 5⁴).

Nodet et Taylor énoncent ainsi le problème central des divergences entre les Évangiles synoptiques et l'évangile selon Jean : « Les récits évangéliques sont d'accord pour mettre la mort de Jésus un vendredi, avec un dernier repas la veille au soir, le jeudi. Les synoptiques disent que ce repas est pascal, donc célébré le soir du 14 Nisân (cf. Ex 12, 6) ; selon cette chronologie, Jésus est mort le 15 Nisân, mais pour Jean il est mort juste avant la Pâque, soit le 14 ; Jean ne suggère d'ailleurs nullement que la dernière cène soit un repas pascal »⁵. Au sujet

¹ Mt 27, 62 : « Le lendemain, jour qui suit la Préparation, les grands prêtres et les Pharisiens se rendirent ensemble chez Pilate », et Lc 23, 54 : « C'était un jour de Préparation et le sabbat approchait ».

² Jn 18, 29 : « Cependant on avait emmené Jésus chez Caïphe à la résidence du gouverneur. C'était le point du jour. Ceux qui l'avaient amené n'entrèrent pas dans la résidence pour ne pas se souiller et pouvoir manger la Pâque » ; 19, 14 : « C'était le jour de la Préparation de la Pâque, vers la sixième heure ».

³ Ch. PERROT, *op. cit.*, Paris, 1995², p. 73.

⁴ *Evangile de Pierre* II, 5, Paris, 1973 (SC 201), introd., texte, trad. par M.G. MARA, p. 43 : « Hérode répondit : "Frère Pilate, même si personne ne l'avait demandé, nous l'aurions enseveli, car le sabbat va commencer ; dans la Loi, il est écrit en effet que le soleil ne se couche pas sur un supplicié". Et il le livra au peuple la veille des Azymes, leur fête ».

⁵ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 83 (sur la fête de la Pâque biblique p. 350-364). Cf. aussi J. JEREMIAS, *La Dernière Cène, les paroles de Jésus*, Paris, 1972, p.16. Sur la fête de Pâque on peut signaler quelques précisions : la Pâque est célébrée (cf. Ex 12, 2) à la pleine lune du premier mois de l'année, après l'équinoxe du printemps (cf. Lv 23, 5 ; Nb 28,16). Ce mois, appelé autrefois *abib*, mois des épis (cf. Ex 13,4 ; 23, 15 ; 34, 18 ; Dt 16, 1), correspond à mars-avril et prendra, après l'Exil, le nom babylonien de *nisân*. En passant sous l'influence babylonienne, après le règne de Josias, Israël, qui avait utilisé d'abord un calendrier débutant en automne (cf. Ex 23, 16 ; 34, 22), avait adopté un nouveau comput avec le nouvel an de printemps. La célébration de la Pâque au printemps était une fête du renouveau et un mémorial de la création. Cette conception est explicite aussi bien dans la tradition palestinienne (cf. Targum Ex 12, 42) que chez Philon d'Alexandrie (*De specialibus legibus* II, 160) et explique que la littérature canonique chrétienne lie si fréquemment les thèmes de la régénération et du renouveau au « mystère pascal du Christ ». Cf. R. LE DEAUT, « La première Pâque d'Israël, Ex 12,1-8.11-14 », in *Assemblées du Seigneur* 20 (1973), p. 33.

Telle qu'elle est célébrée après l'Exil, la fête de Pâque est la conjonction de deux fêtes très anciennes, jusque-là distinctes : une fête nomade de printemps, au cours de laquelle était consommé un agneau (cf. Ex 13, 3-10 ; 23, 15 ; 34, 18), et la fête agricole des azymes, qui célébrait le début de la première moisson des orges, au

de ce problème chronologique du dernier repas de Jésus, les positions adoptées par les critiques divergent. Certains auteurs qui déniaient toute historicité au récit de Jean admettent que, conformément aux récits des Évangiles synoptiques Jésus a mangé la Pâque avec ses disciples, et que l'omission de l'agneau pascal dans les récits s'explique naturellement en fonction de la liturgie chrétienne, où il n'avait plus de place. Ceux qui font confiance à la chronologie de Jean pensent que « le seul gauchissement de la tradition des Évangiles synoptiques aura été de donner un caractère pleinement pascal à ce qui n'a pu être en réalité qu'une évocation anticipée de la Pâque du lendemain, avec institution d'un rite nouveau destiné à la remplacer »¹.

En revanche, d'autres auteurs sont en accord avec l'hypothèse de Annie Jaubert² qui, à travers les découvertes de Qumrân, a indiqué une autre solution possible : elle établit d'une part, que, selon le calendrier solaire suivi par le *Livre des Jubilés* et les documents de Qumrân, le 14 du premier mois tombait toujours un mardi et d'autre part, que ce calendrier était en fait la survivance de l'ancien calendrier biblique utilisé dans le *Pentateuque*, les

cours de laquelle on apportait la première gerbe et où l'on mangeait du pain fait avec des grains nouveaux, sans levain (Ex 13, 3-10 ; 23, 15 ; 34, 18). Ces rites empruntés à la civilisation du Moyen-Orient furent investis d'un sens religieux qui domina toute la fête : la commémoration de l'acte sauveur de Dieu, par lequel les hébreux ont accédé à la liberté.

En ce qui concerne la célébration de la Pâque, telle qu'elle pouvait être pratiquée au I^{er} siècle, alors que le Temple existait encore, l'on trouve la description du rituel dans le traité *Pesahim* de la Mishnah, notamment au chap. X. Dès la nuit du 13 au 14 Nisân il faut faire disparaître des maisons tout ce qui a pu fermenter (*hamets*) ainsi que l'on peut lire en M. *Pesahim* 1,1 : « Dans la nuit du 13 au 14 Nisân, on procède à la recherche du *hamets* à la lumière d'une lampe ». Cette recherche minutieuse du vieux levain (cf. Ex 13, 7) symbolise le recommencement de la vie. Les pains sans levain rappellent la sortie d'Égypte. À cause du grand nombre de sacrifices de Pâque les animaux étaient immolés bien avant le crépuscule (en dépit de Ex 12,6), et, ainsi que le dit Philon d'Alexandrie (*De specialibus legibus* II, 145) en ce jour chaque Israélite accomplissait la fonction de « sacrificateur », à cette occasion le peuple tout entier était élevé à la dignité sacerdotale. Seule l'aspersion de l'autel avec du sang était réservée aux prêtres. Le repas pascal devait être mangé après la tombée de la nuit, au soir du 14 Nisân, en famille ou par de petits groupes : on distribuait une première coupe de vin et on bénissait Dieu pour la fête et la coupe (le *qiddush*). Un premier plat était servi et mangé avant la bénédiction habituelle de la table, puis on rompait le pain, ce qui marquait le début normal des repas juifs. Puis venait le repas proprement dit avec son menu de Pâque : pain sans levain, herbes amères, l'agneau pascal. Ensuite une deuxième coupe était distribuée et un enfant interrogeait le père de famille. Alors avait lieu la *haggadah* (Dt 26, 5-11) que lit le père de famille qui explique les rites, tels la victime pascalle, le pain azyme (Ex 12,39) et les herbes amères (Ex 12,8). Ainsi tous les convives se souvenaient de la libération d'Égypte. La narration se terminait par la récitation de la première partie du *Hallel* (Ps 113-118), et à la fin on buvait la deuxième coupe. C'est alors que commençait le repas. La bénédiction sur le pain azyme était récitée par le père de famille, geste auquel les convives répondaient Amen. Puis le pain rompu en morceaux était distribué à chaque convive et ensuite on mangeait l'agneau pascal, et les herbes amères. Après on distribuait une troisième coupe sur laquelle on récitait la *birkat ha-mazon*. Pour terminer, les derniers psaumes du *Hallel* étaient dits sur la quatrième coupe. Voir J. MASSONNET, « La Pâque », in H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 342-348 ; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. II. Institutions militaires, institution religieuses*, Paris, 1997⁶, p. 383-394.

¹ P. BENOIT, « op. cit. », in *Exégèse et théologie*, t. 1, Paris, 1961 p. 260.

² A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957.

Chroniques, Esdras et Néhémie. A. Jaubert conclut que Jésus et ses contemporains, même sans avoir aucun lien direct avec la communauté de Qumrân, pouvaient adopter ce calendrier traditionnel de préférence au calendrier lunaire plus récent, observé par les Pharisiens et par les autorités du Temple. Ainsi les témoignages apparemment contradictoires de l'Évangile selon Jean et des Évangiles synoptiques pourraient se concilier sans difficulté : Jésus aurait célébré la Pâque le mardi et aurait été arrêté dans la nuit du mardi au mercredi, alors que ses adversaires, suivant le calendrier officiel, ne mangeaient l'agneau pascal qu'au soir du vendredi.

Comme il existe des différences significatives entre ces récits certains auteurs ont cherché d'abord à savoir quel est celui qui a le mieux préservé les détails historiques. C'est le cas de Jeremias qui pensait que la version des paroles interprétatives de Jésus sur le pain et le vin de Marc est la plus proche de l'original : il estime qu'avant Luc il y aurait eu la rédaction de Marc, texte plein de « sémitismes » qui au point de vue linguistique est plus proche de la rédaction ancienne. Mais le récit de Marc serait à privilégier seulement dans le cas où il serait un texte original unique (un *Urtext*) de la dernière cène et si les autres récits tiraient leur origine de cette source unique¹.

Heinz Schürmann² a préféré le récit de Luc pour son accent eschatologique, et, à sa suite, Enrico Mazza³ pense que le texte de Luc doit être considéré comme la rédaction la plus ancienne de la dernière cène. Pour cet auteur, la dernière cène a été contée par les diverses traditions en fonction du κήρυγμα des diverses communautés et selon leur usage liturgique ; ainsi la forme de la narration ne sert pas seulement les besoins du kérygme, donc de la prédication, mais aussi l'usage liturgique, ce qui veut dire que le récit de la dernière cène est construit de façon à rendre raison du développement de la liturgie chrétienne.

Selon Mazza, le texte de Luc est fortement hellénisé mais cela ne l'empêche pas d'être un texte très archaïque. Il justifie cette affirmation en proposant pour l'analyse des récits de la dernière cène, d'ajouter aux arguments de type linguistique et littéraire, les arguments liturgiques, avec une attention particulière à la structure des rites qui composent la dernière cène. D'après lui, pour savoir quel récit correspond le mieux aux événements de la dernière cène, il faut prendre une autre voie que celle des considérations purement linguistiques, à

¹ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 163-240.

² H. SCHÜRMANN, *op. cit.*, 3 vol., Münster, 1953-1957 ; « Les paroles de Jésus lors de la Dernière Cène », in *Concilium* 40 (1968), p. 103-113. Voir aussi P. BENOIT, « Note : Les études de H. Schürmann sur Lc, XXII », in *Exégèse et liturgie*, t. 1, Paris, 1961, p. 204-209.

³ E. MAZZA, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 36.

savoir examiner les coutumes du repas rituel juif, et évaluer celles des données du Nouveau Testament qui sont les plus compatibles avec cet usage. Il conclut en estimant que sur la base de ces arguments, le récit de Luc a une importance particulière pour retracer l'histoire du rite de l'eucharistie en ses débuts, puisque Luc est beaucoup plus précis et décrit le rite de manière à mettre en lumière la structure rituelle de la dernière cène en trois parties : le rite d'ouverture, le repas proprement dit et le rite de clôture¹. En revanche, pour Xavier Léon-Dufour, des éléments anciens et nouveaux sont combinés dans toutes les traditions qui transmettent le rite du dernier repas de Jésus².

B. Hypothèses sur la nature du dernier repas de Jésus

Une des questions importantes est aussi celle de savoir si le dernier repas de Jésus a été ou non un repas pascal puisque la liturgie eucharistique est comprise en référence « au mystère pascal » de la Nouvelle Alliance avec Dieu réalisée par « la mort et la résurrection du Christ »³. Paul (1 Co 11, 23-26) ne fait aucune allusion à la Pâque, mais seulement à « la nuit où Jésus fut livré ». Cependant pour lui « le Christ notre Pâque » a été immolé au même moment que l'agneau pascal (cf. 1 Co 5, 7)⁴, alors que durant une fête, en l'occurrence celle de la Pâque, on ne pouvait ni condamner ni exécuter quelqu'un (cf. Mc 12, 2 : « ... pas en pleine fête, de peur qu'il n'y ait des troubles dans le peuple »). Les évangiles synoptiques mettent le rite de bénédiction et d'action de grâces sur le pain et le vin dans le cadre d'un repas pascal et la crucifixion de Jésus le lendemain de ce repas, le 15 Nisân, le jour même de la Pâque. Le quatrième évangile présente un dernier repas mais sans le rite sur le pain et le vin et sans cadre pascal, puisqu'il situe la mort de Jésus, le même vendredi, au moment de la préparation de l'agneau pascal, le 14 Nisân, avant la Pâque proprement dite qui commence le soir par un repas rituel. Cette contradiction conduit à préférer du point de vue historique le système chronologique présenté par l'évangile selon Jean.

¹ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 38-39.

² X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 95-98 ; p. 116-117 et 181-183.

³ L.-M. CHAUVET, « *op. cit.* », in *La Maison-Dieu*, 123 (1975), p. 65.

⁴ E. NODET, « Les dernières vingt-quatre heures de Jésus », in M. QUESNEL, Y.-M. BLANCHARD, C. TASSIN, *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité. Mélanges offerts au professeur Charles Perrot*, Paris, 1999, p. 155. Sur la chronologie on peut voir aussi J. BLINZLER, *Le procès de Jésus*, Paris, 1961, p. 97-112 ; X. LEON-DUFOUR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, p. 352-371 ; S. DOCKX, *Chronologie néotestamentaire et vie de l'Eglise primitive*, Paris, 1976, p. 3-43.

Joachim Jeremias¹ et Xavier Léon-Dufour² acceptent comme authentique la présentation des Evangiles synoptiques qui font de ce repas un repas pascal et regardent le quatrième évangile, qui le situe le jour précédant la Pâque, comme une accommodation faite par l'évangéliste dans un but théologique, ainsi la mort de Jésus coïncide avec le temps même où les agneaux pascals étaient sacrifiés au Temple. De son côté, Enrico Mazza estime que pour poser correctement la question du caractère pascal du dernier repas de Jésus, il faut distinguer entre la valeur rituelle et historique de celui-ci et sa valeur théologique. Selon lui, du point de vue historique et rituel il ne s'agit pas d'un repas « tenu au cénacle ; les synoptiques se sont rendu compte que la dernière cène était l'actualisation typologique de la pâque juive et, par conséquent, ils ont conféré à la dernière cène un caractère pascal précis, en l'organisant autour d'une chronologie qui situe la dernière cène au moment même de la pâque hébraïque »³. Par conséquent, dans cette chronologie il y a une intention théologique comme c'est tout spécialement le cas dans le quatrième évangile qui donne une interprétation pascale à la mort de Jésus, comme Paul en 1 Co 5, 7-8⁴, tandis que les évangiles synoptiques font du dernier repas de Jésus un repas pascal. Ainsi, Mazza conclut que le caractère pascal de la dernière cène est une donnée théologique appliquée aux événements de la passion, qui « avec le temps, a envahi la théologie et la spiritualité de l'Eglise », mais « la donnée historique est que la dernière cène ne fut pas une célébration pascale et que sa liturgie ne fut pas celle de la pâque juive »⁵. Reste à savoir comment les auteurs des évangiles synoptiques sont arrivés à la conclusion que la dernière cène était l'actualisation typologique de la Pâque juive pour lui donner un caractère pascal précis.

Dans leur ouvrage, Nodet et Taylor, partent de la constatation que la tradition de la fraction du pain est citée en Lc-Ac⁶ comme une coutume connue, mais sur laquelle on ne trouve pas de détails explicites sur son origine. Le seul rapport avec les récits du dernier repas est la citation du geste de Jésus qui, pendant le dernier repas pris avec ses disciples a accompli le rite de la fraction du pain. Pour eux, ce seul rapport appelle deux remarques : d'abord, ce

¹ J. JEREMIAS, *op.cit.*, Paris, 1972, p. 11-96.

² X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 345-351.

³ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 37.

⁴ 1 Co 5, 7-8 : « Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisque vous êtes sans levain. Car le Christ notre Pâque a été immolé. Célébrons donc la fête, non pas avec du vieux levain, ni du levain de méchanceté et de perversité, mais avec des pains sans levain : dans la pureté et dans la vérité ».

⁵ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 38.

⁶ Cf. E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 13-20 où les auteurs étudient le problème de la révision et de la publication des textes du Nouveau Testament en observant notamment le texte occidental (TO) de Lc-Ac.

geste de Jésus n'est pas particulièrement mis en relief, il pourrait provenir de la nécessité matérielle de la distribution du pain à plusieurs convives ; ensuite Jésus n'indique pas qu'il est en train de faire un rite à réitérer. En ce qui concerne la question de la date de la dernière cène, en dehors de la solution de la chronologie que l'on a déjà évoquée, Nodet et Taylor¹, à la suite de Jeremias², présentent encore trois types de solutions proposées pour donner une réponse :

1) La première solution est celle de l'Eglise de Rome qui, en utilisant pour l'eucharistie du pain azyme, donne raison aux récits des Evangiles synoptiques. En ce cas le quatrième évangile devrait être interprété en accord avec eux. Les sacrifices de la fête de Pâque (cf. Dt 16, 2 et 2 Ch 35, 7) étaient mangés durant les sept jours de la fête, du 15 au 21 Nisân, raison pour laquelle Jn 18, 28 pourrait faire référence au 15 Nisân : les Juifs ne sont pas rentrés au prétoire de peur de devenir impurs et de ne pas pouvoir manger la Pâque (les sacrifices de la fête de Pâque)³.

2) La deuxième solution est celle de l'Eglise grecque qui, en utilisant du pain levé pour l'eucharistie, est en accord avec le quatrième évangile. Dans ce cas, ce sont les Evangiles synoptiques qui devraient être interprétés d'après le quatrième évangile, ce qui conduit à supposer que Jésus a anticipé d'un jour (le 14 Nisân) le repas pascal sachant qu'il serait déjà mort à l'heure du repas pascal coutumier. Mais, comme le souligne Jeremias, « une célébration pascale anticipée en privé était chose impossible »⁴.

3) Une troisième solution proposée serait le dédoublement de la Pâque, c'est-à-dire donner raison et aux Evangiles synoptiques et au quatrième évangile. Dans la ligne de Ex 12, 6 ; Lv 23, 5 ; Nb 9, 3.5, on peut présumer qu'à l'époque de Jésus on immolait encore les agneaux de Pâque dans la nuit du 14 au 15 Nisân. Selon Jeremias, comme dans l'année où Jésus est mort le 15 Nisân tombait un samedi, l'immolation des agneaux et le sabbat

¹ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 84-85.

² J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 17-23.

³ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 17-18 ; cf. E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 84 et p. 351 où les auteurs parlent de Philon d'Alexandrie qui dans le *De Specialibus legibus*, II, 145 donne une liste de dix fêtes développant le précepte du sabbat, dont trois se rattachent à la Pâque : « 1. le 14 Nisân, la fête de l'Heureux Passage ou Pâque proprement dite, pour laquelle le peuple entier est investi de la dignité sacerdotale, et offre des sacrifices depuis midi jusqu'au soir ; les victimes sont apprêtées pour un repas rituel ; 2. la fête d'Azymes, qui suit (le 15 Nisân) et dure sept jours, le premier et le dernier étant saints ; pendant tout ce temps, on mange des Azymes, "aliment particulier et inhabituel", aux significations multiples ; 3. au cours de cette fête, il s'en présente une autre, la Gerbe, le lendemain du premier jour d'Azymes, donc le 16 Nisân, où il est prescrit d'offrir à l'autel une gerbe d'orge comme prémices, "à la foi de la contrée où notre nation a obtenu d'habiter, et aussi de toute la terre" ».

⁴ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 19.

coïncidant, le sacrifice des agneaux eut lieu un jour plutôt, dans la nuit du 13 au 14 Nisân. Cela pourrait permettre de supposer une controverse entre les pharisiens et les sadducéens : ainsi les premiers, y compris Jésus et ses disciples, auraient pris le repas pascal le jeudi soir, immédiatement après l'immolation dans la nuit du 13 au 14 Nisân, et les autres auraient pris le repas à la date habituelle, donc du 14 au 15 Nisân. Dans les deux cas, il s'agirait bien d'un repas pascal. Mais les témoignages de Philon d'Alexandrie, de Flavius Josèphe et de la Mishnah précisant que l'immolation avait lieu dans l'après-midi et non le soir, ainsi que Ex 12, 10 qui interdit de laisser jusqu'au lendemain les restes de l'animal immolé, vont à l'encontre de cette solution.

Une autre hypothèse serait celle de considérer le désaccord sur la fixation du début de Nisân dans cette année, en recueillant le témoignage sur la nouvelle lune. Un mois lunaire ne peut avoir moins de 29 jours ou plus de 30 jours, donc une différence d'un jour et il se pourrait que cette année de la mort de Jésus ait eu un double comput. Mais comme les pharisiens et les sadducéens vont tous au Temple il est difficile de voir comment les prêtres auraient accepté un tel dédoublement pour les sacrifices publics, et de plus il n'y a aucun témoignage sur la coexistence d'un double comput¹.

A côté des hypothèses autour du calendrier, à partir de la fin du XIX^e siècle, un certain nombre d'auteurs se posant des questions sur la nature du dernier repas de Jésus et ne le considérant pas comme un repas pascal, ont pensé qu'il s'agissait d'un repas avec *kiddush*, mais Jeremias a prouvé que ce type de repas n'avait jamais existé, puisqu'un *kiddush* est seulement une bénédiction prononcée sur une coupe, pour marquer le début du sabbat ou d'un jour de fête, sans lien intrinsèque avec un repas². Gregory Dix ainsi que d'autres auteurs ont suivi Hans Lietzmann pour qui, la dernière cène était un repas de *haburah*, donc un repas juif investi d'une solennité religieuse et qui pouvait être pratiqué par un groupe d'amis³. Jeremias rejette aussi cette affirmation en montrant qu'il n'y a pas de preuve d'une telle institution car les repas existants de *haburat miswah* (c'est la notion rabbinique de « repas de précepte ») étaient exclusivement rattachés à des obligations telles que circoncision, mariages et funérailles et, de plus, tout repas juif, qu'il soit celui d'une seule personne ou d'un groupe,

¹ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 85.

² J. JEREMIAS J., *op. cit.*, Paris, 1972, p. 24-28 ; E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 86.

³ G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1952⁵; H. LIETZMANN, *op. cit.*, Bonn, 1926. J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 29-31.

avait un caractère de « solennité religieuse ». En outre, la dernière cène est centrée sur la Pâque, ce qui rend inefficace le recours à un tel type de repas.

On a pris aussi comme référence les repas messianiques des esséniens où sont soulignées les bénédictions du pain et du vin (cf. 1 QS 6, 4) et on a pensé que cette source avait pu directement influencer le rite eucharistique en suggérant que la pratique eucharistique chrétienne et, par conséquent, les récits du dernier repas, pouvaient être marqués par l'expérience de ces repas. Mais les ressemblances se trouvent seulement dans les éléments communs à tous les repas festifs juifs et non dans les éléments particuliers aux esséniens. D'après K.G. Kuhn¹, le repas rituel essénien a influencé l'eucharistie de deux manières corrélatives, en déterminant la forme des repas chrétiens primitifs ainsi que les récits évangéliques de Matthieu et Marc, qui mettent ensemble le rite du pain et du vin, alors que Lc 22, 19-20 et 1 Co 11, 25 reportent le vin à la fin du repas.

Jeremias accepte qu'il y ait des ressemblances mais précise que : 1) même si à Jérusalem et à Qumrân la communauté se réunissait chaque jour pour un repas commun avec des bénédictions parallèles sur le pain et le vin, il y a une différence qui consiste dans la participation des femmes au repas chrétien, par conséquent il s'agit seulement de la continuation de l'usage quotidien pratiqué avec Jésus ; 2) la ressemblance des récits évangéliques est superficielle puisque les sources anciennes montrent que le rite était placé à la fin du repas et non au début, et la bénédiction du pain et du vin correspond à un usage juif général ; 3) en écartant ces deux types d'influence, Jeremias pense à la possibilité d'une influence essénienne sur Jésus lui-même puisque les récits donnent aussi une dimension messianique au rite de la bénédiction du pain et du vin, mais dans ce cas aucune relation précise n'est prouvée, puisque on peut considérer qu'il s'inspire du *hallel*, récité par l'ensemble des Juifs à la fin du repas pascal, dont la finale a une dimension messianique (cf. Ps 118, 25-29)². Ainsi, selon Jeremias les coutumes esséniennes ne peuvent rien apprendre d'utile sur le rite de la dernière cène. Du point de vue de la méthodologie, Nodet et Taylor reprochent à Jeremias d'avoir confondu les esséniens avec le groupe quasi monastique de Qumrân, et de s'être laissé influencer par le commentaire rabbinique du Nouveau Testament

¹ K. G. KHUN, « The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumrân », in K. STENDAHL (éd.), *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 65-70. A propos des repas rituels esséniens voir aussi M. DELCOR, « Repas culturels esséniens et thérapeutes, thiasos et haburoth », in *Revue de Qumrân* 6(1968), p. 401-425 ; O. BETZ, « Le ministère cultuel à Qumrân », in *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme*, Paris, 1959.

² J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 30-36 ; E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 87-88.

de Strack - Billerbeck¹ qui fait croire que le judaïsme mishnaïque représente l'ensemble des usages juifs à l'époque de Jésus.

Observant la thèse de Jeremias sur le dernier repas de Jésus comme un repas pascal, Nodet et Taylor précisent qu'il s'applique à la démontrer, non pas par des détails précis : « Le premier jour des Azymes les disciples s'approchèrent de Jésus et lui dirent : Où veux-tu que nous te préparions de quoi manger la Pâque » (cf. Mt 26, 17), mais plutôt par des détails sans contenu significatif sur le sens du rite lui-même qui ont pu ne pas avoir été manipulés².

C. Le lieu du dernier repas de Jésus

Selon le témoignage des quatre évangiles le dernier repas de Jésus a eu lieu à Jérusalem mais, comme le fait savoir Mc 11, 11 : « Et il entra à Jérusalem dans le Temple. Après avoir tout regardé autour de lui, comme c'était déjà le soir, il sortit pour se rendre à Béthanie avec les Douze », Jésus résidait alors à Béthanie où il retournait chaque soir. On sait que depuis le I^{er} siècle avant notre ère pendant la fête de la Pâque, Jérusalem étant surpeuplée par l'affluence des pèlerins, il n'était plus possible de prendre le repas pascal au Temple, et de maintenir la pratique cultuelle selon laquelle tous les participants devaient manger la victime pascalle sur les parvis extérieurs du Temple (cf. Dt 16, 7)³. Par suite du manque de place, on était obligé de séparer le lieu du sacrifice de celui du repas ; ainsi, il fallait prendre le repas pascal dans les limites de la ville (cf. M *Pesahim* V, 10), ce que semble avoir voulu Jésus.

Les Evangiles synoptiques présentent l'organisation de la Pâque ainsi : en Lc 22, 8-9 : « Jésus envoya Pierre et Jean en disant : “Allez nous préparer la Pâque, que nous la mangions.” Ils lui demandèrent : “Où veux-tu que nous la préparions ?” ». Donc, ici c'est Jésus lui-même qui prend l'initiative et les disciples demandent où faire les préparatifs. En

¹ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrach*, Munich, I, 1922, II, 1924, III, 1926, IV, 1928, V, 1956 (édité par J. Jeremias), VI, 1961 (édité par J. Jeremias en collaboration avec K. Adolph).

² E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 88.

³ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 43 ; *Id.*, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris, 1967, p. 115-124 ; E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 88-89. Sur le dernier repas de Jésus voir aussi M. QUESNEL, Y.-M. BLANCHARD, C. TASSIN, *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité. Mélanges offerts au professeur Charles Perrot*, Paris, 1999 ; B. LEMOINE, « Etude comparée des quatre récits de la cène », in *Ephemerides liturgicae* 108 (1994), p. 52-72 ; J.-M. VAN CANGH, « Le déroulement de la cène (Mc 14, 18-26 et par.) », in *Revue biblique* 102 (1995), p. 193-225.

Mc 14, 12 : « Le premier jour des pains sans levain, où l'on immolait la Pâque, ses disciples lui disent : "Où veux-tu que nous allions faire les préparatifs pour que tu manges la Pâque?" », et Mt 26, 17 : « Le premier jour de pains sans levain, les disciples vinrent dire à Jésus : "Où veux-tu que nous te préparions le repas de la Pâque ? », ce sont les disciples qui y pensent et ils paraissent n'envisager de Pâque que pour Jésus.

Néanmoins, selon Nodet et Taylor, trois questions, qui ne peuvent pas être éclaircies seulement par la connaissance de la pratique juive, restent en suspens : 1) une première question est celle du lieu du repas qui fait l'objet d'un récit très explicite dans les évangiles synoptiques ; 2) une deuxième est celle de se demander si les disciples ont les mêmes fréquentations que Jésus, puisque selon les récits des évangiles synoptiques, Jésus a la réservation d'une salle dont les disciples ignorent tout ; 3) la troisième question concerne le fait que les disciples ne demandent pas la Pâque pour eux-mêmes, mais c'est Jésus qui les invite à y participer, et on peut se demander si les disciples ont les mêmes coutumes que lui, liées ou non à Jérusalem¹.

La disponibilité de la salle réservée par Jésus, correspond au principe selon lequel Jérusalem était considérée comme une possession nationale ; ainsi on pouvait loger gratuitement dans la ville lorsqu'on venait pour accomplir un précepte cultuel². Cette salle dont parlent les évangiles synoptiques était équipée pour une célébration : « Vous direz au propriétaire de la maison : le Maître te fait dire : "Où est la salle où je pourrai manger la Pâque avec mes disciples ?" Et celui-ci vous montrera, à l'étage, une grande pièce garnie de coussins » (Lc 22, 11-12 ; Mc 14, 13-15).

D. Le déroulement du repas

Selon 1 Co 11, 23 et Jn 13, 30 le repas a lieu le soir, ce qui coïncide avec Mc 14, 17 et Mt 26, 20, qui informent que Jésus est venu avec ses disciples pour prendre le repas « le soir venu », or le repas principal avait lieu l'après-midi³. Ce n'est que l'agneau pascal qui devait être mangé après le coucher du soleil (Ex 12, 8). Par conséquent ce dernier repas de Jésus se

¹ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 89.

² Cf. T. Ma 'as sheni 1, 12.

³ 1 Co 11, 23 : « la nuit où il fut livré » ; Jn 13, 30 : « Quant à Judas, ayant pris la bouchée, il sortit immédiatement : il faisait nuit » ; Mc 14, 17 : « Le soir venu il arrive avec les Douze » ; Mt 26, 20 : « Le soir venu il était à table avec les Douze ».

tient à une heure inhabituelle. Conformément à Mc 14, 17 et Mt 26, 20 pour ce repas, Jésus est entouré des Douze, le seul cas où le groupe restreint est montré à table. Il faut aussi noter que les femmes mentionnées en Mc 15, 40 sont absentes du récit du dernier repas, à la différence des autres scènes, surtout celle de l'onction à Béthanie.

Jeremias souligne que le repas pascal se prend en groupe restreint, au moins dix personnes, ce qui convenait pour un agneau d'un an, et que seulement en cas de nécessité le nombre de convives pouvait dépasser le minimum de dix personnes (cf. *M Pesahim* VIII, 3). Or, à cause de la foule énorme qui se trouvait au Temple, rapportée au nombre d'immolations, la *M Pesahim* VIII, 3 dit que, pour manger la Pâque, on devait former pour chaque agneau un groupe qui permette à chacun d'en avoir au moins comme la grosseur d'une olive¹. Les groupes ainsi constitués pouvaient comprendre jusqu'à plusieurs dizaines de personnes. Néanmoins, dans les récits du dernier repas de Jésus on ne trouve aucune indication liée au Temple ou à la foule, comme c'est le cas dans d'autres récits. Mc 14, 15-16 et Lc 22, 12 indiquent que la salle où s'est déroulé le repas était garnie de coussins. Ce détail signifie que Jésus et ses disciples ont pris le repas dans la position couchée, pratique en usage pour les repas de fête et non pour les repas ordinaires. Selon *M Pesahim* X, 1, il est obligatoire d'être couché pour prendre le repas pascal ; donc, on pourrait voir dans le dernier repas de Jésus un repas pascal. Suivant les récits de Mc 14, 22 et Mt 26, 26, Jésus rompt le pain et prononce la bénédiction sur la coupe pendant le repas (détail qui n'est donné ni par Lc 22, 19, ni par 1 Co 11, 23)². Cette précision est confirmée aussi par Mc 14, 20 qui suppose qu'un plat au moins a déjà été servi. Cela correspond au rite du repas pascal où le pain azyme n'apparaît qu'après le premier plat³. Jeremias observe la différence avec un repas ordinaire qui doit commencer par la bénédiction du pain⁴ ; mais en considérant cet usage quotidien comme général, il a tort

¹ *M Pesahim* VIII, 3 : « On peut s'associer pour un agneau pascal aussi longtemps qu'il en reste pour chacun la grosseur d'une olive ».

² Sur le déroulement du dernier repas on trouve des précisions intéressantes chez C. GIRAUDO, « Le récit de l'institution dans la prière eucharistique », in *Nouvelle revue théologique* 106 (1984), 513-536 et A. VERHEUL, « L'eucharistie mémoire, présence et sacrifice du Seigneur d'après les racines juives de l'eucharistie », in *Questions liturgiques* 69 (1988), p. 125-153. Selon ces deux auteurs, c'est *au début* du repas que Jésus a pris le pain pour prononcer la bénédiction. Dans les récits de l'institution on ne trouve pas l'expression « au début », mais d'après ces auteurs, on peut le supposer étant donné que dans le rituel avec la coupe de Paul et de Luc on a l'expression « à la fin du repas ». Une autre raison est que dans les repas religieux juifs on trouve toujours au début du repas un rite avec le pain et, à la fin, celui de la coupe. Selon A. Verheul, on a clairement affaire à un rite d'entrée et à un rite de conclusion. Entre ces deux rites se déroule le repas proprement dit, en supposant qu'il s'agissait d'un repas pascal, la consommation de l'agneau pascal et de ses condiments (cf. p. 126).

³ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 359-364.

⁴ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 51-52.

puisque en réalité il s'agit d'une singularité de la tradition rabbinique¹ : d'une part, conformément au Dt 8,10 il n'est prescrit de bénédiction qu'après avoir mangé et s'être rassasié, donc après un repas ; d'autre part, d'après la T *Berakhot* 4,1, avant de manger quoi que ce soit, il faut dire une bénédiction (cf. M *Berakhot* VI,1).

Lors du repas, Jésus et ses disciples boivent du vin. Même si cette pratique est observée aux repas des grandes fêtes annuelles, ainsi qu'aux repas de fêtes de famille (à l'occasion de la circoncision, des fiançailles, des noces, etc.) dans le cas du dernier repas de Jésus, J. Jeremias la rapproche du rituel du repas pascal, dont la coutume était de boire quatre coupes de vin (M *Pessahim* X, 1)². Il note aussi que les esséniens ouvrent leur repas par une bénédiction sur le pain et le vin ou ce qu'ils appellent *tirosch*, mot dont le sens est aléatoire (dans la Bible, cf. Dt 11, 14, le sens est « vin », mais ensuite le terme signifie une boisson douce non fermentée), raison pour laquelle Jeremias déduit qu'il ne peut pas s'agir de vin. Cependant, d'après Nodet et Taylor, cette boisson que les esséniens appellent *tirosch* est du vin nouveau (cf. *Rouleau du Temple* 11 QT 43, 7-9)³. Mais la question est de savoir si le fait que les esséniens, ou un certain groupe des esséniens qui prennent du vin, est significatif pour le dernier repas de Jésus. A ce sujet il faut noter que Paul, dans son récit (1 Co 11, 23), dit que Jésus prit du vin « la nuit où il fut livré », sans faire référence à la fête de la Pâque ou à une autre fête. De même, en Lc 7, 33 l'auteur oppose Jésus à Jean-Baptiste qui « ne mange pas de pain et ne boit pas de vin », ce qui pourrait signifier que l'usage du vin était habituel pour Jésus et son entourage.

Dans la suite de son étude, en se demandant pourquoi on a bu du vin au dernier repas de Jésus, Jeremias donne comme réponse le passage de la T *Pesahim* X, 1 où il est dit que, pour le repas pascal, il faut boire jusqu'à quatre coupes. Il ajoute que le vin du dernier repas était rouge, ce qui ressort de la comparaison entre le vin et le sang, en notant qu'à l'époque, il y avait aussi du vin blanc et du vin noir⁴. Mais Nodet et Taylor⁵ montrent que le texte de T *Pesahim* X, 1 dit seulement qu'il doit avoir l'apparence et le goût du vin, même s'il est coupé d'eau ; l'appellation du vin comme « sang de la vigne » est biblique (cf. Dt 32, 14 ; Si 50,15), ce qui le suppose normalement rouge plus au moins foncé, mais sans signification

¹ Cf. E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 93.

² Cf. M *Pesahim* X, 1 ; J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 52-53.

³ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 54-55 ; E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 93-94 ; cf. *Règle de la communauté* 1 QS 6, 4-6 ; 1 QSa 2, 17.

⁴ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 55.

⁵ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 95, note 1.

particulière. Ces éléments mettent en doute la place et même l'usage du vin dans le repas pascal. D'un autre côté, au dernier repas, Jésus bénit une seule coupe qui ensuite circule, la quantité de vin bu étant strictement symbolique. Par conséquent, ce sont seulement les paroles de Jésus rapportées par les récits évangéliques qui lui attribuent une importance majeure.

E. Arguments pour la dernière cène comme repas pascal

Mc 14, 26 et Mt 26, 30 rapportent qu'à la fin du repas des hymnes ont été chantés, ce qui peut être un indice de fête. Dans ces hymnes, on peut voir une partie du *hallel* (cf. Ps 113-118) par lequel est conclu le repas pascal (cf. M *Pesahim* X, 7). Après le repas Jésus ne retourne pas à Béthanie mais va dans un jardin, au mont des Oliviers (cf. Jn 18, 1), ce qui peut correspondre à la règle de passer la nuit dans les limites de Jérusalem. L'argument décisif qui permet à Jeremias d'affirmer que la dernière cène est un repas pascal est le fait que Jésus « annonce sa Passion imminente sous forme des paroles interprétatives sur le pain et le vin »¹. Comme on sait, l'une des caractéristiques principales du rituel pascal est l'interprétation des éléments qui constituent le repas : les herbes amères, les azymes et l'agneau pascal (cf. Ex 12, 26 ; Dt 16, 3). « L'agneau pascal, c'est parce que Dieu épargna les maisons de nos ancêtres en Egypte. Le pain azyne, c'est parce que nos pères ont été rachetés en Egypte. Les herbes amères, c'est parce que les Egyptiens rendaient la vie amère à nos ancêtres en Egypte » (cf. M *Pesahim* X, 5). Le pain azyne, tout particulièrement, est interprété comme signe de la sortie rapide d'Egypte (rédemption) : les Hébreux n'ont pas eu le temps de laisser fermenter leur pain, à cause de la hâte avec laquelle ils ont dû sortir d'Egypte (cf. Ex 12, 39).

On peut noter dans 1 Co 5, 7-8 : « Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisque vous êtes sans levain. Car le Christ notre Pâque a été immolé. Célébrons donc la fête, non pas avec du vieux levain, ni du levain de méchanceté et de perversité, mais avec des pains sans levain », que Paul donne aussi une interprétation eschatologique des azymes qui représentent la pureté du nouveau monde et identifie l'agneau de Pâque à Jésus. D'après Frédéric Manns, Paul propose une lecture symbolique du geste matériel de purification pratiqué pour la fête de Pâque (cf. M *Pesahim* I, 1). En outre, le pronom *nous* signifie, chez Paul, que les communautés juives et chrétiennes ont chacune leur liturgie de

¹ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 59 ; E. NODÉ, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 96-98.

Pâque, mais avec des éléments communs¹. Paul dit de Jésus « le Christ notre Pâque a été immolé », ce qui suggérerait qu'il a été crucifié au moment où l'on immole l'agneau pascal conformément à Jn 1, 29 (cf. Ap 5,6). Mais les paroles de Jésus au dernier repas ont porté sur le pain et le vin.

En effet, on peut se demander pourquoi, à la dernière cène, Jésus ne s'identifie pas à l'agneau pascal et aux herbes amères, et pourquoi il choisit plutôt le pain et le vin. A. Verheul, observant les gestes de Jésus dans les récits de l'institution, s'interroge tout particulièrement sur ces deux éléments du repas, le pain et le vin. Il observe, d'abord, le sens des paroles « et ayant pris du pain », notamment le verbe « prendre ». Selon lui, le pain que Jésus a pris était celui qui se trouvait sur la table préparée en vue du rituel d'entrée, ce qui signifie qu'il ne s'agissait pas de n'importe quel pain. De plus, lorsque Jésus a dit une prière de bénédiction et d'action de grâces, il tenait en main le pain, et puis la coupe. Pour le rite du pain, chez Matthieu et Marc, on a le verbe εὐλογεῖν, bénir (Mt 26, 26 : Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου ; Mc 14, 22 : Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν), chez Paul et Luc le verbe εὐχαριστεῖν, rendre grâce (Lc 22, 17 : καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς ; 1 Co 11, 17 : καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Pour le rite de la coupe Mt 26, 27 et Mc 14, 23 emploient également εὐχαριστεῖν, alors que Paul et Luc résument seulement l'action rituelle : « il fit de même pour la coupe » (1 Co 11, 25 ; Lc 22, 20)².

Selon A. Verheul, il s'agit avant tout d'une bénédiction et d'une action de grâces envers Dieu, spécifiques dans le rituel du repas juif, où l'on a affaire à une prière en *action* : le père de famille, ou celui qui préside le repas, dit la prière sur le pain et sur la coupe en les tenant à la main ; chacun des convives mange un morceau du pain et boit de la coupe. Cette action rituelle et la prière en commun sont la reconnaissance que tout provient de Dieu – toute nourriture ou boisson – raison pour laquelle le repas doit être pris dans un cadre de louange et d'action de grâces. Comme le repas sabbatique et celui de Pâque durent assez longtemps, on a réservé, au début et à la fin du repas, un moment de prière pour signifier l'ensemble du repas :

¹ F. MANNS, « Pâque juive et Pâque chrétienne », in *Ephemerides liturgicae* 113 (1999), p. 31-32.

² Cf. le tableau synoptique qui se trouve au début de ce chapitre repris de E. TAYLOR, *D'où vient le christianisme*, Paris, 2003, p. 64. Le même tableau se trouve dans E. NODÉ, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 104. Voir aussi A. VERHEUL, « *op. cit.* », in *Questions liturgiques* 69 (1988), p. 127-130.

utiliser les dons de Dieu à sa louange en lui rendant grâce. Mais, d'après A. Verheul, lorsque Jésus dit « prenez et mangez, ceci est mon corps », « buvez-en tous, ceci est mon sang », il apporte une motivation nouvelle, assez surprenante par ailleurs. En outre, en prononçant les paroles « ceci est mon corps » sur le pain et, « ceci est mon sang, le sang de l'Alliance versé pour la multitude » sur la coupe de vin (cf. Mc 14, 22-23 ; Mt 26, 27-28 ; Lc 22, 20 ; 1 Co 11, 25), il prononce ces « paroles interprétatives », selon l'expression de Jeremias, sur le pain et sur le vin qui par la prière d'action de grâces sont devenus des offrandes faites à Dieu¹. Mais cela n'explique pas pourquoi la dernière cène a été considérée comme un repas pascal, puisque le rite du pain et du vin s'insère mal dans le rituel du repas pascal qui porte sur l'agneau, le pain azyme, les herbes amères.

Une autre hypothèse proposée en faveur du dernier repas de Jésus comme repas pascal, est le *zebah tôdah* (sacrifice de louange ou d'action de grâces), une action de grâce cultuelle offerte par un individu ou un groupe pour une délivrance divine, qui outre le sacrifice lui-même, comprenait une proclamation hymnique (*tôdah*) pour ce que Dieu avait accompli et un repas de communion incluant, entre autres, la consommation du pain fermenté (cf. Lv 7, 11-15)². H. Gesse, par exemple, suggère que Jésus a pu considérer son dernier repas comme un « repas-tôdah » pris en anticipation de sa mort imminente³. Pour Léon-Dufour l'interprétation pascalle des évangiles synoptiques pourrait être expliquée « par les sacrifices dits “de paix” ou de “communion” [qui] comportaient un repas où l'offrant mangeait avec sa famille et ses proches la part de la victime qui lui était attribué après l'immolation »⁴, comme c'était le cas pour le repas pascal. Il pense que l'eucharistie chrétienne a pris naissance soit comme un repas-tôdah en action de grâces pour la délivrance « accomplie par Jésus », soit que les prières eucharistiques des premières communautés ont été influencées dans leur forme par le *tôdah*⁵.

Ces hypothèses ont pris naissance dans le besoin d'expliquer pourquoi les prières eucharistiques ultérieures n'ont pas retenu la forme *berakhah*, considérée comme régulière dans les prières juives pour le repas au I^{er} siècle de notre ère. Comme on a vu à travers les

¹ A. VERHEUL, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 69 (1988), p. 138.

² Cf. H. CAZELLES, « L'Anaphore et l'Ancien Testament », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 11-21 ; « Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 7-28.

³ G. GESSE, « Die Herkunft des Abendmahls », in *Zur biblischen Theologie*, Munich, 1977, p. 107-127.

⁴ X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 53.

⁵ X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 52-59 et p. 171.

travaux de Cazelles¹, Laporte², Talley³, Perrot⁴, le terme εὐχαριστία ne s'identifie pas à la *berakhah*. Chez Philon d'Alexandrie qui écrit avant la chute du Temple le mot εὐχαριστία est étroitement lié au culte. Il donne un sens eucharistique aux offrandes végétales, en particulier celles qui accompagnent « les sacrifices pour le salut » (*shelamin*), et dans le *De sacrificiis Abelis et Cainis* 63, il associe le terme εὐχαριστία au sacrifice pascal. Cette signification sacrificielle d'εὐχαριστία conduit à supposer que ce terme désigne le sacrifice de louange, le *tôdah* de la tradition biblique juive⁵. Comme on l'a vu, dans Lv 7, 11-15 le *zebah tôdah* est l'une des trois catégories du sacrifice pour le salut ou sacrifice pour la paix (*zêbah shelamin*) présenté dans Lv 3. Après l'Exil, le *zêbah tôdah* (sacrifice de louange) s'est démarqué des autres *shelamin*, devenant l'expression la plus achevée du sacrifice israélite, comportant à côté de l'offrande du pain fermenté et d'un animal, celle d'un gâteau pétri à l'huile et de vin (cf. Nb 15, 9-10 : « On présentera avec le taureau une offrande de trois dixièmes de farine pétrie avec un demi-hîn d'huile, et comme vin pour la libation, tu présenteras un demi-hîn »). Il faut aussi noter que ce type de sacrifice était accompagné d'une confession, c'est-à-dire d'une louange des oeuvres de Dieu, sous forme d'action de grâces (cf. Ps 105 ; 106 ; 107).

Le terme εὐχαριστία ne traduit pas la *berakhah*, il renvoie à des paroles qui, au-delà des prières du type synagoga, viendraient de la « forme la plus achevée du système sacrificiel » du Temple⁶. Du point de vue théologique Roger Béraudy pense que dans la littérature canonique chrétienne la substitution d'εὐλογεῖν par εὐχαριστεῖν s'est opérée par le développement de la réflexion des communautés chrétiennes anciennes sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie. En rattachant εὐχαριστία au *tôdah* de la Bible hébraïque, on a donné au « Repas du Seigneur » la signification de repas sacrificiel d'Alliance (cf. Ex 24, 1-11 ; Mc 14, 24 ; Mt 26, 28 ; Lc 22, 20 ; 1 Co 11, 25), et un caractère pascal.

Selon Léon-Dufour, le dernier repas de Jésus n'a probablement pas été un repas pascal mais les communautés anciennes ont réfléchi sur « ce souper d'adieu » en fonction des

¹ CAZELLES H., « op. cit. », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 11-21 ; « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 7-28.

² J. LAPORTE, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1972.

³ Th.J. TALLEY, « De la "berakah" à l'eucharistie, une question à réexaminer », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 11-39.

⁴ Ch. PERROT, « Les repas juifs et l'eucharistie », in *L'eucharistie, le sens des sacraments*, Lyon 1971, p. 78-93.

⁵ PHILON D'ALEXANDRIE. *De sacrificiis Abelis et Cainis*, § 63, p. 127, Paris, 1966, (introd., trad. et notes par A. MEASSON).

⁶ R. BERAUDY, *Sacrifice et eucharistie*, Paris, 1997, p. 92-93.

affirmations qui faisaient de Jésus l'agneau pascal, comme en 1 Co 5, 7 ; Jn 19, 36. Du point de vue rédactionnel, l'insertion des récits de l'institution dans un contexte de préparation pascalle témoigne justement, selon lui, de cette dimension pascalle¹. En effet, malgré le problème chronologique, le contexte littéraire des récits de la dernière cène est pascal².

F. Les objections au cadre pascal selon E. Nodet et J. Taylor

On suivra l'ouvrage d'Etienne Nodet et Justin Taylor qui exposent et expliquent les plus importantes objections aux hypothèses sur le repas de Jésus comme repas pascal³. Une première objection porte sur la nature du pain utilisé au repas qui, pour Joachim Jérémias, était du pain azyme, alors que Nodet et Taylor se demandent comment expliquer l'usage chrétien oriental du pain ordinaire (levé). Se basant sur les « pains de proposition » de Ex 25, 30, ils pensent que le pain pouvait être azyme ou pain ordinaire⁴. Une deuxième objection porte sur la pratique quotidienne d'un repas rituel par les premières communautés, dont Jérémias pense qu'elle représente la poursuite des repas que les disciples prenaient quotidiennement avec Jésus, pratique qui selon lui a dû être progressivement influencée par la tradition du dernier repas. Mais si le dernier repas de Jésus avait été pascal, cette pratique quotidienne ou hebdomadaire serait en opposition avec le caractère pascal du repas qui devait plutôt être renouvelé annuellement. En même temps, les récits de la Passion sur les circonstances de l'arrestation de Jésus, « Pas en pleine fête, de peur qu'il n'y ait des troubles dans le peuple » (cf. Mc 14, 1-2), du procès du sanhédrin et de la coutume de Pilate de relâcher un prisonnier à chaque fête plaideraient pour un contexte pascal⁵.

L'objection principale au dernier repas de Jésus comme repas pascal est la chronologie du quatrième évangile pour qui la veille de la Pâque est un vendredi : Jn 18, 28 : « Ceux qui l'avaient amené n'entrèrent pas dans la résidence pour ne pas se souiller, et pouvoir manger la Pâque » ; Jn 19, 14 : « C'était le jour de la préparation de la Pâque ». Annie Jaubert a montré que l'on pouvait réduire la difficulté chronologique des évangiles synoptiques en suivant le

¹ X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 348-351.

² E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 103.

³ J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 66-92 ; E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 98-102.

⁴ Voir J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 68-70 ; E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 98.

⁵ Voir J. JEREMIAS, *op. cit.*, Paris, 1972, p. 71-72 ; E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 99-

calendrier du *Livre des Jubilés* où la Pâque du 14 Nisân tombait toujours un mardi soir. Ainsi, Jésus aurait célébré avec ses disciples une dernière Pâque assez privée, suivant le calendrier des *Jubilés*, donc le mardi soir, et aurait été arrêté avant les grands rassemblements qu'attirait la Pâque officielle du Temple le vendredi suivant¹. Cette hypothèse rend compte de nombreux détails des récits, mais ce n'est pas suffisant, et cela pour deux raisons : premièrement elle n'explique pas pourquoi le tout est transféré du mardi au jeudi soir, veille de la mort de Jésus ; deuxièmement elle n'explique pas pourquoi au dernier repas de Jésus le pain et le vin sont privilégiés, alors que le rite pascal est centré sur l'agneau.

Si le rite du dernier repas de Jésus a porté sur la bénédiction et l'action de grâces sur le pain et le vin et non pas sur les éléments qui composent le repas juif pour la fête de Pâque, on peut se demander quel est son rapport avec la Pâque. Nodet et Taylor analysant les expressions « sang de l'Alliance » de Mt 26, 28 et de Mc 14, 24, et « la nouvelle Alliance » de 1 Co 11, 25 et Lc 22, 20, proposent une réponse². La fête de la Pâque juive a une double dimension : premièrement, la commémoration de la sortie d'Égypte (cf. Ex 12-13) et deuxièmement celle de l'entrée dans la Terre promise (cf. Jos 6) qui correspond à l'arrêt de la manne. Les récits de la dernière cène ne font aucune allusion à la sortie d'Égypte, mais les deux auteurs pensent qu'ils mentionnent la Terre promise par l'expression « royaume de Dieu » (cf. Mt 26, 29 ; Mc 14, 25 ; Lc 22, 16). Quant au sujet des allusions à l'Alliance et au sang ils estiment qu'elles n'ont pas de relation directe avec la Pâque parce que les récits ne font aucun lien avec l'agneau pascal ou avec le rite du sang de Ex 12, 22-24³. D'après ces auteurs, l'expression « sang de l'Alliance » de Mt 26, 28 et de Mc 14, 24 fait plutôt allusion au sacrifice de l'Alliance conclue au Sinaï (cf. Ex 24, 8 : « Moïse prit le sang, en aspergea le peuple et dit : «Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous ... »), et la « nouvelle Alliance » de 1 Co 11, 25 et de Lc 22, 20 renvoie à Jr 31, 31 : « Des jours viennent – oracle du Seigneur – où je conclurai avec la communauté d'Israël - et la communauté de Juda – une nouvelle alliance », qui n'est pas liée aux sacrifices.

¹ A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957 ; E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 103 ; E. NODET, « op. cit. », in M. QUESNEL, Y.-M. BLANCHARD, C. TASSIN, *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité. Mélanges offerts au professeur Charles Perrot*, Paris, 1999, p.156.

² E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 102-115.

³ Cf. E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 105.

Mais selon TB *Pesahim* 68b, c'est la fête de Pentecôte¹ qui commémore l'Alliance et le don de la Torah, ce dont témoigne aussi le *Livre des Jubilés*. Au chapitre 6, 1-17 de cet écrit², l'Alliance n'est pas rattachée à Moïse ; elle part de Noé pour qui l'Alliance scelle la délivrance du Déluge et se poursuit avec Abraham (cf. Gn 15, 7-15 ; *Livre des Jubilés* 14, 1) à qui Dieu promet une postérité et une terre. Selon Nodet et Taylor, pour l'Alliance conclue par Moïse au mont Sinaï, il s'agit d'un renouvellement de la *même* Alliance avec un peuple réel, l'élément directeur étant la typologie du récit du Déluge (cf. Gn 6-9), où après un bouleversement et la disparition du monde ancien, un monde nouveau doit apparaître³. Le contexte de Jr 31, 31 suppose aussi un renouvellement de la même Alliance avec la même Loi, mais sous un mode nouveau : « Voici donc l'alliance que je conclurai avec la communauté d'Israël : après ces jours-là je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être ; je deviendrai Dieu pour eux, ils deviendront un peuple pour moi » (Jr 31, 33).

Ainsi, selon Nodet et Taylor, cette perspective de la Pentecôte permet de donner un sens aux éléments caractéristiques du rite de la dernière cène, le pain et le vin, qui s'insèrent mal dans le rituel pascal. Comme la Pentecôte est aussi la fête de prémices, conformément au Lv 23, 17⁴, les prémices à apporter sont du pain levé et non pas le produit de la terre, le blé

¹ Cette fête est liée à celle de Pâque, ayant lieu cinquante jours plus tard, d'où son nom de Pentecôte. Les célébrations pascales prévoyaient que l'on apporte en offrande la première gerbe de la moisson des orges (cf. Lv 23, 10-11). A partir de ce jour, il fallait compter sept semaines pour célébrer la moisson des blés (cf. Lv 23, 15-16). Comme pour Pâque, un symbolisme historique a investi la fête de Pentecôte qui est devenue fête de l'alliance et de la révélation du don de la Torah. Déjà le *Livre des Jubilés* 6, 1-17 désigne la Pentecôte comme la « fête des Semaines » (*Chavouot*) et « fête des serments » (*Chevouot*) instituée à l'occasion de l'alliance avec Noé. De même, vers 150, R. Yosé ben Halafta affirme que les dix commandements ont été donnés le jour de la Pentecôte comme commémoration « du don de la Torah », vers 250, R. Eléazar déclare que la Pentecôte est « le jour où la Torah fut donnée » (cf. TB *Pesahim* 68b). Cf. H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 349-354.

² *Livre des Jubilés* 6, 1-17 : « Au début du troisième mois, il [Noé] sortit de l'arche et construisit un autel sur cette montagne (...). Noé et ses enfants jurèrent de ne jamais manger de sang, d'aucune chair et [Noé] conclut devant le Seigneur Dieu une alliance éternelle, pour toutes les générations de la terre en ce mois-ci. C'est pourquoi il t'a dit à toi aussi, avec les enfants d'Israël, de conclure une alliance en ce mois sur une montagne, avec un serment, et de les asperger de sang, pour tous les termes de l'alliance que le Seigneur a conclue avec eux pour toujours. (...) Il donna à Noé et à ses enfants le signe qu'il n'y aurait plus de déluge sur la terre : Il a mis Son arc dans la nuée en signe d'alliance éternelle, afin qu'il n'y ait plus sur terre de déluge qui la dévaste, tant que la terre durera. Pour cette raison il est ordonné et prescrit sur les tables célestes qu'il y ait des gens qui célèbrent la fête des Semaines, en ce moi-ci, une fois par an, pour renouveler l'alliance, chaque année ». Traduction d'après A. CAQUOT, « Livre des Jubilés », in A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 662-664.

³ Cf. E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 106 ; J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Etude sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950, p. 59-65.

⁴ Lv 23, 17 : « Vous amènerez de chez vous pour le rite de présentation deux pains faits de deux dixièmes d'épha de farine et cuits en pâte levée : c'est les *prémices* pour le Seigneur ».

dans ce cas, donc une nourriture préparée. Pour l'offrande de vin, les auteurs font référence aux textes esséniens qui parlent :

« de petites pentecôtes tombant toujours un dimanche, où sont offerts successivement du vin doux (moût), puis de l'huile ; à nouveau ce sont des produits préparés. Les *prémices* du pain et du vin se trouvent ainsi mises en relation avec le cycle de la Pentecôte, avec une signification eschatologique centrale : consommer les fruits de la nouvelle année, qui représente le nouveau monde, la nouvelle création, etc. Mais le lien avec la Pentecôte et l'Alliance n'est pas limité aux dates imposées par le calendrier solaire, car le *geste* de prémices peut se faire en tout temps, comme on le voit dans la *Règle annexe* : le repas messianique décrit en 1 QSa 2, 11-22¹, avec les deux messies (fils d'Aaron et de David) et le reste du peuple par tribus, montre le prêtre (messie aaronide) ouvrant le repas par une bénédiction des prémices du pain et du vin. Plus intéressant encore, ce rite est à observer dès maintenant sous une forme mineure pour tout repas dès qu'il y a dix convives, indique 1 QS 6, 4-5² ; Josèphe dit simplement deux fois par jour, avec purification (G : 2, 133 s) ; la principale différence est qu'alors la bénédiction porte sur le pain *ou* le vin. Le rapprochement avec la dernière cène de Jésus peut se faire aisément si l'on observe que le rite porte sur une seule coupe, et non sur tout le vin disponible (la cruche, ou l'ensemble de toutes les coupes) ; il s'agit donc seulement d'une petite partie de l'aliment, mais vénérée, ce qui exprime bien un geste de prémices. Quant au pain il suffit de considérer que le geste de la "fraction", suffisamment significatif pour avoir donné son nom au rite, n'est pas simplement l'acte matériel de distribuer, mais exprime la séparation d'une partie, donc encore un geste de prémices »³.

Mais le contexte littéraire des récits de la dernière cène, dans leur état actuel, est pascal et par conséquent messianique. D'après Nodet et Taylor une solution à cette question peut être trouvée également dans les textes esséniens de la *Règle de la communauté* : le renouvellement solennel de l'Alliance est réalisé selon une dimension sacerdotale (cf. 1 Qsb 3, 26⁴ ; Si 45, 25) ; le repas est présidé par un prêtre qui fait un signe eschatologique de prémices. La réalité ultime espérée est décrite en Is 11, 1-5 : « Un rameau sortira de la souche de Jessé, un rejeton jaillira de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur : esprit de sagesse et de discernement, esprit de conseil et de vaillance, esprit de connaissance et de crainte du Seigneur – et lui inspirera la crainte du Seigneur. Il ne jugera pas d'après ce que voient ses yeux, il ne se prononcera pas d'après ce qu'entendent ses oreilles. Il jugera les faibles avec justice, il se prononcera dans l'équité envers les pauvres du pays. De sa parole,

¹ Voir A. DUPONT-SOMMER, « Règle annexe de la communauté », in A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 51-52.

² Voir A. DUPONT-SOMMER, « Règle de la communauté », in A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 25-26.

³ Cf. E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 106-107.

⁴ Voir A. DUPONT-SOMMER, « Livre de Bénédiction », in A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 55-56.

comme d'un bâton, il frappera le pays, du souffle de ses lèvres il fera mourir le méchant. La justice sera la ceinture de ses hanches et la fidélité le baudrier de ses reins ». Pour Nodet et Taylor, il s'agit « d'un messianisme post-sacerdotal, d'où une imagerie guerrière, mais sans actualité politique particulière. Cette remarque permet d'établir une distinction claire, au moins en théorie, entre zélotes et esséniens : les uns proposent une action politique immédiate, anticipant sur les temps derniers, mais ce n'est peut-être pas un véritable messianisme, pour la simple raison que les meneurs qui apparaissent ne peuvent se revendiquer descendants de David ; au contraire, les esséniens considèrent deux phases bien distinctes : le temps actuel, avec un idéal sacerdotal et un rituel eschatologique, et les temps futurs, dans une réalité au-delà de tout rite »¹. Ainsi, selon ces auteurs, les idées sur le messianisme, à l'époque de Jésus, peuvent éclairer le dernier repas de Jésus.

En effet, la question de la messianité de Jésus est un thème important dans la littérature canonique chrétienne. Chaque écrit le composant a des accentuations particulières, liées à leurs destinataires respectifs et à leur situation. Il faut noter que la notion de messie, dans les divers courants de pensée du judaïsme du I^{er} siècle, était assez complexe, le terme n'ayant pas un sens univoque². Selon R. Horsley, le concept même qui définit « le Messie » est un produit de la réflexion théologique des premières communautés chrétiennes. Pour exprimer l'importance de Jésus, en s'inspirant de plusieurs traditions différentes sur les idées de la délivrance – dont certaines provenant de la Bible hébraïque et de la Septante – les premiers chrétiens ont fondé un concept « très synthétique et dominant, celui de “Christ” »³.

On pourrait penser que dans les récits de la dernière cène il y a une double allusion à la Pâque : la Pâque actuelle qui correspond à la mort de Jésus, et une future, correspondant à l'arrivée du Royaume. Par conséquent, entre les deux, le rite du pain et du vin issu de la Pentecôte est un signe eschatologique dans le temps actuel. Ainsi, selon Nodet et Taylor, « la Pentecôte et les signes associés, avec l'Esprit, correspondent au maintien de l'Alliance, c'est-à-dire au temps de l'Eglise. Il s'agit d'un rite, c'est-à-dire en quelque manière d'un acte inachevé, puisqu'il faut le répéter, ce qui correspond bien à une eschatologie en progrès. La réalité finale est cependant représentée par la Pâque, qui n'est pas répétitive. Cette interprétation permet de comprendre les récits des évangiles en considérant qu'ils sont le

¹ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 108.

² Voir à ce sujet R. HORSLEY, « Les groupes juifs palestiniens et leurs messies à la fin de l'époque du Second Temple », in *Concilium* 245 (1993), p. 29-46 ; S. FREYNE, « Les premiers chrétiens et les idées messianiques juives », in *Concilium* 245 (1993), p. 47-59.

³ R. HORSLEY, « *op. cit.* », in *Concilium* 245 (1993), p. 29.

résultat de l'insertion de deux blocs dans la Pâque effective de Jésus : d'une part le signe eschatologique du pain et du vin, et d'autre part un commentaire sur le rendez-vous messianique futur »¹. A la suite de ces considérations, Nodet et Taylor, pensent que les éléments du rite de la dernière cène, le vin et le pain, liés au sens eschatologique des prémices, sont insérés dans « le drame unique et non répétable de la mort de Jésus pour laquelle le cadre pascal annonce l'échec d'un messianisme et la promesse d'un autre »². L'échec peut être la conséquence de l'impossibilité ou de la défaite politique et de la faiblesse des disciples qui trahissent effectivement ou sont scandalisés par la crucifixion de Jésus. En compensation, cet échec est présenté comme une nécessité pour le rachat de l'état de péché par le sacrifice de la croix, ce qui donne son sens au renouvellement de l'Alliance, d'un type très nouveau.

Ainsi apparaît la dimension sacrificielle du dernier repas de Jésus qui aiderait à comprendre le sens du témoignage de Paul en 1 Co 11, 23-24 : il parle seulement de la « nuit où Jésus fut livré », et ne fait aucune référence au rituel pascal, ce qui conduit à penser qu'il ne connaît pas la construction des évangiles synoptiques. Cependant dans 1 Co 5, 7-8, il y a un lien avec la Pâque, puisque la mort de Jésus est située au moment même de l'immolation des agneaux. Quant à l'expression « faites ceci en mémoire de moi », à la suite de Léon-Dufour, Nodet et Taylor pensent qu'elle veut dire de continuer le rite du pain et du vin, mais avec un sens nouveau : « par contraste, il devient parfaitement clair que Jésus n'ait donné aucun commandement de répétition dans le cadre de la dernière cène, puisqu'une telle consigne porterait alors sur la répétition *de la Pâque*, ce dont il n'est jamais question dans la tradition »³.

En conclusion, selon ces auteurs, derrière le récit du dernier repas de Jésus, il y a une tradition liturgique non pascalle qui consiste en des repas communautaires où les éléments significatifs sont seulement le pain⁴ ou le pain et le vin. Cette tradition se rattache à la fête de Pentecôte avec un renouvellement de l'Alliance et une dimension eschatologique. Le rite du pain, ou du pain et du vin, est pratiqué hebdomadairement (cf. Ac 20, 7-12) ou quotidiennement (cf. 1 Co 11). Selon la tradition des récits de la dernière cène, le rite peut être représenté par les gestes suivants : 1) pour le pain : Jésus prend du pain, le bénit, le rompt, le

¹ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 108.

² E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 109.

³ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 111-112 ; cf. aussi X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982, p. 51.

⁴ Cf. Ac 2, 42. 46 ; 20, 7-12 et aussi les Actes apocryphes des apôtres que l'on abordera plus loin.

distribue et dit une parole ; 2) pour la coupe : il prend une coupe, la bénit, en distribue le contenu et dit une parole. D'après la tradition liturgique, le rite consiste dans la présentation du pain et du vin ensemble, avec une bénédiction ; une prière d'action de grâces solennelle suivie de la fraction du pain et la distribution du pain et du vin ensemble. On peut observer que dans le rite du dernier repas, les mêmes gestes sont répétés deux fois, une fois sur le pain et une fois sur la coupe, alors que dans la tradition liturgique le rite a un déroulement unique, sur le pain et le vin ensemble, conçu, selon Nodet et Taylor, pour un rythme hebdomadaire. On peut ainsi constater que les récits du dernier repas de Jésus n'ont pas servi de modèle pour la liturgie eucharistique ancienne, au contraire, la dépendance est inverse¹.

Ensuite ces deux auteurs observent que les paroles « ceci est mon corps », portent sur le *corps* de Jésus et non sur sa *chair*. Le *corps*, du grec σάρξ, résume en un seul terme la chair et le sang, ce qui, selon les deux auteurs, permet de penser que la seule « fraction du pain » des Actes des Apôtres suffit pour exprimer la signification pascalle, alors que les paroles sur le vin, « ceci est mon sang », font référence au concept de l'Alliance rattaché à la Pentecôte et à l'aspect sacrificiel de la mort de Jésus. Cependant, cette notion d'Alliance qui peut être comprise dans le cadre des récits de la dernière cène, est mise en cause plus tard, en Ac 15 où les païens convertis sont dispensés de la circoncision², qui depuis Abraham est le signe caractéristique de l'Alliance et le rite d'entrée dans le peuple de l'Alliance (cf. Gn 17, 1-14). Les Evangiles synoptiques présentent Jésus comme Messie mais les récits de son dernier repas sont une construction messianique où s'opère une transformation : un messianisme échoue et un autre est annoncé.

A la suite de ces considérations, sur le rite du pain et du vin, Nodet et Taylor formulent l'hypothèse suivante :

« Le pain provient du rite quotidien, tel qu'attesté par les esséniens ; le vin provient d'une occasion festive, *a priori* l'une des Pentecôtes (un dimanche), vraisemblablement relayée par un rappel hebdomadaire lié à la sortie du sabbat (nuit du samedi au dimanche) : la tradition tannaïtique connaît une bénédiction sur le vin [cf. M *Berakhot* VIII, 5], la lumière et les épices à la sortie du sabbat, accompagnée d'une prière pour la venue d'Elie. Il y a vraisemblablement lieu de supposer un effacement progressif du rite quotidien, trop peu festif ou trop peu distinct du repas ordinaire, ou même impraticable pour des communautés importantes, mais les documents manquent pour l'affirmer clairement. Quant aux paroles de Jésus sur le pain et le vin, leur extrême concision, comparable à la brièveté de l'envoi final en

¹ Cf. E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 112-113.

² Voir à ce sujet Ch. PERROT, « Les décisions de l'assemblée de Jérusalem », in *Recherches de science religieuse* 69 (1981), p. 195-208.

mission, invite à les considérer comme résumées dans le cadre d'une formalisation liturgique »¹.

En résumé, les hypothèses de ces deux auteurs prennent pour appui les rites esséniens liés à la Pentecôte comme fête du renouvellement de l'Alliance et fête des prémices. C'est ce qui leur permet de penser que se serait produite une intégration de ces rites du pain et du vin (des prémices) dans le contexte pascal. Ainsi dans le développement liturgique du rite eucharistique ils donnent un rôle déterminant à un rite pratiqué par des fidèles marqués par les coutumes esséniennes, ce qui paraît assez improbable pour des « marginaux » comme le note les auteurs eux-mêmes². Comment justifier les paroles « ceci est mon corps, ceci est mon sang, prenez et buvez », qui sont en contradiction formelle avec l'interdit du sang (Lv 17, 10-14) ? Au-delà de toutes ces hypothèses, bien des questions restent encore à déterminer : la notion d'Alliance, la croyance en Jésus comme Messie, le problème du calendrier, d'autant que les récits évangéliques doivent, sans doute, refléter les situations courantes à l'époque de leur rédaction. Le scandale et la déception provoqués par la mort de Jésus expliqueraient-ils le besoin de ses disciples de l'interpréter par les diverses expressions symboliques tirées des Ecritures hébraïques ?

G. « Ceci est mon corps », « ceci est mon sang »

Dans un récent article Marc Philonenko montre que la formule eucharistique « ceci est mon corps », « ceci est mon sang » chez Marc et Matthieu a un arrière-fond targumique et philonien³. Il divise les récits du dernier repas de Jésus en « deux rameaux » : d'une part Mt 26, 26-28 et Mc 14, 22-24 et d'autre part 1 Co 11, 23-25 et Lc 22, 19-20, en tenant compte aussi de Jn 6, 51-58 :

¹ E. NODÉ, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 113-114.

² E. NODÉ, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 115.

³ M. PHILONENKO, « “Ceci est mon corps”, “ceci est mon sang”. La préhistoire d'une formule cultuelle », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 177-186. Le terme « targum », d'origine hittite selon A. PAUL, « Les targums », in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998, p. 139-141, signifie annoncer, expliquer, traduire. Les Targum sont des anciennes traductions de la Bible : « orales et improvisées, fragmentaires et occasionnelles vu leur finalité cultuelle (lecture synagogale), les traductions araméennes de la Bible furent très vite fixées par écrit, puis rassemblées en des blocs unitaires bibliques (Pentateuque, Prophètes, etc.). Elles n'étaient pas des versions littérales. La souplesse de leur exécution permettait l'introduction aisée d'éléments d'interprétation que la piété populaire ou même des écrits parabibliques gardaient disponibles » (p. 139). Voir aussi l'article « Targum » du *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme. Esquisse de l'histoire du peuple juif*, Paris, 1996, p. 995-997.

« ⁵¹Je suis le pain vivant qui descend du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra pour l'éternité. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour que le monde ait la vie. ⁵²Sur quoi, les Juifs se mirent à discuter violemment entre eux : "Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ?" ⁵³Jésus leur dit alors : "En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie". ⁵⁴Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour. ⁵⁵Car ma chair est vraie nourriture, et mon sang vraie boisson. ⁵⁶Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. ⁵⁷Et comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mangera vivra par moi. ⁵⁸Tel est le pain qui est descendu du ciel : il est bien différent de celui que vos pères ont mangé ; ils sont morts, eux, mais celui qui mangera du pain que voici vivra pour l'éternité ».

Il observe d'abord une divergence de vocabulaire entre le texte de Mt 26, 26 ; Mc 14, 22 ; Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24 où on trouve l'expression « mon corps » (τὸ σῶμά μου) et le texte de Jn 6, 53-56 qui utilise la formule « ma chair » (ἡ σὰρξ μου), divergence qui peut s'expliquer selon l'auteur, par un substrat sémitique : le terme *bîsrâ* en araméen a pour sens premier « chair » et pour sens second « corps ». Mettant en parallèle la formule sur le vin en 1 Co 11, 25 et Lc 22, 20, « cette coupe (est) la nouvelle alliance dans mon sang qui est répandu pour vous », il montre qu'il y a des différenciations avec celle de Mt 26, 27-28 et Mc 14, 24 qui « marchent de pair : "ceci est mon sang répandu pour la multitude", "en rémission de péchés", précise Matthieu. Relevons qu'en *Jean* 6, 51.53-58 le parallélisme "chair"-«sang» est très accusé. C'est un hébraïsme et aussi un aramaïsme. Aux exemples cités par Billerbeck¹, on ajoutera : I *Hénoch* 15, 4 "ceux qui créent de la chair et du sang et disparaissent" ; le *Livre des Antiquités bibliques* du pseudo-Philon 62, 6 : "ton père qui est chair et sang". L'expression "chair et sang" constitue un mérisme qui désigne l'homme dans sa totalité. "Ceci est mon corps" - ou plus exactement "ceci est ma chair" – et "ceci est mon sang" sont donc les deux membres d'une même expression. Ils ne peuvent être isolés et séparés et appartiennent à la même strate de la tradition » (p. 178).

M. Philonenko pense que l'expression « ceci est mon sang de l'alliance » s'éclaire non pas tant par Ex 24, 8 (« voici le sang de l'alliance »), texte auquel font référence de nombreux auteurs, mais à travers le targum du pseudo-Jonatan sur ce passage de l'Exode : « Alors Moïse prit la moitié du sang qui se trouvait dans les vases d'aspersion, en aspergea l'autel pour faire expiation pour le peuple et il dit : Voici, ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a

¹ L'auteur ne donne pas la référence de Billerbeck ni dans les notes en bas de pages ni dans la bibliographie de la fin de son article.

conclue avec vous sur toutes ces paroles »¹. Pour M. Philonenko le texte « ceci est mon sang de l'alliance » de Mt 26, 28 et Mc 14, 24 doit être compris à partir du targum de ce passage « Voici, *ceci* est le sang de l'alliance » : « la tournure “mon sang de l'alliance” est un sémitisme, mieux un aramaïsme. Une modification apporté par Jésus à la formule d'*Exode* 24, 8 est très légère, mais capitale : l'addition du pronom personnel de la première personne “mon sang”. Cet ajout relève qu'il s'agit ici d'une “alliance de sang” (...) contractée non pas entre le dieu et ses fidèles mais entre Jésus et ses disciples. Cette alliance “nouvelle” est scellée par le don total que le donateur fait de sa chair et de son sang. L'idée est étrangère à l'Ancien Testament. Est-elle pour autant sans analogie aucune ? » (p. 180).

Pour la représentation selon laquelle Jésus fait don de son corps, Marc Philonenko trouve un parallèle dans les passages du *De somniis* de Philon d'Alexandrie sur Gn 40, 1-15, où l'échanson de Dieu en versant le breuvage qu'il a recueilli, fait symboliquement le don de lui-même aux convives :

« § 181 Adressons-nous à celui qui se consacre à l'autre forme de gloutonnerie, excès de boisson : j'ai nommé le grand échanson : à quelle extrémité en es-tu réduit, imbécile ! § 183 Et ne t'étonne pas que Dieu et Pharaon, qui est l'esprit opposé à Dieu, mettent leur joie dans des choses opposées. Qui donc est l'échanson de Dieu ? Celui qui répand les libations de la paix, le véritable archi-Grand-Prêtre, qui ayant reçu avant de boire les vœux des grâces éternelles, y répond en versant toute la libation d'une liqueur forte non étendue d'eau, sa personne. § 190 Nous avons présenté une des deux catégories de la vigne, celle qui a la joie en partage et la boisson forte qu'on en tire, la prudence jamais prise en défaut, ainsi que l'échanson divin qui puise dans le cratère divin que dieu lui-même a rempli des vertus jusqu'au bord. § 249 Et à une âme heureuse qui tend la très sainte coupe, quel est celui qui verse les mesures sacrées si ce n'est l'échanson de Dieu, le roi du festin : le logos qui n'est pas différent de la boisson qu'il verse, lui-même sans mélange, qui est la gaîté, l'agrément, l'épanchement de l'âme, l'allégresse et, pour parler nous aussi en termes poétiques, le philtre d'ambrosie qui dispense la joie et le contentement ? »²

L'association de l'« échanson » et du « cratère » permet, selon Philonenko, « de mettre en place une métaphore de haute valeur symbolique qui appellerait d'amples développements. Il suffit de souligner ici que l'échanson est, naturellement, dans la pensée de Philon, la figure du Logos. Ce qui est essentiel, c'est l'idée que l'échanson de Dieu, véritable archi-Grand-Prêtre, verse toute la libation d'une liqueur forte non étendue d'eau, sa personne (...). Il y a

¹ *Targum du Pentateuque, 2. Exode et Lévitique*, trad. des deux recensions palestiniennes complètes avec introd., parallèles, notes et index par R. LE DEAUT, Paris, 1979, (SC 256), p. 201. Les mots en italique sont ceux ajoutés dans la paraphrase araméenne.

² PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis* II, 181.183.190.249, (introd., trad. et notes par P. SAVINEL), Paris, 1962, p. 201-225.

donc identification de l'échanson de Dieu et du vin qu'il charge de servir. L'analogie symbolique entre l'exégèse philonienne et les paroles d'explication "ceci est mon corps", "ceci est mon sang" est profonde. L'allégorie de Philon porte ici seulement sur la boisson, dira-t-on, mais elle est en fait beaucoup plus large, puisque le vin figure la personne indivise de l'échanson » (p. 182).

Ensuite l'auteur montre que pour ce texte du *De somniis*, Philon d'Alexandrie s'inspire du banquet de Pr 9, 1-6 qui pouvait représenter pour les esséniens une préfiguration du repas qu'ils célébraient. Marc Philonenko préfère citer ce texte des Proverbes selon la traduction de André-Jean Festugière :

« ¹La Sagesse s'est bâti une maison, elle a dressé sept colonnes. ²Elle a immolé ses victimes, elle a mêlé dans le cratère son vin, elle a préparé sa table. ³Elle a envoyé ses esclaves, invitant par une proclamation solennelle (à venir) au cratère disant : ⁴Que celui qui n'a pas l'intelligence se mette à table auprès de moi. Et à ceux qui sont dépourvus de sens elle dit : ⁵Venez, mangez de mes pains, buvez le vin que j'ai mélangé pour vous quittez l'inintelligence afin de régner dans l'éternité, et recherchez l'intelligence et redressez la voie de votre entendement dans la connaissance »¹.

Marc Philonenko pense que le texte de Pr 9, 1-6 a été aussi compris par les membre de la secte de Qumrân comme une référence à leur repas sacré fait de pain et de vin et tenu pour le banquet de la Sagesse se basant sur le *Psaume pseudo-davidique* XVII, 11-12 : « Des portes des justes on entend la voix de la Sagesse, et de l'assemblée des pieux (on entend) son chant. Lorsqu'il mangent et se rassasient, elle est célébrée, et lorsqu'ils boivent de compagnie (tous) ensemble, leur méditation a pour objet la Loi du Très-Haut, leurs paroles ont pour but de faire connaître Sa force. Comme <elle> est loin des impies, la Parole de la Sagesse, (loin) de tous les insolents, sa connaissance ! »².

De même, l'auteur suppose que la formule d'invitation qu'adresse Jésus aux disciples, « mangez », « buvez », en Mt 26, 26-27, peut trouver son origine dans l'appel lancé par la Sagesse en Pr 9, 5 : « On doit enfin se demander, écrit-il, si la formule de l'invitation au repas de Jésus, "mangez", " buvez ", n'est pas un réemploi de *Proverbes* 9,5. La formule "ceci est mon corps", "ceci est mon sang", n'a donc pas seulement une histoire : elle a une préhistoire » (p. 185). Marc Philonenko propose à l'étude cette « voie » de recherche à l'encontre « des interrogations aussi classiques que non résolues sur le dernier repas de Jésus » (p. 177). Mais

¹ A. J. FESTUGIERE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 103-104.

² A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, 11 QPs, VIII, 11-12, Paris, 1987, p. 314

peut-on avoir la certitude historique que cette voie est celle qu'a suivie la tradition dans l'interprétation du dernier repas de Jésus ? L'auteur lui-même termine son article en ajoutant « nous ignorons par quel jeu de l'esprit et de la vie ces traditions se sont rencontrées » même s'il est convaincu que « leur fusion a donné naissance à un rite qui a nourri le cœur des hommes et traversé les siècles, l'eucharistie » (185).

II. LA TRADITION DE LA « FRACTION DU PAIN » DANS LES ACTES DES APÔTRES

Parmi les écrits qui composent la littérature canonique chrétienne, les Actes des Apôtres sont celui où l'on trouve presque toutes les références des pratiques liturgiques de premières communautés¹. La tradition de la « fraction du pain » est présentée trois fois dans ce texte : en Ac 2, 42 on peut lire que les premiers chrétiens « se montraient assidus à la fraction du pain » ; en Ac 2, 46 qu'ils « rompaient le pain dans leur maisons », en Ac 20, 7 qu'à Troas les membres de la communauté s'étaient réunis le premier jour de la semaine pour la fraction du pain et que celle-ci était accomplie par Paul jusque tard dans la nuit (Ac 20, 11). Mais à quel rite l'auteur fait-il allusion ?

En Ac 2, 42 on trouve la mention : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières ». Par la « fraction du pain » l'auteur désigne un rite particulier auquel il attribue une signification singulière, d'autant que cette expression est placée entre la « communion » et la « prière ».

¹ Dans la recherche contemporaine le livre des Actes des Apôtres est l'objet de multiples débats sur sa valeur historique, sur les manuscrits et la transmission du texte dans l'Antiquité auxquels on peut ajouter le développement des analyses littéraires de type rhétorique ou narratif, des approches sociologiques. Sur l'histoire de la recherche voir M. BERDER (dir.), *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, Paris, 2005. Pour une analyse narrative voir D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, Paris, Genève, 1999 ; *Id.*, « Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification », in *New Testament Studies* 45 (1999), p. 70-87. Sur la tradition textuelle voir M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *op. cit.*, Paris, 1984. Voir aussi P. GRELOT, *La liturgie in le Nouveau Testament*, Paris, 1991, p. 110-122 ; F. BOVON, « Luc : portrait et projet », in *Lumière et vie*, 30 (1981), p. 9-18 ; P. GILBERT, « L'invention d'un genre littéraire », in *Lumière et vie*, 30 (1981), p. 19-33 ; J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, 1984. Dans une perspective sociologique voir T. KATO, *La pensée sociale de Luc-Actes*, Paris, 1997.

Donc, il s'agit plutôt d'un acte religieux¹. L'expression « fraction du pain » est une « sorte de formule liturgique »² qui renvoie tout d'abord à une coutume juive³. Le geste de rompre le pain est souvent noté dans la littérature rabbinique et désigne le rite par lequel commence chaque repas et qui consiste à rompre le pain en morceaux pour le partager aux convives et à prononcer la bénédiction⁴. On ne pourrait pas dire que ce texte fait référence au dernier repas de Jésus parce qu'il n'y est pas fait mention de la coupe de vin. En outre, en Ac 2, 46 on peut lire que les membres de la communauté après avoir rompu le pain, prenaient leur nourriture avec allégresse. Cette ambiance de jubilation peut-elle être mise en accord avec une célébration eucharistique selon le modèle des récits de la dernière cène, en mémoire de la passion et de la mort de Jésus ? Dans la mesure où il existe une conformité entre le rituel de la fraction du pain dont il est question en Ac 2, 42. 46 et celui décrit dans la *Didachè* 9-10, aucun des deux ne paraît directement s'inspirer de la dernière cène de Jésus⁵.

La « fraction du pain » est citée comme une activité régulière de la communauté, mais le rite n'est jamais décrit explicitement. Ce que l'on peut noter c'est que le terme « fraction » apparaît dans tous les récits de multiplications des pains⁶, et de même, dans les récits de la dernière cène selon les synoptiques (Mt 26, 26 ; Mc 14, 22 ; Lc 22, 19), où parmi les autres gestes il est dit que Jésus a rompu le pain. Nodet et Taylor en s'interrogeant sur le sens de ce rite, estiment que l'épisode de la nuit à Troas de Ac 20, 7-12 peut donner quelques précisions⁷ :

« Le premier jour de la semaine, alors que nous étions réunis pour rompre le pain, Paul, qui devait partir le lendemain, adressait la parole aux frères et il avait prolongé l'entretien jusque vers minuit. Les lampes ne manquaient pas dans la chambre haute où nous étions réunis. Un jeune homme, nommé Eutyque, qui s'était assis sur le rebord de la fenêtre, a été pris

¹ Cf. G. ROUWHORST, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 96-97 ; Ph.-H. MENOUD, « Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33 (1953), p. 21-36 ; B. TREMEL, « La fraction du pain dans les Actes des Apôtres », in *Lumière et Vie* 94 (1969), p. 76-90.

² Cf. Ph.-H. MENOUD, « op. cit. », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 33 (1953), p. 23.

³ Cf. X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 30 ; K. HRUBY, « Le geste de la fraction du pain ou les gestes eucharistiques dans la tradition juive », in *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1978, p. 123-133.

⁴ Selon K. HRUBY, « op. cit. », in *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1978, p. 123, au centre du repas juif figure le pain de sorte qu'il n'y a pas de repas, au sens halakique du terme sans que l'on consomme une quantité de pain correspondant à une olive de taille moyenne et que l'on dise la bénédiction appropriée. La *halakah* est la règle normative fixée par les maîtres de la tradition en vue de l'application pratique des commandements de la Torah.

⁵ G. ROUWHORST, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 97.

⁶ Cf. Mt 14,13-21 ; 15, 37 ; Mc 6, 34-44 ; 8, 8 ; 19, 20 ; Lc 9,10-17 ; Jn 6, 1-15 ; 12,13. Le terme *klasma* au sens de résultat de la « fraction du pain » se retrouve dans la *Didachè* 9,3. Voir à ce sujet J.-M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, Paris, 1975 ; N. CERNOKRAK, « L'eucharistie et la multiplication des pains », in *L'Eucharistie, célébrations, rites, piétés*, Rome, 1995, p. 149-165.

⁷ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 44-51 ; J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 2003, p. 41-45.

d'un sommeil profond, tandis que Paul n'en finissait pas de parler. Sous l'emprise du sommeil, il est tombé du troisième étage et, quand on a voulu le relever, il était mort. Paul est alors descendu, s'est précipité vers lui et l'a pris dans ses bras : « Ne vous agitez pas ! Il est vivant ! » Une fois remonté, Paul a rompu le pain et mangé ; puis il a prolongé l'entretien jusqu'à l'aube et alors il s'en est allé. Quant au garçon, on l'a emmené vivant et ç'a été un immense réconfort ».

En présentant la traduction littérale de ce passage selon le texte alexandrin (TA) et le texte occidental (TO), ils arrivent à plusieurs conclusions¹. D'abord ils soulignent la ressemblance entre le geste de Pierre (Ac 9, 36-42) qui, à Joppé, avait ressuscité Tabitha, et celui de Paul qui à Troas ressuscite Eutyque, avec la différence que le geste de Paul est rapproché de la « fraction du pain » le premier jour, commémorant la résurrection de Jésus. Mais si l'on considère les récits de la dernière cène, ce rapprochement est mis en question, puisque le cadre de ces récits est pascal. Le seul point commun est la fraction du pain.

La scène se passe pendant la nuit du premier jour, du samedi au dimanche, ce qui signifierait que dans le calendrier juif le jour soit considéré du soir au soir, mais Nodet et Taylor² prouvent que ce n'est pas ainsi, en prenant comme appui la chronologie de l'ensevelissement de Jésus de Mc 15, 42 et Mt 28, 1, d'où il apparaît clairement que les jours sont comptés du matin au matin et que le sabbat se termine bien le dimanche matin. Dans le récit de la nuit à Troas, le premier jour commence le samedi soir et non le dimanche matin ce qui est une caractéristique de l'Évangile selon Luc et des Actes des apôtres. Le compte des jours du soir au soir qui est d'origine orientale est une particularité des pharisiens dont l'influence est dominante à Rome, tandis que celui du matin au matin est conforme au calcul du jour dans la Bible (cf. par exemple, le sens littéral de Gn 1, 5)³. Mais le fait que le récit de la nuit à Troas place la scène pendant la nuit pourrait avoir aussi des raisons sociales et économiques, car il est possible que beaucoup de fidèles, surtout les esclaves, ne disposaient pas de leur temps durant la journée⁴.

L'épisode de Troas comporte deux phases principales : d'une part, la fraction du pain en pleine nuit, et, d'autre part, la chute d'Eutyque qui est rendu vivant seulement à l'aube. Selon Nodet et Taylor ce récit peut être considéré comme une sorte de conte eucharistique :

¹ Voir E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 13-20 ; P. TAVARDON, *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres. Doublets et variantes de structure*, Paris, 1997 ; M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Le Texte occidental des Actes des Apôtres, reconstitution et réhabilitation*, Paris, 1984.

² E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 45.

³ Cf. R. de VAUX, « Le calendrier juif », in *Les institutions de l'ancien Testament*, Paris, 1997⁶, t. I, p. 275-296.

⁴ Ph.-H. MENOUD, « *op.cit.* », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33 (1953), p. 28.

un geste de mort (fraction du pain, en parallèle avec la chute d'Eutyque), doublé d'une annonce de vie (parole sur le pain et sur Eutyque)¹. D'après ces deux auteurs, la structure de ce récit est à rapprocher de 1 Co 11, 26 : « Chaque fois en effet, que vous mangez ce pain (...) vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ». Il y a un écart entre la mort annoncée, geste nocturne, et le retour marqué par une nouvelle lumière.

Au v. 8 il est question des lampes dans la chambre de réunion, détail curieux, puisque l'auteur des Actes le mentionne alors qu'il passe sous silence bien d'autres circonstances de ce qu'a été le rite de la fraction du pain. Selon Etienne Nodet et Justin Taylor ces lampes supposent un changement du symbolisme de la fraction du pain : elle brillent au sein de la nuit, donc le rite exprime à la fois la mort et la résurrection², ce qui peut être très proche de ce que dit l'auteur de l'Evangile selon Luc en rapportant le récit d'Emmaüs³, qu'après la mort de Jésus ses disciples le reconnurent à la fraction du pain (Lc 24, 30-35). Ainsi, d'après l'analyse de ces deux auteurs, le récit de la nuit à Troas traite « avec une mise en scène très réaliste, aux éléments cosmiques et humains, du sens de la “fraction du pain” » qui a un lien avec la mort et la résurrection, donc avec la Pâque dont elle est cependant détachée. Selon ces deux auteurs, « Jésus absent n'est pas nommé, mais en quelque sorte remplacé au présent par le jeune Eutyque, qui meurt et ressuscite. Le rite lui-même a donc une certaine autonomie, dont il faudra rechercher la préhistoire »⁴. Mais il ne s'agit que des interprétations théologiques de cet épisode étrange, voire humoristique, des Actes des apôtres et d'un rite de la fraction du pain dont l'auteur ne donne pas une description explicite.

¹ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 50.

² E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 50.

³ J. DUPONT, « Le repas d'Emmaüs », in *Lumière et vie*, 31 (1957), p. 77-92 ; C. COMBET-GALLAND et F. SMYTH-FLORENTIN, « Le pain qui fait lever les Ecritures : Emmaüs, Lc 24,13-35 », in *Etudes Théologiques et Religieuses* 68 (1993), p. 323-332 ; C. GRAPPE, « Au croisement des lectures et aux origines du repas communautaire. Le récit des pèlerins d'Emmaüs Lc 24,13-35 », in *Etudes Théologiques et Religieuses* 73 (1998), p. 491-501.

⁴ E. NODET, J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 51.

III. LE RITE EUCHARISTIQUE DES CORINTHIENS

Dans sa première lettre aux Corinthiens, Paul donne deux descriptions du rite eucharistique. En 1 Co 11, 17-34 il présente le rite du « repas du Seigneur » à la suite de remarques sur les réunions des Corinthiens qui loin de les faire progresser leur font du mal à cause de divisions et de scissions au sein de la communauté. Les causes des divisions peuvent être attribuées au fait que la seule possibilité de se réunir à l'époque était dans les maisons¹ ce qui conduit à penser que la célébration du « repas du Seigneur » était liée à des vrais repas alimentaires : « les deux actes sur le pain et le vin auraient été regroupés à la fin de ce repas-agape communautaire au lieu de l'encadrer. Dans ce cas il y aurait deux temps. Tout d'abord un repas alimentaire et puis un repas cultuel »².

Il convient de noter que la place prise par la « maison » dans la vie des premières communautés chrétiennes, notamment dans la diaspora hellénistique est très importante. Pour la comprendre on peut rappeler le tableau idéal de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem décrit en Ac 2, 46 : « Ils se rendaient chaque jour assidûment au Temple ; ils rompaient le pain à domicile, prenant leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité du cœur ». On sait que les premiers chrétiens se recrutent d'abord dans le judaïsme palestinien, puis dans celui de la diaspora hellénistique. La fréquentation du Temple était une de caractéristiques de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem jusqu'à la destruction du Temple. Avec l'essor du mouvement de Jésus hors de Jérusalem, les synagogues ont fourni aux disciples de Jésus le lieu de départ de leur activité. En outre, cette situation a donné une identité aux groupes formant le mouvement de Jésus, en les intégrant dans les communautés juives qui avaient obtenu un statut particulier dans l'Empire romain. Cependant, cette

¹ Se fondant sur les données de l'archéologie J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie*, Paris, 1986, p. 237-245, pense que les maisons particulières ont été les premiers centres de la vie des premiers chrétiens. En effet, les fouilles archéologiques de Corinthe montrent des plans des maisons qui appartenaient probablement à des personnes riches. Par exemple, la villa romaine d'Anaploga comporte une salle à manger (*triclinium*) mesurant 5,5 sur 7,5 mètres, et une cour intérieure (*atrium*) de 5m sur 6 m, réduite par le *compluvium*, un bassin destiné à recueillir l'eau (p. 238-239). D'après l'auteur, une maison comme cette villa pouvait recevoir environ une cinquantaine de personnes mais ce rassemblement « aurait causé un entassement tout à fait inconfortable. Il semblerait donc qu'une réunion de "toute l'église" (Rm 16, 23 ; 1 Co 14, 23) était chose exceptionnelle : cela aurait été trop peu commode » (p. 241-242). Selon J. Murphy-O'Connor, la difficulté de réunir régulièrement tous les membres de la communauté dans un même lieu serait, entre autres, une explication des divisions à l'intérieur de la communauté de Corinthe. Sur la composition de la communauté de Corinthe, sa structure sociale et hiérarchique, la relation entre les riches et les pauvres, voir l'approche socio-historique de G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, 1996 ; A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe. Eglise et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, Genève, 1996.

² M. CARREZ, « Corinthe : quatre communautés, une seule Cène ? Est-ce grâce à la maison de Gaius ? », in *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Paris, 1999, p. 212.

appartenance est remise en cause lors de l'opposition entre judaïsants et hellénisants au sujet de la circoncision, ce qui a eu comme résultat l'acceptation de la position de Paul par rapport à la Loi et à la foi, et comme conséquence le détachement progressif de la synagogue, notamment en facilitant l'entrée des païens dans les communautés¹. Ne pouvant plus se réunir dans les synagogues les premiers chrétiens tiennent leurs assemblées dans les maisons des plus fortunés d'entre eux².

La prise en compte de l'architecture des maisons d'habitation à Corinthe permet d'imaginer la façon dont les premiers chrétiens se réunissaient dans une famille. Le *triclinium*, comme celui de la villa d'Anaploga, pouvait accueillir 9 personnes, qui devaient être des amis proches de l'hôte, et de 30 à 40 personnes dans l'*atrium*. Vu les attributions de ces deux espaces on peut penser, avec J. Murphy-O'Connor, que l'hôte qui devait être un membre riche de la communauté, invitait dans le *triclinium* ses amis les plus proches,

¹ C. PERROT, « Les décisions de l'assemblée de Jérusalem », in *Recherches de science religieuse* 69 (1981), p. 195-208 ; J. TAYLOR, *op. cit.*, Paris, 2003, p. 10, pense aussi que « l'élément le plus important qui le distingue et le sépare du judaïsme, c'est l'admission de païens tenue pour accomplissement des Ecritures. On pourrait prouver que l'ouverture aux païens, et même que l'établissement d'une communion entre eux et les premiers disciples de Jésus, fut l'acte le plus important jamais entrepris dans toute l'histoire de l'Eglise. Sans lui, le christianisme, à supposer que le terme puisse être encore utilisé, serait resté une obscure secte juive ».

² Selon F. DUMORTIER, *La patrie des premiers chrétiens*, Paris, 1988, p. 30, ils se regroupent selon une coutume bien attestée dans le monde gréco-romain, suivant laquelle les parents, clients, affranchis, se rassemblent régulièrement dans la maison de celui qu'ils considèrent comme leur maître et protecteur, leur *pater familias*. Cette coutume, typique de la structuration sociale de cités donne au groupe une existence sociale en le soudant autour du maître de la maison. Cette pratique joue un rôle important dans les lettres de Paul ainsi que dans d'autres écrits du Nouveau Testament, tout en soulevant des difficultés : en attribuant au maître de la maison une autorité et un pouvoir sur le groupe qui se réunit chez lui, cette pratique a favorisé l'émergence de clans qui s'opposent et a entraîné de conflits. Les clans dont parle 1 Co 1-4 pourraient trouver leur origine dans l'appartenance à des « maisons » différentes qui rivalisent.

Sur la structure de l'οἶκος (ce terme désigne à la fois la famille et le bâtiment qui l'abrite, donc la maison) P. ARIES, G. DUBY (sous la dir. de), *Histoire de la vie privée. I. De l'Empire romain à l'an mil*, Paris, 1985, p. 81, donnent la description suivante : « Des esclaves domestiques ou d'anciens esclaves, maintenant affranchis, le père de famille, sa femme épousée en justes noces, deux ou trois fils et filles : cela fera une maisonnée, si l'on y ajoute quelques dizaines d'hommes libres, les fidèles ou "clients", qui viennent à chaque aurore défiler dans l'antichambre de leur protecteur ou "patron" pour lui faire une rapide visite d'hommage ». En effet, le modèle social de base dans le monde gréco-romain est celui de l'οἶκος (*domus*), où « le père était le chef incontesté ; il jouissait d'un pouvoir total sur tous les membres de la maison ». Cf. M. GREEN, *L'évangélisation dans l'Eglise primitive. Le développement de la mission chrétienne des origines au milieu du troisième siècle*, Saint-Légier, 1981, p. 252.

La naissance de ces petites communautés correspondait au développement des nombreuses associations religieuses du monde gréco-romain. F. DUMORTIER, *op. cit.*, Paris, 1988, p. 31, pense que même si aucun texte du Nouveau Testament n'utilise les termes techniques pour désigner ces associations, les rapprochements sont nombreux : les unes avaient un caractère professionnel comme celle des orfèvres à Ephèse (Ac 19, 25), d'autres un caractère religieux, notamment en ce qui concerne les repas pris en commun, qui symbolisaient une communion entre les membres du groupe. Aristote, *Ethique à Nicomaque* VIII, § 9 rapporte au sujet de ces associations : « Certaines associations ne semblent formées que pour l'agrément, comme celles des *thiasôtes* et des *éranistes* où l'on ne s'assemble qu'en vue de sacrifier en commun et de jouir de la compagnie en combinant, à l'occasion des sacrifices et des fêtes qui les suivent, les honneurs que l'on doit aux dieux et, pour soi-même, un agréable délassement ».

appartenant à la même classe sociale, et dans l'*atrium* les autres membres de la communauté¹. De plus, le genre de nourriture offert pouvait être différent pour les deux catégories d'invités. Dans le *triclinium* pour prendre le repas on s'étendait selon l'usage gréco-romain² (1 Co 8, 10), alors que dans l'*atrium* on était obligé de s'asseoir (1 Co 14, 30). La manière d'utiliser ses deux espaces a pu être une des sources possibles des dissensions qui se manifestent notamment en 1 Co 11, 17-34 séquence dans laquelle est inclus le « repas du Seigneur » :

« ¹⁷ Ceci réglé, je n'ai pas à vous féliciter : vos réunions, loin de vous faire progresser, vous font du mal. ¹⁸ Tout d'abord, lorsque vous vous réunissez en assemblée, il y a parmi vous des divisions, me dit-on, et je crois que c'est en partie vrai : ¹⁹ il faut même qu'il y ait des scissions parmi vous afin qu'on voie ceux d'entre vous qui résistent à cette épreuve. ²⁰ Mais quand vous vous réunissez en commun, ce n'est pas le repas du Seigneur que vous prenez. ²¹ Car au moment de manger, chacun se hâte de prendre son propre repas, en sorte que l'un a faim, tandis que l'autre est ivre. ²² N'avez-vous donc pas de maisons pour manger et pour boire ? Ou bien méprisez-vous l'Eglise de Dieu et voulez-vous faire affront à ceux qui n'ont rien ? Que vous dire ? Faut-il vous louer ? Non, sur ce point je ne vous loue pas. ²³ Voici ce que moi j'ai reçu du Seigneur, et ce que je vous ai transmis : le Seigneur Jésus dans la nuit où il fut livré, prit du pain, ²⁴ et après avoir rendu grâce, il le rompit et dit : "Ceci est mon corps, qui est pour vous, faites cela en mémoire de moi". ²⁵ Il fit de même avec la coupe, après le repas en disant : "Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; faites cela toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi". ²⁶ Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. ²⁷ C'est pourquoi celui qui mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement, se rendra coupable envers le corps et le sang du Seigneur. ²⁸ Que chacun s'éprouve soi-même avant de manger ce pain et de boire cette coupe ; ²⁹ car celui qui mange et boit sans discerner le corps mange et boit sa propre condamnation. ³⁰ Voilà pourquoi il y a parmi vous tant de malades et d'infirmes et qu'un certain nombre sont morts. ³¹ Si nous nous examinons nous-mêmes, nous ne serons pas jugés ; ³² mais le Seigneur nous juge pour nous corriger, pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde. ³³ Ainsi donc, mes frères, quand vous vous réunissez pour manger, attendez-vous les uns les autres. ³⁴ Si l'on a faim, qu'on mange chez soi, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. Pour le reste, je le réglerai quand je viendrai ».

Ce récit fait partie de l'ensemble formé par 1 Co 11, 2-34 que les exégètes rattachent à 1 Co 1, 1-4, 21, parce qu'il confirme les divisions au sein de la communauté corinthienne³. On est loin du tableau idéal des Ac 2, 46. En effet, la communauté de Corinthe est traversée par des fractions internes, indiquées déjà à partir de 1 Co 1,10, où il s'agit des divisions (σχίσματα) de la communauté en différents partis (Paul, Apollos, Céphas, Christ). En 1 Co 11, 17-34 la rupture a un caractère social : l'opposition entre les riches et les pauvres. 1 Co 11, 2-34 est lié aux chapitres 12-14 et concerne également des problèmes liturgiques. M.M.

¹ Voir dans J. MURPHY-O'CONNOR, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 238, le plan de la villa romaine d'Anaploga.

² Cf. J. JEREMIAS, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, Paris, 1972, p. 48-49.

³ Cf. C. SENFT, *op. cit.*, Genève, 1990², p. 19 ; A. RAKOTOHARINTSIFA, *op. cit.*, Genève, 1996, p. 50-53.

Mitchell a montré que le thème de la lettre se trouve en 1 Co 1, 10, et que malgré les nuances concrètes de chaque contexte, comme en 11, 18 et 12, 25, il y a une signification englobante qui réunit les occurrences : « Dans ces trois places où le terme *σχίσμα* est utilisé en 1 Corinthiens, il signifie une division ou une déchirure dans le tissu social de la communauté. Tout au long de la lettre le terme se réfère au phénomène de factions au sein de l'Eglise corinthienne »¹.

Le chapitre 13 qui rapporte l'hymne à l'amour est en cohérence avec les chapitres 11-12 et 14. Selon Benoît Standaert, c'est une digression sous forme d'éloge qui sert « à séduire le Corinthien, à lui plaire, même peut-être à lui faire oublier un instant le contexte problématique et l'entraîner dans une voie qui lui permettra d'accepter d'autant plus facilement les mesures que prendra l'apôtre au terme de l'argumentation »². Face aux difficultés et aux divisions de la communauté corinthienne, on peut penser que Paul, au chapitre 13, a établi l'*ἀγάπη* comme norme de la vie communautaire³.

En 1 Co 11, 17-34, Paul essaie de résoudre le conflit opposant les riches aux pauvres (v. 17-22) par une série des mesures concrètes. La première consiste à assimiler la tradition qu'il a reçue sur la dernière Cène (v. 23-26), en rappelant aux Corinthiens l'objet du rite qu'ils entendent pratiquer dans leurs réunions. La seconde concerne le jugement sur l'engagement personnel envers « le Seigneur » dont le pain et le vin sont les signes (27-31). La troisième porte sur la bonne gestion du temps et de l'espace dans la communauté (33-34)⁴. Du point de vue d'une lecture socio-historique les indices littéraires exploitables pour rendre compte de la composition de la communauté et, aussi, de l'opposition entre riches et pauvres sont : la fracture (*σχίσμα*) au sein de la communauté (v. 18) ; la maison comme espace social de la

¹ M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen, 1991, p. 70 ; A. RAKOTOHARINTSIFA, *op. cit.*, Genève, 1996, p. 52.

² B. STANDAERT, « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », in L. DE LORENZI (éd.), *Charisma und Agape (1 Kor 12-14)*, Rome, 1983, p. 30 ; R. MEYNET, *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris, 1989 ; J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire*, Paris, 1994.

³ En effet, l'*ἀγάπη* occupe dans l'éthique paulinienne une place majeure qui se révèle à travers les listes de vertus dressées par Paul. L'*ἀγάπη* apparaît chez lui comme l'exigence fondamentale dont toutes les autres vertus ne sont que les manifestations. Selon C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, Paris, 1959, t. II, p. 118, l'*ἀγάπη* est la règle suprême « dont toutes les actions particulières sont justifiables ». En 1 Co 13, après avoir d'abord évoqué les dons les plus admirables dont l'homme puisse rêver (don des langues, de prophétie, de connaissance et de science, de foi), Paul porte sur les Corinthiens un jugement qui pouvait leur paraître scandaleux, lorsqu'il dit au v. 2 « s'il me manque l'amour je ne suis rien ». C'est une véritable déclaration de non-être, souligne C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris, 1965, t. II, p. 516, n. 1. Pour 1 Co 13 on peut se référer aussi à R. KIEFFER, *Le primat de l'amour*, Paris, 1975.

⁴ Cf. A. RAKOTOHARINTSIFA, « Pauvres et riches au repas du Seigneur : du mépris au respect », in *Conflits à Corinthe. Eglise et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, Genève, 1996, p. 249-271.

communauté (οἰχίας au v. 22, οἶκος au v. 34) ; le rite comme motif des réunions de la communauté (le verbe συνέρχομαι, aux v. 17-18. 20. 33-34).

On peut penser que la structure sociale de la communauté corinthienne correspond à celle existant dans les collèges d'artisans ou les thiasés religieux. Une telle composition de la communauté place les riches au sommet du groupe en tant que chefs qui exercent leur pouvoir en maîtres et protecteurs, mais ils l'exercent selon les coutumes de leur temps¹. Gerd Theissen évoque cette situation dans la lecture socio-historique qu'il propose pour 1 Co 11, 17-34². Le repas communautaire des Corinthiens donne l'occasion à des divisions entre ceux qui sont riches (1 Co 11, 22) et « ceux qui n'ont rien ». Les premiers se gavent de nourriture et de vin (1 Co 11, 21), les seconds quittent la table en ayant faim. Les premiers agissent comme le font les maîtres lorsqu'ils invitent leurs affranchis et leurs protégés à partager leur repas. Ils ont droit à une meilleure part de nourriture que leurs invités.

En regardant le texte, on constate que les riches consomment leur nourriture avant que « ceux qui n'ont rien » arrivent. La demande de Paul de s'attendre les uns les autres au v. 33, indique que le verbe προλαμβάνω (prendre [le repas] avant) du v. 21, a une sens temporel, ce qui veut dire qu'il y en a qui commencent à manger avant les autres, de sorte que les retardataires n'ont plus rien à manger pendant la réunion, et doivent se contenter pour tromper leur faim du pain et du vin réservé au rite eucharistique. S'ils ont des maisons avec tout ce qu'il faut pour manger et pour boire (v. 22. 34) on peut penser tout d'abord qu'ils appartiennent à la couche aisée de la communauté et qu'ils ont contribué en nature au repas commun, ce qui leur donnerait le droit de le considérer comme le leur (τὸ ἴδιον δεῖπνον au v. 21)³.

Selon Francis Dumortier, on peut également supposer que les artisans et les ouvriers doivent finir le travail astreignant de la journée avant de venir à la réunion communautaire, alors que les gens aisés ont du temps pour les loisirs et les activités sociales, selon l'idéal gréco-romain de l'*otium* (être un homme de loisir) : « Les notables, assez riches pour se dispenser d'exercer une activité indispensable à leur survie, sont les seuls hommes de loisir. Cette réputation ne les empêche pas de s'occuper de leurs biens, de faire des affaires, de devenir banquiers, marchands, de placer leur argent dans des opérations commerciales rentables. Mais ils ne travaillent pas vraiment puisqu'ils peuvent vivre en se passant d'exercer

¹ F. DUMORTIER, *op. cit.*, Paris, 1988, p. 222-275.

² G. THEISSEN, *op. cit.*, Genève, 1996, p. 139-160.

³ C'est une des hypothèses proposée par J. MURPHY-O'CONNOR, *op. cit.*, Paris, 1986, p. 245.

une profession précise, et en ne dépendant de personne ; c'est pour cela qu'ils incarnent la perfection de la vie civique »¹.

En effet, en tenant compte du cadre social immédiat de la communauté représenté par l'οἶκος et des coutumes gréco-romaines en matière de commensalité, on peut penser que la minorité des membres riches de la communauté corinthienne a pu suivre les habitudes de l'époque. Ces données socio-culturelles permettent de situer les dissensions survenues au sein de la communauté, notamment en 1 Co 11, 17-34, et confirment une fois de plus la structure de la communauté, ainsi que sa pratique rituelle. La réunion des Corinthiens avait comme but le partage d'un repas, mais aussi la célébration d'un rite qui devait expliquer l'existence communautaire. Selon Paul, elle perd son sens à cause de ces tensions entre les membres riches de la communauté et les membres pauvres. Il est surprenant de constater que dans ce récit Paul n'exige pas le partage des nourritures entre les membres de la communauté, alors qu'en 1 Co 16, 1-4 (cf. Rm 15, 26 ; 2 Co 8-9 ; Ga 2, 10) il organise une collecte pour subvenir aux besoins des pauvres de la communauté de Jérusalem.

En 1 Co 10, 16-17 Paul présente un rite eucharistique où l'acte rituel sur la coupe précède l'acte sur le pain : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps : car tous nous participons à cet unique pain ». En nommant la coupe en rapport avec « le sang du Christ » et le pain avec « le corps du Christ », Paul doit faire référence à la tradition du dernier repas de Jésus, mais pourquoi nomme-t-il d'abord la coupe et, seulement après, le pain ? Certains auteurs soutiennent que Paul n'aurait connu que l'ordre du rite qu'il cite au chapitre 11, 23-25 et que pour diverses raisons il aurait inversé cet ordre au chapitre 10². Enrico Mazza critique cette opinion en estimant qu'on ne peut pas donner une explication suffisante pour l'inversion de l'ordre du pain et de la coupe ni sur la base des v. 16-17, ni du contexte³. Il observe que le sujet du v. 16-17 est la communauté célébrante, parce que la première personne est toujours utilisée au pluriel alors qu'au chapitre 11 Jésus est exclusivement la personne agissante. Mais si ces deux versets relatent la pratique de la communauté, alors comment situer le texte de 1

¹ F. DUMORTIER, *op. cit.*, Paris, 1988, p. 275.

² G. ROUWHORST, « op. cit », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 99-100 ; C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, 1990, p. 133-134.

³ E. MAZZA, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 41-45.

Co 11, 23-25 ? Selon E. Mazza, Paul expose à la communauté le récit de la dernière cène comme un exemple auquel il faut se référer, mais il n'est pas dit qu'il faut suivre le modèle rituel de l'institution le plus exactement possible. Il fait aussi un rapprochement entre 1 Co 10, 16-17 et le chapitre 9 de la *Didachè* :

« Pour l'eucharistie rendez grâce de cette manière : D'abord pour la coupe : Nous te rendons grâce, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as révélée par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles. Puis pour le pain rompu : Nous te rendons grâce, notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles ! Comme le pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un, que ton Eglise soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton royaume »¹.

On peut observer quelques points de convergence : le rite de la coupe et du pain se suivent dans le même ordre ; il y a un rapport étroit entre le rite du pain et le thème de l'unité. D'après Mazza, Paul au chapitre 10 donne une information assez précise sur la célébration eucharistique à laquelle lui-même et les Corinthiens étaient accoutumés², et qui serait apparentée à l'eucharistie présentée dans la *Didachè*. Il est possible que le repas, tel qu'on le retrouve dans la *Didachè*, ait été assez rapidement remplacé par un repas symbolique avec du pain et du vin et que durant ce repas l'ordre du récit de l'institution ait été maintenu, d'abord le rite du pain et puis celui de la coupe. Mais la question qui se pose est de savoir quelle est la relation qui a existé entre, d'une part, la tradition du dernier repas de Jésus représentée par les récits de « l'institution » et d'autre part, la pratique liturgique de premiers chrétiens, celle de Actes des Apôtres ou de la *Didachè* dont le récit de la dernière cène manque.

On a d'abord pensé que le type de célébration du repas qui n'était pas établi sur le rite de la dernière cène n'avait connu qu'une brève existence. A partir du moment où les récits de l'institution sont apparus, on aurait connu une véritable célébration eucharistique qui était basée sur le modèle de ces récits, et au cours de laquelle le rite du pain et de la coupe était accompli³. Comme on l'a déjà noté, une solution à cette question a été présentée par Hans Lietzmann, celle concernant les deux types de repas, l'un judéo-chrétien et l'autre paulinien. Mais comment Paul est-il arrivé à relier la célébration du « repas du Seigneur » avec la dernière cène ? Selon Lietzmann, Paul a connu la tradition du repas de Jésus par

¹ W. RORDORF, A. TUILIER, *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, Paris, 1998 (SC 248bis), p. 176-177.

² E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 96-102.

³ H. LIETZMANN, *op. cit.*, Bonn, 1926, p. 231-238 ; G. ROUWHORST, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 107.

l'intermédiaire des premières communautés et l'idée que la dernière cène devait être le prototype de toute célébration du « repas du Seigneur », lui aurait été transmise par une « révélation directe du Seigneur »¹.

Gerard Rouwhorst à la suite de Rupert Feneberg propose une autre solution². Les descriptions de la dernière cène données par les quatre évangiles ont leur *Sitz im Leben* dans la fête pascalle ancienne qui connaissait deux éléments rituels : le premier, la lecture du récit de la passion qui allait prendre pour les chrétiens la place de la haggadah juive³, et le deuxième, un repas qui remplaçait le repas pascal juif. Feneberg suppose que la composition des récits de la passion est déterminée par la fête pascalle ancienne et que les premiers chrétiens ont aussi rapporté, durant leur fête pascalle annuelle, les récits de la passion et de la dernière cène. En acceptant l'hypothèse avancée par Feneberg, Rouwhorst conclut en estimant que ces récits auraient été exclusivement lus pendant la fête pascalle, et que seul le repas pascal annuel peut être considéré comme la continuation de la dernière cène. Ainsi, selon cet auteur, on pourrait penser que les premiers chrétiens se réunissaient le premier jour de chaque semaine pour la célébration eucharistique qui se déroulait selon le modèle rituel du repas sabbatique juif⁴. Généralement le rituel eucharistique devait commencer par la coupe suivie de la fraction du pain, le repas proprement dit, qui consistait presque exclusivement en du pain, et se terminait par une prière d'action de grâces, influencée par la *birkat ha-mazon*. Dans ce rituel, la structure du repas sabbatique juif est conservée mais le contenu des prières et les gestes rituels ont reçu une signification christianisée, la personne de Jésus occupant dans la célébration eucharistique la place centrale.

Les premiers chrétiens fêtaient, une fois par an, une Pâque christianisée, correspondant, quant à la date, plus ou moins à la Pâque juive, dans la nuit du 14 à 15 Nisan, ou peu après, dans la nuit du samedi au dimanche qui suivait la fête juive⁵. Durant cette

¹ G. ROUWHORST, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 108-109.

² Cf. R. FENEBERG, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, Munich, 1971.

³ La haggadah est une explication ou une narration sur la délivrance d'Israël de la captivité égyptienne qui commence par Dt 26, 5-8, et a lieu pendant le repas pascal. Voir à ce sujet T. BARROSSE, « La Pâque et le repas pascal », in *Concilium* 40 (1968) p. 23-32 ; R. LE DEAUT, « La première Pâque d'Israël, Ex 12, 1-8.11-14 », in *Assemblées du Seigneur* 20 (1973), p. 30-42 ; F. MANNS, « Pâque juive et Pâque chrétienne », in *Ephemerides liturgicae* 113 (1999), p. 31-46.

⁴ G. ROUWHORST, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 110-111.

⁵ On pourrait rappeler ici au sujet de la date de la fête de Pâque la crise qui a secoué les communautés chrétiennes à partir de la seconde moitié du II^e siècle, dénommée la « querelle pascalle ». Certaines communautés célébraient Pâques en conformité avec la tradition biblique, soit à la pleine lune de printemps le 14 nisan, d'où le qualificatif de quatordeciman, tandis que les autres célébraient la fête le dimanche suivant. Voir à ce sujet A.

célébration, on lisait les récits de la passion et de la mort de Jésus, on rappelait comment Jésus, avant sa crucifixion, au dernier repas qui, selon la chronologie des synoptiques, a eu lieu pendant la fête pascalle, « a donné » au pain et à la coupe de vin une signification nouvelle. Ces deux traditions de repas ont fusionné parce que le dernier repas de Jésus avec ses disciples était considéré de plus en plus comme le modèle auquel, tant le repas pascal annuel chrétien que les célébrations eucharistiques le premier jour de la semaine devaient se conformer. Ainsi, cette fusion qui a fait que le rituel eucharistique de la *Didachè* est tombé en désuétude ou subsistait encore comme une célébration du repas agapè, ne s'est pas accomplie de la même manière dans toutes les communautés. La conclusion de G. Rouwhorst est, qu'en Occident, la tradition autour de la dernière cène est devenue déterminante pour la célébration dominicale, et qu'en Orient, notamment dans les communautés de Syrie et d'Égypte, la fusion entre les deux traditions a dû commencer plus tard, surtout à cause du fait que ces communautés chrétiennes sont restées plus longtemps en contact avec le monde juif¹. En raison de la diversité des communautés, il semble probable qu'il y ait eu des différences considérables, non seulement dans les aspects théologiques soulignés par les diverses traditions mais aussi dans les détails de la structure du rite². Alors que, dans certains endroits, le rite eucharistique a pu s'être détaché du repas à une époque très ancienne, ailleurs, les deux ont pu rester unis plus longtemps. La diversité des premières communautés chrétiennes confirme la variété des célébrations eucharistiques.

On peut considérer que même si dans les évangiles synoptiques le dernier repas de Jésus est encadré par la fête de Pâque, la question de savoir s'il a été ou non un repas pascal n'est pas particulièrement décisive puisque tout au long des deux premiers siècles, des pratiques non exclusivement pascales ont été retenues dans les célébrations eucharistiques des premières communautés : le rituel de la fraction du pain est quotidien comme en Ac 2, 46 ou dominical comme en Ac 20, 7, des traditions dans lesquelles il n'est pas question du dernier repas de Jésus.

A travers les traditions qui le rapportent, le dernier repas de Jésus peut être considéré :

1) comme un repas communautaire parmi d'autres que Jésus a partagé avec ses disciples, se

FAIVRE, « Une querelle théologique “exemplaire” : la date de Pâque », in *Id.*, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1992, p. 331-339.

¹ G. ROUWHORST, « Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 211-240.

² P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 71.

déroulant selon le rituel juif des prières aux repas : on retrouve les deux rites de bénédiction sur le pain et d'action de grâces sur la coupe de vin ; 2) comme un repas d'adieu, ainsi que le montre Mc 14, 25, « Je ne boirai plus... », 1 Co 11, 23, « La nuit où il fut livré », et le discours d'adieu de Jn 13, 3) il peut être un repas festif comme ceux pratiqués au Temple et à la synagogue au I^{er} siècle de notre ère : les invités prennent le repas dans la position couchée (cf. Mc 14, 15) ; 4) on peut penser encore qu'il a été un repas d'action de grâces dans la ligne des repas sacrificiels de la Bible et tout particulièrement de la *tôdah*. Dans les récits de « l'institution » on trouve des éléments qui mettent l'accent sur le caractère sacrificiel : sacrifice de l'Alliance, sacrifice de l'agneau pascal. Les mentions du sang répandu (Lc 22, 20 ; Mc 14, 24) peuvent rappeler le sacrifice d'expiation, tel qu'il était pratiqué au Temple à l'époque de Jésus ; 5) le contexte pascal évoquant la libération messianique, le geste messianique d'attente du « festin du Royaume » (Mt 26, 29 ; Mc 14, 25 ; Lc 22, 16 ; 1 Co 11, 26) peut faire penser que le dernier repas de Jésus a pu être un repas messianique et eschatologique ; 6) les paroles « ceci est mon corps », « ceci est mon sang » comme « signes » de la « nouvelle Alliance » peuvent être interprétées comme étant « une métaphore de l'alliance » non avec Dieu mais de l'alliance entre Jésus et ses disciples ; 7) L'hypothèse de E. Nodet et J. Taylor pose le rite du dernier repas de Jésus comme un rite essénien en lien avec les prémices offertes à l'occasion de la fête juive de Pentecôte. Ce rite aurait été l'objet d'une réinterprétation pascalle par les premières communautés et ses éléments, le pain et le vin, seraient devenu les prémices de l'entrée dans la nouvelle terre promise et revêtirait une dimension sacrificielle « en mémoire de Jésus ».

Il s'agit des hypothèses qui conduisent à une certaine forme de scepticisme mais du point de vue historique on peut seulement dire que le dernier repas de Jésus ne peut pas être compris en fonction d'un modèle unique de repas religieux puisqu'il s'inscrit au confluent des traditions juives diverses. Les textes étudiés ne peuvent pas être compris comme un témoignage direct sur les paroles et gestes de Jésus, mais comme des témoignages de foi des communautés dont ils proviennent. Après la mort de Jésus, la prédication de ses disciples et la foi dans sa résurrection, le repas communautaire des premiers chrétiens devait entretenir cette « mémoire » ou référence essentielle à « la parole et au geste fondateur » transmis de génération en génération, comme une donnée de « tradition vivante », prenant de multiples significations avant d'être établi par des normes liturgiques dont témoigne la littérature canonico-liturgique et la littérature patristique.

CHAPITRE VII

LES TRADITIONS EUCHARISTIQUES DANS LA LITTÉRATURE CANONICO-LITURGIQUE ET LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE

Dans la littérature chrétienne ancienne on rencontre un groupe de textes dont un des traits communs est de se présenter comme provenant plus ou moins directement des apôtres et de trouver dans l'époque apostolique les justifications d'une *praxis* ecclésiale et d'un discours théologique. Puisque ces textes prétendent, d'une façon ou d'une autre, être apostoliques on les a souvent dénommés, à la suite de Anton Baumstark, « littérature des ordonnances pseudo-apostolique »¹. Actuellement on les regroupe sous le nom générique d'« ordonnances ecclésiastiques »² ou, plus récemment, sous la dénomination de « recueils de traditions apostoliques »³. En se donnant comme apostoliques, ces textes ne révèlent ni les noms de leurs véritables auteurs ni la date et le lieu de leur origine⁴. C'est une littérature qui résistera toujours aux essais de classification projetés sur elle, car ses milieux d'origine n'étaient pas familiers des catégorisations modernes, et ses auteurs se préoccupaient principalement de collecter des enseignements et des règles de vie pour les différentes situations de la vie des communautés. Pour cette raison, ces textes restent des « recueils » de traditions sur l'organisation communautaire, des prescriptions d'ordre moral, liturgique ou disciplinaire. Les titres donnés à ces écrits par les manuscrits ou les éditeurs récents sont : *Didachè*, *Didascalie*, *Constitution ecclésiastique des apôtres*, *Tradition apostolique*, *Canons*

¹ A. BAUMSTARK, *op. cit.*, Paris, 1953⁶, p. 23.

² A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 362.

³ M. METZGER, « Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique », in R. TAFT, G. VINKLER (éd.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Actes du Congrès International, Rome, 2001, 599-611. L'auteur souligne en concluant son article que même si on peut hésiter sur l'utilisation du terme « apostolique » il faut accepter qu'il « s'agit de recueils de traditions, et non pas de créations littéraires. Les compilateurs de ces recueils étaient eux-mêmes convaincus de l'origine apostolique de ces traditions. Le maintien de l'adjectif "apostolique", s'impose par fidélité au sens que les compilateurs donnaient à leur entreprise. Aux historiens modernes d'apprécier ces documents avec le sens critique qui s'impose, en sachant faire la part des choses dans l'emploi du langage de l'Antiquité chrétienne » (p. 611).

⁴ P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 90-97 ; A. FAIVRE, « La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne », in *Revue des sciences religieuses* 54 (1980), p. 204-219 et 273-297 ; *Id.*, « Apostolicité et pseudo-apostolicité dans la *Constitution ecclésiastique des apôtres*, l'art de faire parler les origines », in *Revue des sciences religieuses* 66 (1992), p. 19-27 ; M. METZGER, « Introduction », in *Les constitutions apostoliques*, Paris, 1985 (SC 320), t. 1, p. 13-93.

d'Hippolyte, *Testament de notre Seigneur Jésus-Christ*¹. Les chercheurs sont actuellement d'accord pour dire que ces documents n'ont pas été transmis à l'état isolé, en tant qu'unités littéraires, mais comme des parties intégrantes des grandes collections ou compilations qui contiennent ces même textes mais avec des remaniements ou compléments. Il s'agit des quatre grandes collections canonico-liturgiques : *Octateuque clémentin*, *Synodos alexandrin*, *Constitutions apostoliques*, *Fragments de Hauler*². Ces collections, écrit Alexandre Faivre,

« ont amalgamé à la fois des documents réécrits pour les besoins de la communauté, des textes ayant été autrefois utilisés mais n'ayant plus de raison d'être, de notices ne nous informant que sur le désir réformateur du compilateur. (...) Pas plus que les liturges ou les canonistes du XX^e siècle, les auteurs de ces documents n'étaient dupes de leur activité. Qu'ils aient été pasteurs ou compilateurs en chambre, leur propos est sensiblement le même : permettre aux institutions chrétiennes de leur temps de survivre entre leurs origines, toujours à retrouver, et leur mort toujours à éviter. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'étude des grandes collections nous permet de remonter au dernier quart du IV^e siècle et si l'analyse des "unités littéraires" nous situe à la fin du II^e siècle et au début du III^e. Ces deux moments constituent certainement les étapes les plus marquantes de l'histoire des institutions paléochrétiennes. Quant à la pseudo-apostolicité, caractéristique de tous ces documents, elle n'est pas là, croyons-nous pour masquer plus ou moins naïvement la production de faussaires. Cette pseudo-apostolicité, injectée à dosse variable par les compilateurs successifs, montre à quel point il désiraient "retourner aux sources" pour vivre leur aujourd'hui et "adapter" leur institutions »³.

¹ M. METZGER, « A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », in *Revue des sciences religieuses* 66 (1992), p. 249-261.

² Voir le tableau donné par A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 365, qui permet de repérer les principales unités littéraires qui sont à la base des ces grandes collections et leur description aux pages 363-384 ; *Id.*, « La documentation canonico-liturgique. Bilan et perspectives », in J.-C. FREDOUILLE, R.-M. ROBERGE (dir.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Laval, Paris, 1995, p. 3-41. L'*Octateuque clémentin* a été traduit du grec en syriaque, compilé au VIII^e siècle par Jacques d'Edesse et comprend huit livres : livre I et II, le *Testament de notre Seigneur Jésus Christ* ; livre III, *La constitution ecclésiastique des apôtres* ; le livre IV reprend les chapitres sur les charismes que l'on rencontre dans les *Constitutions apostoliques VIII*, 1-2 ; le livre V reprend la « transition » remaniée des *Constitutions apostoliques* et les ordinations dans le *Règlement apostolique* ; les livres VI et VIII contiennent les quatre-vingt-cinq canons ecclésiastiques. Le *Synodos alexandrin* dont l'original grec est perdu, a été transmis en versions copte, arabe et éthiopienne et comprend trois unités littéraires : la *Constitution ecclésiastique des apôtres*, la *Tradition apostolique* et des extraits du livre VIII des *Constitutions apostoliques*. Le recueil des *Constitutions apostoliques* auquel les spécialistes attribuent une origine syro-palestinienne est daté des années 380-400. Il contient aux livres I à VI le remaniement de la *Didascalie* ; au livre VII, 1-32 remaniements de la *Didachè* et au livre VIII, notamment aux chapitres 3-45, le remaniement de la *Tradition apostolique*. Le recueil appelé « *Fragments de Hauler* » fait référence au manuscrit de Vérone LV (53) dont les feuilles palimpseste ont été éditées par E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et aegyptiorum reliquiae*, Leipzig, 1900, actuellement disponible dans l'édition de E. TIDNER, *Didascaliae apostolorum, canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae*, Berlin, 1963. Cette collection, comme les titres de deux éditeurs l'indiquent, comprend la *Didascalie des apôtres*, la *Constitution ecclésiastique des apôtres* et la *Tradition apostolique*. Sur ces collections voir aussi P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 99-129 ; J.-M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, Rome, 1970.

³ A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 371 et 393.

En effet, à cause de leur prétention à l'origine apostolique, ces textes sont considérés en partie comme « le produit de l'imagination et des aspirations de leurs compilateurs, des liturgistes de bureau, rêvant de ce que pourrait être une liturgie parfaite si seulement ils avaient la liberté de mettre en pratique ce à quoi aspirent leurs goûts particuliers et leurs convictions personnelles. On a voulu toutefois retenir au moins un ou deux d'entre eux comme offrant des descriptions fidèles de la liturgie pratiquée en fait dans l'Eglise locale dont ils semblent émaner. C'est pourquoi les prières contenues dans l'un d'entre eux, ladite *Tradition apostolique* d'Hippolyte, furent copiées pour servir dans les missels d'un grand nombre d'églises chrétiennes au cours des dernières années, les réviseurs étant persuadés qu'on y retrouve la liturgie authentique de l'Eglise primitive et qu'on peut maintenant dire les mêmes mots que les chrétiens de l'Antiquité en célébrant l'Eucharistie, en ordonnant un évêque, ou dans l'initiation d'un nouveau converti »¹.

Comme on l'a montré dans le troisième chapitre de la présente recherche, les acteurs du Mouvement liturgique préparant le terrain pour la réforme liturgique du Concile Vatican II ont été en partie guidés par l'idéal d'un retour aux traditions liturgiques des origines, en particulier celles de la ville de Rome. C'est le texte de la *Tradition apostolique* qui a servi de modèle pour la « deuxième prière eucharistique » du Missel de Paul VI, comme souligne B. Botte :

« L'anaphore de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte a été composée à Rome au début du III^e siècle. Elle a servi pendant plus d'un millénaire dans la lointaine Ethiopie. On l'a introduite aujourd'hui dans le Missel romain. Eh bien, cela me paraît plus digne de l'homme du XX^e siècle que les âneries qu'on peut entendre aujourd'hui dans certaines églises. L'essentiel d'une liturgie, ce n'est pas d'être d'un siècle ou d'une nation, c'est d'être chrétienne, c'est-à-dire d'être l'expression de la foi de l'Eglise qui est de tous les temps »².

En tenant compte de cette problématique théologique et pastorale de « retour aux sources » et de l'impact qu'elle a eu sur les recherches menées par de nombreux auteurs étudiant cette documentation, on examinera dans ce chapitre la structure des rituels

¹ P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 91, dans le cadre de son sixième principe de l'interprétation des sources : « les constitutions ecclésiastiques ne sont pas ce qu'elles veulent paraître » ; M. METZGER, « A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », in *Revue des sciences religieuses* 66 (1992), p. 249-261.

² B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1973, p. 37-38. Voir aussi V. SAXER, « Culte et liturgie », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, p. 459-463.

eucharistiques d'après trois textes de la littérature canonico-liturgique, la *Didachè*, la *Didascalie*, la *Tradition apostolique*, et ensuite les traditions eucharistiques d'après les écrits des Pères de l'Eglise aux I^{er} et II^e siècles, principalement Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Justin de Néapolis et Irénée de Lyon.

On va s'intéresser d'abord à la prière eucharistique de la *Didachè* en comparaison avec la *birkat ha-mazon*, et le chapitre 14 qui donne des précisions sur la pratique dominicale du rite. On pourrait dire que ces trois chapitres représentent en quelque sorte la charnière entre la tradition juive des bénédictions pour le repas et la prière eucharistique d'une des communautés chrétiennes anciennes, où l'on peut voir la parenté de ces deux traditions, mais également les éléments qui les séparent. On continuera par une présentation des rituels eucharistiques de la *Didascalie* et de la *Tradition apostolique*.

I. LA DIDACHE : LA DOCTRINE DES DOUZE APOTRES

La *Didachè*, dont on admet généralement l'origine syrienne, est un écrit judéo-chrétien qui peut difficilement être daté, mais qui, selon l'appréciation des divers spécialistes, doit remonter à la fin du I^{er} ou au début du II^e siècle¹. La première partie (chapitre 1 à 6) est intitulée les « Deux Voies » parce qu'elle offre un enseignement moral sous la forme de la voie de la vie et la voie de la mort. Au chapitre 7 et 8, on trouve de brèves instructions sur le baptême, le jeûne deux fois la semaine (mercredi et vendredi) et la prière trois fois par jour. Les chapitres 9 et 10 rapportent les prières prononcées lors des repas communautaires : le chap. 9 de la *Didachè* contient des prières pour ce qu'elle décrit comme une εὐχαριστία, c'est-à-dire une courte prière d'action de grâce à dire sur le « pain rompu » (κλάσμα) ; le chap. 10 contient une longue prière d'action de grâces à dire « après vous être rassasiés »,

¹ W. RORDORF, A. TUILIER, *La doctrine de douze apôtres, (Didachè)*, Paris, 1998 (SC 248bis) ; S.C. MIMOUNI, « Présentation d'une œuvre judéo-chrétienne, la "Didachè" », in *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 193-201 ; W. RORDORF, « Didachè », in *L'Eucharistie de premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 7-28 ; *Id.*, « Une nouvelle édition de la *Didachè* (problèmes exégétiques, historiques et théologiques) », in *Studia Patristica* 15 (1984), p. 26-30 ; *Id.*, « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux voies », in *Recherches de science religieuse* 60 (1997), p.109-128 ; A. TUILIER, « Une nouvelle édition de la *Didachè* (problèmes de méthode et de critique textuelle) », in *Studia Patristica* 15 (1984), p. 31-36 ; S. GIET, *L'enigme de la Didachè*, Paris, 1970 ; A. VERHEUL, « La prière eucharistique dans la *Didachè* », in *Questions liturgiques* 60 (1979), p. 197-207 ; « La liturgie comme louange à Dieu », in *Questions liturgiques* 64 (1983), p. 24-35 ; J.-P. AUDET, *La Didachè, instructions des apôtres*, Paris, 1958.

s'achevant avec la recommandation de permettre aux prophètes de rendre grâce (εὐχαριστεῖν) comme ils le souhaitent. Aux chapitres 11 à 13 il est question de la conduite à l'égard des « apôtres et prophètes », au chapitre 14, de la célébration de l'eucharistie « le jour du Seigneur » et aussi d'une brève instruction aux fidèles pour « rompre le pain et de rendre grâce », au chapitre 15 la nomination des évêques et des diacres. Le chapitre 16 conclut par une exhortation à la vigilance eschatologique.

La *Didachè* est considérée comme l'un des plus importants documents, occupant une place intermédiaire entre ceux incorporés dans la littérature canonique (Nouveau Testament) et ceux des Pères de l'Eglise. Dans son ensemble, la *Didachè* est un recueil de traditions différentes qui ont été rassemblées à une certaine époque par un auteur anonyme impossible à identifier. Ce texte s'adresse avec autorité à un ensemble de fidèles qui, selon toute vraisemblance, proviennent du paganisme, mais son enseignement est principalement fondé sur des traditions judéo-chrétiennes auxquelles l'auteur emprunte l'essentiel des doctrines qu'il expose¹.

A. Le repas eucharistique des chapitres 9 et 10

Les chapitres 9 et 10 donnent une description détaillée d'un repas rituel : il s'agit d'un repas qui dans la vie des premiers chrétiens occupe une place particulière et qui se déroule selon le modèle du repas sabbatique juif², mais qui a un contenu spécifiquement chrétien. Au début du repas, une prière d'action de grâces est récitée sur une coupe de vin, ensuite une prière d'action de grâces est aussi récitée sur le pain qui est rompu, puis a lieu le repas proprement dit. A la fin de celui-ci, « après vous être rassasiés » (10, 1), on récite une longue prière d'action de grâces, de structure tripartite, qui remonte manifestement à la *birkat ha-mazon* juive, la prière de bénédiction et d'action de grâces que les juifs récitent après le repas. Ce texte ne suit pas le déroulement des récits de l'institution et, de plus, rien ne semble

¹ Cf. W. RORDORF, A. TUILLIER, *op. cit.*, Paris, 1998 (SC 248bis), p. 11-21 ; S.C. MIMOUNI, « op. cit. », in *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 195-196 ; J.-M. PRIEUR, « Liturgie et communion fraternelle », in *Liturgie et charité fraternelle*, Conférences Saint-Serge, 45^e semaine d'Etudes liturgiques, Rome, 1999, p. 65-74.

² Cf. G. ROUWHORST, « La célébration de l'eucharistie dans l'Eglise primitive », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 89-112 ; H. WEGMAN, « Généalogie hypothétique de la prière eucharistique », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 263-278.

signaler que, durant le repas qui est décrit, un récit de l'institution ait été lu. La question qui se pose est celle de l'interprétation de ce repas rituel : s'agit-il des prières pour l'eucharistie proprement dite ou seulement des prières prononcées à table lors des repas ordinaires de la communauté ? C'est ce que l'on essaiera de comprendre.

Le chapitre 9, 1-5 rapporte :

« 1. Pour l'eucharistie, rendez grâce de cette manière : 2. D'abord pour la coupe : Nous te rendons grâce, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as révélée par Jésus ton serviteur. Gloire à toi, dans les siècles ! 3. Puis pour le pain rompu : Nous te rendons grâce, notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles ! 4. Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un, que ton Eglise soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton royaume. Car c'est à toi qu'appartiennent la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles ! 5. Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie en dehors de ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur ; car le Seigneur a dit aussi à ce sujet : "Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens" ».

« Pour l'eucharistie rendez grâce de cette manière (...) », serait une indication qu'il s'agit bien d'une célébration eucharistique. La place de la description du repas rituel à l'intérieur de la *Didachè*, ainsi que le fait que seuls les baptisés pouvaient participer à ce repas, paraissent aussi converger vers ce point. Mais comment expliquer que le repas diffère tellement des célébrations eucharistiques qui sont connues durant les siècles postérieurs, et tout particulièrement pourquoi ce repas ne suit-il pas la structure des récits de l'institution ? Certains spécialistes se sont demandé s'il ne s'agit pas plutôt d'un autre genre de repas à caractère religieux, comme par exemple d'un repas agape suivi d'une célébration eucharistique¹. Mais comment concilier cette solution avec *Didachè* 14 où il est dit que « le jour dominical du Seigneur », les fidèles doivent se rassembler pour rompre le pain et rendre grâce. Si le chapitre 14 fait allusion aux chapitres 9-10, ces derniers doivent bien décrire une célébration eucharistique. D'autres auteurs proposent que la description de la *Didachè* serait incomplète, les paroles de l'institution étant omises à cause de la *disciplina arcani*². En effet, comme l'observent Willy Rordorf et André Tuilier, le silence de la *Didachè* sur la dernière cène et sur la passion de Jésus suscite des difficultés pour l'interprétation du texte, notamment

¹ J. JEREMIAS, *La dernière cène, les paroles de Jésus*, Paris, 1972, p. 133-135 et p. 155 ; S. GIET dans *L'enigme de la Didachè*, Paris, 1970, soutient qu'il s'agit ici exclusivement d'un repas agape, p. 202-204 ; G. ROUWHORST, « Bénédiction, action de grâces, supplication », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 211-219 ; J.-P. AUDET, *op. cit.*, Paris, 1958, p. 372-375 ; W. RORDORF, « *op. cit.* », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 9-28.

² G. ROUWHORST, « *op. cit.* », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 95.

au chapitre 10 où le verset 6b semble annoncer une suite qui manque dans le déroulement de la liturgie. C'est la raison pour laquelle on a pu croire que les chapitres 9 et 10 pouvaient décrire un repas agape qui précédait une eucharistie et qui avait pour cette raison un caractère eucharistique¹. De toute manière, la prière d'action de grâces présentée par ce texte a son origine dans la tradition juive des bénédictions qui étaient prononcées à table et qui ont servi de modèle aux prières eucharistiques de la communauté chrétienne dont provient la *Didachè*.

Si l'on aborde les chapitres 9 et 10 tels qu'en leur texte, il ne peut y avoir de doute quant à leur tendance et à leur contenu : il s'agit d'une célébration eucharistique qui se tient vraisemblablement toutes les semaines (cf. *Didachè* 14) et qui est seulement accessible aux baptisés, mais qui diffère visiblement de célébrations eucharistiques des siècles postérieurs. Ceci conduit à poser la question de savoir s'il s'agit d'une pratique liturgique qui n'a existé qu'à l'intérieur de la communauté d'où est issue la *Didachè*, ou d'une pratique largement répandue dans les communautés anciennes, et si l'on trouve des traces dans d'autres textes de la littérature chrétienne ancienne.

B. *Didachè* 10 et la *birkat ha-mazon*

La plupart des critiques² s'accordent pour dire qu'au chapitre 10 de la *Didachè* on peut retrouver la *birkat ha-mazon*, mais sous une autre forme et dans une autre ordre. Cette relation a déjà été étudiée par L. Finkelstein³ qui, en présentant les deux textes en colonnes parallèles, souligne que l'auteur de la *Didachè* a changé l'ordre des deux premières sections de la *birkat ha-mazon*, mais ne commente pas la conséquence sur la structure du chapitre 10. En mettant en parallèle ces deux textes on essaiera de voir quelle est cette conséquence.

¹ W. RORDORF, A. TUILIER, *op. cit.*, Paris, 1998 (SC 248bis), p. 40-41.

² Cf. W. RORDORF, « *op. cit.* », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 17-21 ; Th. J. TALLEY, « De la "berakah" à l'eucharistie, une question à réexaminer », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 22-26 ; *Id.*, « Structures des anaphores anciennes et modernes », in *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 15-43 ; J.-M. SELLES, « Bénédiction synagogale et doxologie : la doxologie est-elle propre à la prière chrétienne ? », in *La Maison-Dieu* 175 (1988), p. 7-25 ; L. LIGIER, « Les origines de la prière eucharistique : de la cène du Seigneur à l'Eucharistie », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 181-201 ; F. MANNS, « La birkat ha-mazon », in *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986, p. 166-170 ; K. HRUBY, « La "birkat ha-mazon", la prière d'action de grâce après les repas », in *Mélanges liturgiques offerts à B. Botte*, Paris, 1972, p. 216-218.

³ L. FINKELSTEIN, « The birkat ha-mazon », in *Jewish quarterly review* 19 (1929), p. 212. La traduction de la *birkat ha-mazon* du tableau qui suit est reprise de F. MANNS, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986, p. 167.

Did 10, 2 : Nous te rendons grâce, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos coeurs, et pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles ! Did 10, 3 : C'est toi, maître tout puissant, qui as créé l'univers à cause de ton nom et qui as donné aux hommes la nourriture et la boisson en jouissance afin qu'ils te rendent grâce. Mais à nous, tu nous as fait la grâce d'une nourriture et d'une boisson spirituelles et de la vie éternelle par Jésus, ton serviteur. Did 10, 4 : Pour tout, nous te rendons grâce, parce que tu es puissant. Gloire à toi dans les siècles ! Did 10, 5 : Souviens-toi Seigneur, de ton Eglise, pour la délivrer de tout mal et la parfaire dans ton amour. Et rassemble-la des quatre vents, cette Eglise sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé. Car c'est à toi qu'appartiennent la puissance et la gloire dans les siècles.	<i>Birkat ha-aretz :</i> Nous te rendons grâce, Yahvé notre Dieu, car tu nous as fait hériter une terre de délices, bonne et spacieuse, l'alliance et la Loi, la vie et la paix. Pour tous ces biens, nous te rendons grâce et nous bénissons ton Nom grand et saint pour les siècles des siècles. Béni es-tu, Yahvé, pour la terre et pour la nourriture. <i>Birkat ha-zan :</i> Béni es-tu, Yahvé notre Dieu, roi de l'univers, toi qui nourris tout l'univers dans ta bonté, ton amour et ta miséricorde, toi qui donnes le pain à toute chair, car son amour est éternel pour nous et sa grande bonté ne nous a pas manqué et aucun bien ne nous manquera à cause de son grand nom, car il nourrit et pourvoit à tout. <i>Birkat ha-aretz :</i> Béni es-tu, Yahvé, pour la terre et pour la nourriture. <i>Birkat ha-Yerushalaym :</i> Aie pitié, Yahvé notre Dieu, d'Israël ton peuple, et de Jérusalem ta ville, et du royaume de la maison de David, ton Messie, et de la maison grande et sainte sur laquelle ton Nom fut invoqué et restaure rapidement le royaume de la maison de David à sa place de nos jours et construis Jérusalem dans un avenir proche. Fais-nous monter au milieu d'elle et fais-nous réjouir en elle. Béni es-tu Yahvé, qui construis dans ta grande miséricorde Jérusalem. Amen. Qu'elle soit construite de nos jours.

Comme l'observe Thomas J. Talley¹, la *Didachè* n'emploie plus le verbe *εὐλογεῖν* pour désigner la prière eucharistique mais utilise toujours le verbe *εὐχαριστεῖν*. *Didachè* 10,2 commence par l'action de grâces, qui est l'équivalent du *nodeh lekah* (nous te rendons grâce)

¹ Th. J. TALLEY, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 125, (1976), p. 22-26.

de la *birkat ha-aretz* (la bénédiction pour la terre), et représente la deuxième section de la *birkat ha-mazon*. Ensuite, au v. 3, on passe à la deuxième prière qui, comme la bénédiction d'ouverture des grâces juives, a pour objet Dieu créateur et la nourriture qu'il donne. On peut noter que, dans ce verset, par rapport à la première section de la *birkat ha-mazon*, la formule avec *baruk* (béni) a été omise, puisqu'elle n'est plus la bénédiction d'ouverture. Au v. 4, on trouve la conclusion de l'action de grâces suivie de la doxologie « Gloire à toi dans les siècles ! ». C'est seulement avec le v. 5 qu'apparaît la supplication pour la construction de l'Eglise qui inclut le thème du mémorial et correspond à la *birkat ha-Yerushalaym*.

Donc, au chapitre 10 de la *Didachè* il y a deux modifications : 1) la première consiste dans l'interversion des deux premières sections de la *birkat ha-mazon*, « Béni es-tu » et « Nous te rendons grâce », ce qui, suivant Jean-Marie Sellès¹, met en valeur la prépondérance de l'action de grâce dans la prière chrétienne ; 2) la deuxième modification consiste dans la disparition de la bénédiction brève conclusive (*hatimah*) qui dans la *birkat ha-mazon* reprend la bénédiction introductive. Cette bénédiction conclusive qui n'est pas une doxologie, contrairement à l'hypothèse de Jean-Paul Audet², devient clairement une doxologie (du terme δόξα qui signifie gloire), dans la *Didachè* : « Gloire à toi dans les siècles ! », ainsi que le remarque Thomas J. Talley :

« Alors que cette formule est clairement destinée à prendre la place des *hatimah*, il y a là une différence de structure, pas seulement de traduction. Assurément nous trouvons ici la pure louange de Dieu sans la note de réponse subjective qui caractérise l'action de grâce, mais il y a aussi une déviation dans la forme, l'omission de tout motif appartenant à la *hatimah* et aux autres espèces de *berakoth* brèves. "Gloire à toi dans les siècles" est une doxologie. Ce n'est pas un *hatimah*, parce que ce n'est pas une *berakah*. Elle n'a pas pour rôle de réitérer le mot originel de louange, εὐχαριστεῖν ; elle introduit plutôt un mot nouveau : *doxa*. Une telle analyse suggère que si la tradition juive est fondamentale pour le christianisme primitif, les pratiques du début de l'Eglise reflètent un modèle qui est méticuleusement différent de cette tradition juive en même temps qu'il est globalement basé sur elle »³.

Pour conclure, on pourrait dire que le chapitre 10 de la *Didachè* confirme la survivance des trois thèmes de la *birkat ha-mazon*, et par conséquent l'influence prépondérante de la liturgie juive mais avec la transformation de structure, et de plus,

¹ J.-M. SELLES, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 175 (1988), p. 7-25.

² J.-P. AUDET, « Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'"eucharistie" chrétienne », in *Revue biblique* 65 (1958), p. 371-399.

³ Th. J. TALLEY, « op. cit. », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 25-26.

l'ensemble de la prière comporte deux mouvements principaux : l'action de grâce et la supplication. Thomas J. Talley¹, en s'interrogeant sur la préférence des chrétiens pour le vocabulaire de l'action de grâces plutôt que pour les formules habituelles de bénédiction, trouve d'abord une explication dans l'usage à nuance sacrificielle du verbe εὐχαριστεῖν montré par Henri Cazelles et Jean Laporte. Pour Joseph Heinemann, dans son commentaire sur la *birkat ha-mazon*, la bénédiction initiale est universelle et bénit le Dieu créateur et donateur de nourriture à toute l'humanité, tandis que l'action de grâces qui suit est davantage centrée sur les dons historiques de Dieu au peuple de l'alliance, et la supplication finale est en faveur de l'avenir d'Israël². Il met tout cela en relation avec l'histoire du salut : « Dans la liturgie, on trouve continuellement juxtaposés les trois motifs fondamentaux et complémentaires de la Création, de la Révélation (le don de la Torah) et de la Rédemption ; dans la conception rabbinique, ils caractérisent le début de l'histoire, et le but ultime ainsi que la destination finale du devenir historique »³.

Ainsi à la suite de Heinemann, Talley estime que la distinction entre la nourriture ordinaire procurée à tous et les dons de Dieu à ceux qui ont reçu la révélation « a mené l'auteur de la *Didachè* à modifier la place de la mention de la nourriture et de la boisson, pour la transférer de la bénédiction initiale du créateur à l'action de grâces étendue à la révélation faite par Jésus. La distinction, en effet, est évidente en *Didachè* 10, 3 »⁴. Par le changement structurel d'action de grâces juives, *Didachè* 10 affirme le rôle exclusivement cultuel du pain et du vin de l'eucharistie qui, à la différence de la nourriture et de la boisson ordinaires procurées par Dieu à tous, appartiennent à l'« économie du salut », de même que la Torah et l'Alliance dans l'action de grâces de la *birkat ha-mazon*. C'est la preuve, selon Louis Ligier, que *Didachè* 10 traite de l'eucharistie et non d'un repas agape⁵. Après la double action de grâces, pour le nom de Dieu et pour la nourriture et la boisson spirituelles et la vie éternelle, on passe à la supplication pour la communauté qui est une prière pour le rassemblement de l'Eglise dans le Royaume, à orientation eschatologique, que l'on trouve aussi dans la *birkat ha-Yerushalaym*.

¹ Th. J. TALLEY, « op. cit. », *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 20.

² J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud : Forms and Patterns*, New York, 1977 ; *Id.*, « La prière juive », in *Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon* 13 (1984).

³ Th. J. TALLEY, « op.cit. », in *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 20, note 13.

⁴ Th. J. TALLEY, « op.cit. », in *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 21.

⁵ L. LIGIER, « op. cit. », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 181-201.

A propos de l'action de grâces sur le « saint nom » de Dieu qu'il a fait « habiter dans nos coeurs », de *Didachè* 10, 2, Enrico Mazza remarque que pour la deuxième bénédiction de la *birkat ha-mazon* le lieu où Dieu fait habiter son nom est le Temple, lieu de culte où l'homme célèbre la liturgie en présence de Dieu (cf. Dt 12, 11). Selon lui, dans la théologie deutéronomiste du nom auquel fait référence la deuxième *berakhah* de la *birkat ha-mazon*, le sanctuaire, lieu des sacrifices, devient une maison de prière (cf. 1 R 8, 29), tandis qu'en *Didachè* 10, 2 ce lieu est le coeur, ce qui signifie que la nouveauté apportée par Jésus consiste dans la révélation d'un nouveau lieu de culte et d'une nouvelle liturgie. Le Temple n'est plus un édifice mais le coeur des fidèles, et la nouvelle liturgie consiste dans l'acte d'invoquer Dieu¹. Enrico Mazza poursuit par une autre remarque au sujet de la supplication de la *birkat ha-mazon* qu'il met en rapport avec la *Didachè* 10, 5 : dans la *birkat ha-Yerushalaym* on parle d'Israël, de Jérusalem, du Temple siège de Dieu, de la dynastie de David et de la reconstruction de Jérusalem, ce qui ne correspond pas avec la supplication de la *Didachè* 10,5, où il est question de l'Eglise et du rassemblement de l'Eglise dans le royaume de Dieu. Pour expliquer *Didachè* 10, 5, l'auteur cherche une autre source juive s'appuyant sur l'étude de Louis Finkelstein² pour qui, la prière pour Jérusalem a été composée durant la révolte des Maccabées quand le Temple et l'autel étaient sous le contrôle de païens. Il met en rapport la prière de Dix-huit bénédictions avec Si 36, 10-13 et souligne que cette prière a été composée à l'époque qui se situe entre le Siracide et le *Livre des Jubilés*. Enrico Mazza conclut en estimant que *Didachè* 10, 5 se détache de la *birkat ha-mazon* et que sa source est à chercher dans d'autres prières juives comme dans la dixième prière des Dix-huit bénédictions qui, en ce qui concerne le thème du rassemblement, a sa source en Si 36, 10. Il précise aussi que dans le judaïsme le rassemblement des dispersés est un thème caractéristique de la supplication adressée à Dieu parce que c'est un thème intrinsèquement lié à l'alliance célébrée par la bénédiction comme telle. Dans un article récent, l'auteur estime que *Didachè* 10 est « le développement chrétien de la *birkat ha-mazon* à la fin d'un repas eucharistique qui a gardé la structure de la cène rituelle juive des jours de fête. Ce repas est en même temps la cène rituelle chrétienne qui garde le récit de l'institution de la cène juive (Dt 8, 10) suivi d'un embolisme qui décrit la nouveauté chrétienne de ce repas (nourriture et boisson spirituelles et

¹ E. MAZZA, *L'action Eucharistique, origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 93-96.

² L. FINKELSTEIN, « The Development of the Amidah », in *Jewish quarterly review*, 16 (1925-1926), p. 1-43 et p. 127-170.

la vie éternelle) », mais ne pense pas que l'eucharistie chrétienne dériverait de la *birkat ha-mazon*¹.

C. Deux notices eucharistiques : *Didachè* 9-10 et 14

Au chapitre 14 on trouve une autre notice qui se réfère à la fraction du pain et à l'action de grâces décrites aux chapitres 9-10, où l'auteur de la *Didachè* se préoccupe aussi des conditions de pureté pour la participation à ce rite afin que le « sacrifice soit pur », mais dans aucun de ces trois chapitres comme dans le reste du texte, le récit du dernier repas de Jésus n'est donné alors que le terme « sacrifice » pouvait faire référence à ce repas « annonciateur » de la mort de Jésus sur la croix et de sa « résurrection » :

« 1. Le jour dominical du Seigneur, rassemblez-vous pour rompre le pain et rendre grâce, après avoir en outre confessé vos fautes pour que votre sacrifice soit pur. 2. Mais que celui qui a un différend avec son compagnon ne se joigne pas à vous avant de s'être réconcilié de peur que votre sacrifice ne soit profané. 3. Voici en effet la parole du Seigneur : "Qu'en tout lieu et en tout temps, on m'offre un sacrifice pur ; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations" »².

D'après Maurice Goguel, il y aurait une opposition entre les chapitres 9 et 10 où il s'agirait d'un repas religieux quotidien de la communauté chrétienne ancienne, rassemblant dans une maison privée un petit groupe de fidèles, et le chapitre 14 où l'on a une description d'un rite eucharistique célébré le dimanche et présidé par un évêque, ce qui serait déjà une

¹ E. MAZZA, « A propos de la dérivation de l'eucharistie chrétienne de la *birkat ha-mazon* », in *Questions liturgiques* 83 (2002), p. 235. Sur l'analyse de *Didachè* 10 et de la *birkat ha-mazon* reprise dans cet article on peut se référer également à son étude *L'anafora eucharistica. Studi sulle origini*, Rome, 1992, notamment p. 23-38.

² « Qu'en tout lieu et en tout temps, on m'offre un sacrifice pur ; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations » correspond à Mt 1, 11.14 : « (...) En tout lieu, un sacrifice d'encens est présenté à mon nom, ainsi qu'une offrande pure, car grand est mon nom parmi les nations, dit le Seigneur tout-puissant. (...) Car je suis un grand roi, dit le Seigneur le tout-puissant, et mon nom inspire la crainte parmi les nations ». Ce chapitre de la *Didachè* s'inscrit dans le mouvement de spiritualisation du culte du Temple traité déjà au chapitre V de la présente étude. Cette citation de *Malachie* a été fréquemment utilisée dans la littérature chrétienne des premiers siècles, comme on va le constater plus loin chez Justin de Néapolis, et a joué un rôle important dans l'affirmation chrétienne de la « Nouvelle Alliance » avec Dieu par le « sacrifice » de Jésus contre la « caducité de la Loi juive ». Les prescriptions de la Torah n'étaient plus considérées que comme des simples préfigurations des « rites de l'Eglise, le véritable Israël ». Voir à ce sujet M. SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, 1983, p. 188-213. Sur *Didachè* 14 voir B. GRIMONPREZ-DAMM, « Le "sacrifice" eucharistique dans la *Didachè* », in *Revue des sciences religieuses*, 1 (1990), p. 9-25.

forme officielle de célébration¹. Comme au début du chapitre 15 il est précisé que l'on désigne pour présider l'office divin en lieu et place des apôtres et des prophètes, des évêques et des diacres, Maurice Goguel en conclut que le chapitre 14 exprimerait une certaine critique à l'égard de la pratique attestée dans les chapitres 9 et 10 et que par conséquent le chapitre 14 serait un ajout postérieur qui devait corriger la perspective des chapitres 9-10, celle qui consistait à célébrer l'eucharistie en privé et qui avait pour conséquence d'éparpiller la communauté en petits groupes indépendants².

Willy Rordorf, critiquant l'hypothèse de cet auteur, estime que l'opposition supposée du chapitre 14 aux chapitres 9 et 10 manque de bases solides dans le texte, car selon lui, le chapitre 14 ne fait qu'apporter quelques précisions « rendues nécessaires par les circonstances à ce qui a déjà été traité dans les chapitres 9-10 ». L'assemblée eucharistique doit avoir lieu « le jour dominical du Seigneur » (expression pléonastique) et l'insistance du texte à ce sujet peut indiquer que l'auteur de la *Didaché* polémique indirectement contre ceux (les judaïsants) qui voudraient maintenir l'usage du samedi³ pour les assemblées cultuelles⁴.

D'un autre côté, Hans Lietzmann soutenait que dès le I^{er} siècle existaient deux types différents de repas rituels dans la pratique des premières communautés chrétiennes : le repas d'amitié des communautés judéo-chrétiennes qu'on retrouverait dans *Didaché* 9-10 et les Actes de Apôtres⁵, et le repas qui s'origine dans les communautés pauliniennes et qui était dominé par le thème du mémorial de la mort de Jésus⁶. Selon cet auteur, le premier type de repas, dans sa forme la plus ancienne consistait en la fraction et la manducation du pain et ensuite en un joyeux repas communautaire qui serait en continuité avec les repas pris par Jésus avec les apôtres tout au long de sa prédication. Le deuxième type remonterait à Paul qui l'aurait introduit comme un repas en mémoire de la dernière cène et de la mort de Jésus, ayant comme caractéristique qu'au début du repas le pain était rompu et qu'à la fin la coupe était

¹ M. GOGUEL, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 229-245 ; Voir aussi P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 153-154 ; W. RORDORF, « op. cit. », in *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 11-12.

² Cf. W. RORDORF, « op. cit. », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 12 ; W. RORDORF, A. TUILIER, *op. cit.*, Paris, 1998 (SC 248bis), p. 63-68.

³ Certaines communautés anciennes locales restaient attachées à l'observance du sabbat. Cf. P. Th. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Lettres*, Paris, 1958 (SC 10), Magnésiens 9,1-2, p. 103.

⁴ W. RORDORF, A. TUILIER, *op. cit.*, Paris, 1998 (SC 248bis), p. 65.

⁵ Cf. Ac 2, 42, la *fraction du pain* qui est citée dans Luc-Actes comme une coutume connue, le terme *fraction* apparaissant dans tous les récits de multiplication des pains : Mt 14, 20 ; 15, 37 ; Mc 6, 43 ; 8, 8 ; 19, 20 ; Lc 9, 17 ; Jn 12, 13. Le mot κλάσμα au sens technique de résultat de la fraction du pain (fragments) se retrouve dans *Didaché* 9, 3.

⁶ H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926.

bénie et partagée. D'après Lietzmann le type paulinien aurait été suivi dans la célébration eucharistique telle qu'elle est décrite dans la *Tradition apostolique*, un texte de la documentation canonico-liturgique, qu'il attribue à Hippolyte de Rome¹. La preuve définitive est pour lui la *Didachè* 9-10 qui aurait conservé la tradition du repas d'amitié des communautés judéo-chrétiennes, alors que l'emportait l'autre forme eucharistique avec son aspect commémoratif, tel que l'aurait enseigné Paul. Mais la question est de savoir si ces chapitres de la *Didachè* peuvent soutenir une telle hypothèse.

Willy Rordorf montre que dans les chapitres 9 et 10 de la *Didachè* il ne s'agit pas d'un rituel eucharistique mais de prières prononcées à table et précédant l'eucharistie elle-même². D'après lui, les chapitres 9 et 10 contiennent des particularités d'expression qui semblent empruntées au rituel eucharistique, ainsi « le pain rompu » (cf. 9, 4) et « la nourriture et la boisson » (cf. 10, 3 ; 9, 5), qu'il argumente de deux manières : 1) il propose d'abord l'idée de E. Peterson³, celle de penser que le codex Bryennios⁴, qui date de 1056, a transformé des prières originellement eucharistiques en prières à caractère plus ordinaire prononcées à table. E. Peterson prend comme appui pour sa thèse sur le remaniement de la *Didachè*, le Livre VII des *Constitutions apostoliques*⁵, qui, selon lui, a interprété les chapitres 9-10 de la *Didachè* comme un texte eucharistique ; 2) une autre idée serait celle de penser que le texte actuel a conservé des prières qui étaient anciennement prononcées à table, lors de repas

¹ G. ROUWHORST, « La célébration de l'eucharistie dans l'Eglise primitive », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 89-112.

² W. RORDORF, « op. cit. », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 13-17.

³ E. PETERSON, « Über einige Probleme der Didache-Überlieferung », in *Frühkirche, Judentum and Gnosis*, Freiburg, 1959, p. 156-160.

⁴ On a déjà souligné, suivant W. RORDORF, A. TUILIER, *op. cit.*, Paris, 1998 (Sc 248bis), que la *Didachè* représente l'un de plus suggestifs documents chrétiens, considéré par la tradition ecclésiastique des premiers siècles comme un texte inspiré (voir surtout p. 124). Toutefois, la fixation du canon biblique à partir du IV^e siècle, écarta progressivement ce texte de l'usage ecclésiastique. C'est la raison pour laquelle la *Didachè* a pratiquement disparu dans la tradition directe, où sa recension originale est exclusivement représentée aujourd'hui par un témoin unique, le *Hierosolymitanus* 54, de la Bibliothèque du Patriarcat orthodoxe de Jérusalem. En 1873 le métropolitain Philotee Bryennios découvre le texte de la *Didachè* à la Bibliothèque de l'Hospice du Saint-Sépulcre de Constantinople, dans un manuscrit datant de 1056. P. Bryennios publia l'édition *princeps* de la *Didachè* en 1883. Dans l'Antiquité tardive ce texte a servi de modèle à d'autres écrits, plus ou moins semblables comme la *Didascalie* et le Livre VII des *Constitutions apostoliques*. Voir S.C. MIMOUNI, « op. cit. », in *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 194.

⁵ W. RORDORF, « op. cit. », in *L'eucharistie de premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 14-15. Un des traits communs à la plupart des documents canonico-liturgiques de l'Eglise ancienne est de se présenter comme provenant directement des apôtres. *Les Constitutions Apostoliques* est un ouvrage composite qui comprend un remaniement de la *Didascalie*, livre I-VI ; de la *Didachè*, livre VII et de la *Tradition apostolique*, livre VIII. Cf. A. FAIVRE, « La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne », in *Revue des sciences religieuses* 54 (1980), p. 204-297 ; *Id.*, « op. cit. », in *Revue des sciences religieuses* 66 (1992), p. 19-67.

communautaires, mais qui ont reçu une portée eucharistique du fait même que l'eucharistie suivait aussitôt ces repas. Rordorf penche pour la deuxième solution et fait confiance au texte de Bryennios, car selon lui, on ne peut pas expliquer comment des textes eucharistiques ont pu être transformés après le IV^e siècle en prières de table, au moment même où les agapes sont en voie de disparition. Son argument principal est le lien étroit entre *Didachè* 9-10 et la tradition juive des bénédictions prononcées à table, la *birkat ha-mazon*.

Willy Rordorf poursuit son étude en exposant la thèse de Jean-Paul Audet¹ sur les chapitres 9-10 de la *Didachè*, que l'on peut rappeler brièvement. Pour Audet, ces deux chapitres feraient référence à un repas agape, une « fraction du pain ordinaire » à laquelle succédait « l'eucharistie majeure », selon son expression², que décrirait en partie le chapitre 14. Rordorf est entièrement d'accord sur ce point avec Audet. Également, d'après lui, les chapitres 9-10 sont des prières prononcées à table, lors du repas qui était suivi de l'eucharistie, (voir 10, 6 qui en est l'introduction)³. Le seul reproche qu'il fait à Audet, mais aussi à d'autres auteurs dont notamment Lietzmann⁴, est de ne pas avoir examiné en détail, alors que c'était d'une importance capitale, le parallélisme entre la tradition juive et la tradition chrétienne des prières de bénédiction, telle qu'elle est attestée en *Didachè* 9-10. À la suite de E. von der Goltz⁵, Rordorf souligne que *Didachè* 10 constituait une prière de préparation à la réception des éléments eucharistiques, prière qui suivait le repas décrit au chapitre 9, et que, par conséquent, seule la tradition juive relative aux bénédictions prononcées à table, lors du repas, peut être prise en considération. Le cadre général du repas cultuel juif, à savoir l'emploi du rituel des prières de bénédiction sur la coupe de vin et sur le pain, recouvre, exactement, ce que décrit *Didachè* 9-10.

¹ J.-P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, p. 372-375.

² J.-P. AUDET, *op. cit.*, Paris, 1958, p. 372.

³ Cf. aussi J. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, Paris, 1962, t. 1, p. 63-65.

⁴ W. RORDORF, « *op. cit.* », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 16.

⁵ E. von der GOLTZ, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1905. Voir W. RORDORF, « *op. cit.* », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 16 ; P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 154.

D. Rite eucharistique et repas agape

Les chapitres 9-10 et 14 de la *Didachè* peuvent faire référence à la totalité de la liturgie eucharistique célébrée au cours d'un vrai repas suggéré par l'emploi du terme « eucharistie » notamment en 9, 5 où il est question de manger et boire l'eucharistie : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie ». Aucune référence explicite n'est faite au souvenir du dernier repas de Jésus, à son corps et à son sang, mais en 10, 3 l'auteur de la *Didachè* mentionne une nourriture et une boisson spirituelles : « A nous, tu nous as fait la grâce d'une nourriture et d'une boisson spirituelles et de la vie éternelle par Jésus, ton serviteur »¹.

Dans *Didachè* 9-10 il peut s'agir d'un vrai repas qui précédait la « communion » à une nourriture et une boisson symboliques suggéré par le début et la fin du chapitre 10, 1.6. « Après vous être rassasiés... Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! Si quelqu'un ne l'est pas qu'il fasse pénitence ! » En *Didachè* 14 le rite eucharistique proprement dit semble être séparé du repas alimentaire : « Le jour dominical du Seigneur rassemblez-vous pour rompre le pain et rendre grâce, après avoir en outre confessé vos fautes pour que votre sacrifice soit pur », la formule « rompre le pain » étant une façon traditionnelle de désigner cette liturgie. On peut considérer que le repas alimentaire (ou agape ?), était déjà séparé du rite eucharistique. Il est cependant impossible de déterminer le moment de la séparation de ces deux repas. Le rapport de Pline le Jeune à l'empereur Trajan vers 111, dit qu'ayant interrogé les chrétiens il avait appris qu'ils se réunissaient à jour fixe avant le lever du soleil pour réciter un « hymne au Christ comme à un dieu », puis qu'ils se séparaient et se retrouvaient plus tard pour prendre ensemble un repas, chose qu'ils auraient cessé de faire quand il avait interdit les réunions de sociétés secrètes. Ces informations n'évoquent qu'un repas sans plus de précisions. S'agirait-il d'un repas agape dissocié déjà de la liturgie eucharistique du matin ?² Un des principaux témoins sur le repas chrétien qu'on peut appeler « agape » est Tertullien dans son

¹ On peut rappeler ici le rite eucharistique d'Addaï et Mari, toujours en usage dans la liturgie orientale qui, comme la *Didachè*, ne contient pas de récit sur le dernier repas de Jésus. Cette tradition supposée ancienne, de fin du II^e siècle selon A. VERHEUL, « La prière eucharistique de Addaï et Mari », in *Questions liturgiques*, 61 (1980), p. 19-27, a été reconstituée d'après des manuscrits datant du XVII^e et du XVIII^e siècle. Voir également P. HOFRICHTER, « L'anaphore d'Addaï et Mari dans l'Eglise de l'Orient. Une eucharistie sans récit d'institution ? », in *Istina* 40 (1995), p. 95-105 ; S. JAMMO, « Le Quddasha des Apôtres Addaï et Mari. Un lien avec l'époque apostolique », in *Istina* 40 (1995), p. 106-120 ; D. WEBB, « La liturgie nestorienne des apôtres Addaï et Mari dans la tradition manuscrite », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. II, Paris, 1970, p. 25-49.

² PLINE LE JEUNE, *Lettres* X, 96, Paris, 1972, p. 74 (texte établi et trad. par M. DURRY.).

Apologétique 39, 14-19, rédigée à la fin du II^e siècle¹. Présentant la vie des chrétiens, Tertullien insiste sur l'unité qui lie les chrétiens : « Nous sommes un “corps” par le sentiment commun d'une même croyance, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance » (39, 1). Par rapport à d'autres de ses écrits², dans l'*Apologétique* Tertullien ne fait aucune référence au dernier repas de Jésus et aux deux éléments du rite comme « corps et sang du Seigneur ». Au chapitre 39 v. 16 il précise : « Notre repas fait voir sa raison d'être par son nom : on l'appelle d'un nom qui signifie “amour” chez les Grecs (ἀγάπη) ». Il s'agit donc bien d'un repas agape sans rite eucharistique, même s'il évoque des activités liturgiques comme la lecture de l'Écriture et l'exhortation (39, 3-4). Ce repas encadré de prières sert à aider les pauvres, on y mange et on y boit sobrement (39, 16-19). Tertullien ne présente pas ce repas comme lié à la liturgie eucharistique.

La *Tradition apostolique* aux chapitres 25 à 29 distingue clairement de la liturgie eucharistique du chapitre 4 qui sera analysée plus loin, une autre forme de réunion chrétienne qui a lieu le soir et dont l'ordre des prières ressemble à celui de la *Didache*³. Il commence par une introduction de la lampe, « le soir venu, le diacre apporte la lampe » (25, 1), puis une action de grâces est prononcée sur la coupe et le pain est rompu. Commence alors le repas mais avant de rompre son propre pain, chaque participant reçoit de l'évêque un morceau de pain qui est « une eulogie et non une eucharistie, symbole du corps du Seigneur » (26, 1), puis chacun prononce une action de grâces sur la coupe dont il va boire : « il convient que tous avant de boire, prennent une coupe et rendent grâces sur elle, puis ils boiront et mangeront ainsi en (toute) pureté » (26, 2). On mange avec sobriété, on fait mémoire de celui qui a invité, ce qui signifie que le repas se déroule au domicile d'un des fidèles, on converse avec modération et c'est l'évêque, quand il est présent, qui dirige la conversation. On prévoit également qu'il y ait assez de restes pour que l'hôte puisse en distribuer aux absents (27-29). Il s'agit d'un repas réservé au baptisés. Dans sa présentation Tertullien (*Apologétique* 39) met

¹ TERTULLIEN, *Apologétique*, 39, 14-19 (texte établi et trad. par J.-P. WALTZING), Paris, 1929, p. 84-85.

² Par exemple *De resurrectione mortuorum*, 8, où décrivant la voie rituelle de celui qui devient chrétien il parle du rite eucharistique : « La chair est nourrie du corps et du sang du Christ afin que l'âme soit nourrie de Dieu ». De même dans *La pudicité* 9, 16, Paris, 1993 (introd. par C. Micaelli, texte et trad. par C. Munier, SC 394), p. 193 : « Et ainsi donc on est nourri de la richesse du corps du Seigneur, autrement dit de l'eucharistie ».

³ B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. revue et augmentée par A. GERHARDS in *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39, Munster, 1989, p. 65-73.

en valeur les mêmes caractéristiques du repas agape qui sert à aider les pauvres et insiste sur la sobriété et la bienséance.

Ce sera Cyprien de Carthage au III^e siècle qui sera le premier à distinguer clairement entre la liturgie eucharistique du dimanche matin et l'agape du soir dans sa *Lettre* 63, où il indique qu'il n'est pas possible de convoquer tout le monde au second. Pour lui l'acte principal est la célébration du matin, et l'agape, qui ne peut réunir qu'un nombre limité des personnes à domicile, ne rassemble plus toute la communauté. Cyprien précise : « Quand nous dînons, nous ne pouvons convoquer le peuple à notre table pour célébrer en présence de tout le peuple le mystère de la vérité »¹ (*Lettre* 63, 16, 1). L'acte principal est la liturgie eucharistique du matin, l'agape qui ne peut réunir qu'un nombre limité de personnes, ne rassemble plus toute la communauté qui augmente en nombre.

La *Didachè*, implicitement les trois chapitres 9-10 et 14, a été reprise dans les *Constitutions apostoliques*, livre VII. Parmi les remaniements réalisés on peut relever au livre VII, 25, 4, la référence au dernier repas de Jésus qui donne au texte une dimension de mémorial ou pour employer le terme technique, une dimension anamnétique : « Nous te rendons encore grâce, notre Père, pour le *précieux sang* de Jésus-Christ, répandu pour nous, et pour le précieux corps, dont nous offrons ces symboles, lui-même nous ayant prescrit d'*annoncer sa mort* »² (cf. 1 Co 11, 26).

¹ Trad. du Chanoine Bayard, *Saint Cyprien, Correspondance II*, Paris, 1961², p. 210.

² *Les Constitutions apostoliques* VII, 25, 4 (Introd., trad. et notes par M. METZGER), Paris, 1987 (SC 336), p. 55.

II. LA PRIERE EUCHARISTIQUE DE LA *TRADITION APOSTOLIQUE*

Ce texte a été considéré généralement comme l'oeuvre d'Hippolyte de Rome, composée dans la première moitié du III^e siècle, ce qui ne semble pas être sûr car les critiques sont partagés à ce sujet et l'original grec est perdu¹. Les parentés que l'on peut observer entre le livre VIII des *Constitutions apostoliques* et la *Constitution de l'Eglise égyptienne*, le *Testament de notre Seigneur Jésus-Christ* et les *Canons d'Hippolyte* ont conduit à leur supposer un archétype commun, que l'on a essayé de reconstituer en le présentant comme la *Tradition apostolique*, et comme étant l'oeuvre d'Hippolyte de Rome. On le retrouve remanié dans les *Constitutions apostoliques*, sous l'appellation de *Diataxeis des saints apôtres*², où il forme la trame du livre VIII³. Le texte de la *Tradition apostolique*, reconstitué par Bernard Botte⁴, traite des ordinations, de la célébration du baptême et de l'eucharistie, des repas communautaires, de la prière et du jeûne.

¹ Voir J. MAGNE, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres*, Paris, 1975, p. 193-225 ; J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. II, Paris, 1956, p. 220-230 ; B. Botte dans son introduction de la *Tradition apostolique*, Paris, 1968 (SC 11bis), présentant la découverte de ce texte, précise : « A la fin du siècle dernier, la *Tradition apostolique* n'était qu'un titre inscrit sur le socle d'une statue trouvée à Rome au XVI^e siècle. Le personnage représenté par la statue avait été identifié à un écrivain nommé Hippolyte, dont on ne savait d'ailleurs pas grand chose, car l'histoire connaissait plusieurs personnages de ce nom. Quant à l'ouvrage lui-même, on n'en avait jamais vu aucun manuscrit et on ignorait totalement ce qu'il pouvait être (...) » mais la première conclusion « admise aujourd'hui par tous les critiques sans hésitations, c'est que l'écrit dont dérivent tous les autres est la prétendue *Constitution de l'Eglise égyptienne*. La seconde conclusion, c'est que cette prétendue *Constitution de l'Eglise égyptienne* n'est autre chose que la *Tradition apostolique* que l'on croyait perdue. Cette identification repose sur deux faits. Le premier est que sur le socle de la statue romaine, le titre *Tradition apostolique* est précédé d'un autre : *Des charismes*. Or, la préface de ces canons révèle précisément que l'auteur a précédemment traité des charismes et qu'il va maintenant parler de la tradition apostolique. Le second fait, c'est que deux des remaniements, les *Canons d'Hippolyte* et l'*Epitomé des Constitutions apostoliques*, font mention du nom d'Hippolyte », p. 11-13. A. FAIVRE, « La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne », in *Revue des sciences religieuses* 54 (1980), p. 281, montre que cette thèse « définitive » de B. Botte pose deux questions principales : « 1) Comment reconstituer un texte dont l'original ne nous est pas parvenu, mais que l'on croit deviner derrière de nombreux documents parallèles et visiblement "apparentés" ; 2) Comment situer ce document source perdu ? Peut-on l'attribuer à un auteur précis, et pourquoi pas, alors, à Hippolyte ? Ou doit-on le situer dans un genre littéraire propre ? ».

² *Les constitutions apostoliques*, Livre I et II, (introd. et trad. par M. METZGER), Paris, 1985 (SC 320), t. 1, p. 17.

³ Voir à ce sujet, surtout en ce qui concerne la prière eucharistique M. METZGER, « Les deux prières eucharistiques des Constitutions Apostoliques », in *Revue des sciences religieuses* 45 (1971), p. 52-77.

⁴ B. BOTTE, *Tradition apostolique*, Paris, 1968 (SC 11bis). Voir aussi B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. revue et augmentée par A. Gerhards in *Liturgie-wissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39, Munster, 1989.

Selon Marcel Metzger, en attribuant la *Tradition apostolique* à Hippolyte de Rome, on a télescopé les étapes indispensables à une appréciation correcte du document, car l'original est perdu et le texte n'est parvenu que par des traductions anciennes et des documents dérivés, parfois en très mauvais état, qui ne s'accordent pas sur tous les points en ce qui concerne le texte ou l'ordre des chapitres :

« Le document nous est parvenu dans un état défectueux : l'original grec est perdu et la traduction la plus ancienne, en latin (fin du V^e siècle), est mutilée. Quelques témoins orientaux, plus récents (XI^e-XIX^e siècles), en langue copte, arabe et éthiopienne, ont transmis un texte plus complet, qui dans l'un ou l'autre cas paraît intégral. (...) Dans cet écrit, appelé *Tradition apostolique*, aucune indication ne trahit le rédacteur ni une origine spécifiquement romaine (...). L'analyse du document conduit à le dater du III^e siècle et à lui reconnaître une origine syrienne ou alexandrine »¹.

Selon Marcel Metzger, les essais de reconstitution, en prétendant retrouver la teneur ancienne du document, conduisent à ignorer les particularités des témoins². De plus, dans l'édition de Bernard Botte chaque chapitre est pourvu d'un titre dans la traduction et aussi dans la transcription des versions anciennes, ce que critique M. Metzger car selon lui, attribuer des titres aux versions anciennes signifie fausser les perspectives d'analyse. Plusieurs de ces titres sont décidés et choisis par l'éditeur pour faciliter la lecture. Ainsi a-t-on procédé pour les chapitres : 3, « Prière du sacre épiscopal » ; 4, « De l'oblation » (c'est la prière eucharistique) ; 5, « De l'offrande de l'huile » ; 6, « De l'offrande du fromage et des olives ». Dans les anciennes versions de la *Tradition apostolique*, ces chapitres ne présentent pas de titres intermédiaires mais forment un ensemble. La *Tradition apostolique* constitue le texte le plus cité depuis le concile Vatican II dans la production théologique, or il semble qu'Hippolyte se soit opposé au pape Calixte (231-235), et soit devenu le chef d'une communauté rivale, ce qui ferait de lui un schismatique³, alors que certains auteurs

¹ M. METZGER, *op. cit.*, Paris, 1994, p. 55-56.

² M. METZGER, « A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », in *Revue des sciences religieuses* 66 (1992), p. 258.

³ Voir à ce sujet B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1968 (SC 11bis), p. 14-17. V. SAXER, « Culte et liturgie », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme, t. 1, Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, p. 459, continue « à tenir l'ouvrage pour la compilation d'un auteur romain qui a vécu au premier tiers du III^e siècle et que les documents romains nomment Hippolyte ». Voir aussi dans l'art. de M. METZGER, « *op. cit.* », in *Revue des sciences religieuses* 66 (1992), p. 259-261, la « Note : réponse à une chronique de A.G. Martimort » sur l'utilisation orientée théologiquement de ce texte. Il s'agit de la notice de A.-G. MARTIMORT, « Notes et critiques : Encore Hippolyte et la "Tradition apostolique" », in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 92 (1991), p. 133-137.

convaincus de son origine romaine ont pensé trouver des points communs avec les formulaires de l'Eglise de Rome et l'ont considéré comme le « premier rituel chrétien »¹.

Le chapitre 4 de ce texte donne, à propos de l'ordination épiscopale, les parties essentielles du rituel eucharistique, que A. Hamman² classifie ainsi : la préface, le récit de l'institution, l'anamnèse et l'épiclese³. Comparé à la prière eucharistique du chapitre 9-10 de la *Didachè*, constituée d'une série d'action de grâces, la prière eucharistique de la *Tradition apostolique* chapitre 4, commence par une formule d'action de grâces et ne comporte qu'une seule formule conclusive, la doxologie finale :

« Quand il a été fait évêque, que tous lui offrent le baiser de paix, le saluant parce qu'il est devenu digne. Que les diacres lui présentent l'oblation et que lui, en imposant les mains sur elle avec tout le presbyterium, dise en rendant grâces : le Seigneur soit avec vous. Et que tous disent : Et avec ton esprit. - Elevez vos cœurs. Nous les tenons vers le Seigneur. - Rendons grâce au Seigneur. C'est digne et juste. Et qu'il continue alors ainsi : Nous te rendons grâces, ô Dieu, par ton Enfant bien-aimé Jésus-Christ, que tu nous as envoyé en ces derniers temps (comme) sauveur, rédempteur et messenger de ton dessein, (...).

Tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire, pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, amener les justes à la lumière, fixer la règle (de foi?) et manifester la résurrection, prenant du pain, il te rendit grâce et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps qui est rompu pour vous. De même le calice en disant : Ceci est mon sang qui est répandu pour vous. Quand vous faites ceci, faites-le en mémoire de moi. Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons ce pain et ce calice, en te rendant grâces, de ce que tu nous as jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir comme prêtres.

Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Eglise. En (les) rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints (mystères) (d'y participer) pour être remplis de l'Esprit Saint, pour l'affermissement de (leur) foi dans la vérité, afin que nous te louions et glorifions par ton Enfant Jésus-Christ, par qui à toi gloire et honneur avec le Saint-Esprit dans la sainte Eglise, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen »⁴.

¹ M. METZGER, « La prière eucharistique de la prétendue *Tradition apostolique* », in A. GERHARDS, H. BRAKMANN, M. KLÖCKENER (éd.), *Prex eucharistica*, vol. III. *Studia, pars prima : Ecclesia antiqua et occidentalis*, Fribourg, 2005, p. 263-280.

² A. HAMMAN, *La prière. Les trois premiers siècles*, Paris, 1963, p. 285.

³ M. METZGER dans *Histoire de la liturgie, les grandes étapes*, Paris, 1994, définit ainsi ces deux termes : *anamnèse* signifie le rappel des étapes du salut, dans l'Ancien Testament, la vie du Christ et le temps de l'Eglise ; les prières liturgiques comportent habituellement de telles évocations, le rappel des bienfaits de Dieu donne l'audace de lui en demander de nouveau ; *épiclese* signifie invocation à l'intérieur d'une prière liturgique, pour demander le don de l'Esprit-Saint et sa présence, en faveur d'une personne, ou son intervention pour la sanctification d'éléments tels que les oblats (pain et vin) de l'eucharistie, l'eau et l'huile du baptême, p. 221-222.

⁴ Traduction d'après B. BOTTE, *op. cit.*, Paris, 1968 (SC 11bis), p. 47-53 ; *Id.*, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. revue et augmentée par A. GERHARDS in *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39, Munster, 1989, p. 10-17. Il faut noter que dans la *Tradition apostolique* au chapitre 21 il est question d'une eucharistie à laquelle participent les nouveaux baptisés, mais le rite n'est pas décrit de la même manière qu'au chapitre 4. L'auteur signale seulement ce qui est propre à l'eucharistie baptismale, les éléments présentés pour le rite étant le pain, la coupe de vin et l'eau : « Alors

On peut discerner clairement les éléments suivants : une formule introductive exprimant l'action de grâces, une anamnèse de l'œuvre du salut accomplie par Jésus-Christ avec le récit de « l'institution », une formule d'offrande introduite par une anamnèse et suivie d'une seconde formule d'action de grâces, une épiclese du Saint-Esprit sur l'oblation et sur l'assemblée et une doxologie trinitaire. Le texte de l'épiclese apparaît pour la première fois sous cette forme qui deviendra typique des rituels eucharistiques jusqu'aujourd'hui. Avec ce texte l'action de grâces se transforme en récit dont l'objet est l'histoire du salut dans toutes ses étapes et qui se terminent par la mort et la résurrection de Jésus-Christ et sa descente aux enfers.

Pour Willy Rordorf, le rite de la *Tradition apostolique* est structuré selon le modèle de la *berakhah* qui évoque les *mirabilia dei* dans l'histoire du salut, avec la différence de contenu qui en est profondément transformé par « la foi en Christ »¹. En effet, ce rituel acquiert pour la première fois un caractère narratif. On raconte le développement de l'histoire du salut depuis la création décrite de « manière christocentrique, jusqu'à la passion, la descente aux enfers et la résurrection »². Selon Enrico Mazza, l'action de grâces de cette prière puise le matériel du récit de l'histoire du salut dans le genre littéraire des homélies pascals, d'où la grande importance qui est donnée à la mort « du Christ, à laquelle est attribuée la mission rédemptrice, en cohérence avec la conception de la Pâque en tant que passion »³. Cet auteur estime qu'en raison de ce rapport étroit avec les thèmes pascals (Pâque-Passion), qui sont encore vivants et semblent exprimer la foi de l'Eglise, le texte de la *Tradition apostolique* a été composé dans la seconde moitié du II^e siècle.

La dernière partie, appelée *épiclese*, concerne l'invocation de l'« Esprit-Saint » sur les offrandes de pain et de vin, et le thème de l'unité, « oeuvre de l'Esprit-Saint », orienté vers la louange divine. Il faut noter que le thème de l'unité est commun à tous les textes de la

l'oblation sera présentée par les diacres à l'évêque et il rendra grâces, sur le pain pour (qu'il soit) le symbole du corps du Christ, sur le calice du vin mélangé, pour (qu'il soit) l'image du sang qui a été répandu pour tous ceux qui croient en lui, (...) sur l'eau (présentée) en offrande pour signifier le bain, afin que l'homme intérieur, c'est-à-dire l'âme, obtienne les mêmes effets que le corps » (p. 91-93).

¹ W. RORDORF, « Le sacrifice eucharistique », in *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Etudes patristiques*, Paris, 1986, p. 73-91.

² E. MAZZA, « Le récit de la dernière cène et l'anaphore d'Hippolyte », in *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 65-75.

³ E. MAZZA, « op. cit. », in *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 65 ; *Id.*, « Omelia Pasquali et Birkat ha-mazon : fonti dell'anafora di Ippolito ? », in *Ephemerides liturgicae*, 97 (1983), p. 409-481. Sur la liturgie en tant que célébration du « mystère pascal » voir I. PAHL, « Le mystère pascal essentiel pour la forme de la liturgie », in *La Maison-Dieu*, 204 (1995), p. 51-70.

littérature chrétienne ancienne, et semble avoir son origine en 1 Co 12, 13, où il est question de baptême et de l'« action de l'Esprit-Saint » liée à la construction de l'Eglise : « Car nous avons tous été baptisés dans un seul esprit en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit ». La référence au dernier repas de Jésus peut correspondre à la tradition rapportée en 1 Co 11, 23-25. Le rituel eucharistique de la *Tradition apostolique* se situe entre la prière eucharistique de la *Didachè* et les rituels eucharistiques qui commenceront à être établis à partir du IV^e siècle, comme on peut le constater dans les *Constitutions apostoliques*¹. On ne peut pas affirmer qu'il s'agisse d'un texte complet sur une célébration eucharistique du III^e siècle, mais s'il a été la source directe des documents dérivés comme les *Constitutions apostoliques*, on peut se demander quelle est l'origine de son autorité, puisqu'il est considéré comme un modèle normatif². Ce qui reste en débat c'est le document lui-même en tant qu'expression d'un individu ou d'un groupe, l'attribution à Hippolyte, l'appréciation de son contenu.

III. LA DIDASCALIE DES APOTRES

Selon Alexandre Faivre, cet écrit, connu également sous le titre de *Doctrine catholique des douze apôtres et des saints disciples de notre Sauveur*, composé en grec, a été transmis en plusieurs versions : latine, syriaque³, arabe et éthiopienne. L'original grec est perdu mais ce texte est accessible grâce au remaniement réalisé dans les *Constitutions Apostoliques*, livres I à VI⁴. La plupart des spécialistes situent la composition de la *Didascalie* dans la région d'Antioche en Syrie, durant la première moitié du III^e siècle, probablement vers

¹ Voir *Les Constitutions apostoliques*, Livres VII et VIII (texte et trad. par M. METZGER), Paris, 1987 (SC 336) ; D. GELSI, « op. cit. », in D. SARTORE, A.M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, Turnhout, 2002, p. 138-155.

² A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 390 note : « La TA [Tradition apostolique] est le seul document de la *Collection tripartite* qui ait paru indispensable à tous les compilateurs et qui soit présent sous forme de versions ou de remaniements, dans toutes les collections. (...). C'est vraiment le noyau de toute la littérature canonico-liturgique ».

³ Le texte de la *Didascalie* a été traduit du syriaque en français par F. NAU, *La Didascalie de douze apôtres*, Paris, 1912².

⁴ A. FAIVRE, « op. cit. », in *Revue des sciences religieuses* 54 (1980), p. 275-277 ; A. METZGER, *Les Constitutions Apostoliques*, Paris, t. 1, 1985 (SC 320), t. 2, 1986 (SC 329) ; *Id.*, « La Didascalie et les Constitutions Apostoliques », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 187-210.

230¹. Quant à l'auteur de ce texte, on estime habituellement qu'il s'agit d'un évêque en raison de l'importance particulière qu'il accorde à l'épiscopat : tout est centré sur la personne de l'évêque².

Cet écrit contient des préceptes moraux inspirés de la doctrine des deux voies (*Didachè*) ; des instructions disciplinaires relatives à l'évêque et au clergé ; une description de l'assemblée liturgique ; des directives concernant les veuves et les femmes ; des règles communautaires concernant l'éducation de jeunes orphelins ; des traités sur la résurrection des morts, sur la Pâque et la résurrection du Christ ; on y dénonce les hérésies et les schismes ; on explique la composition de l'ouvrage, par les apôtres, comme une défense contre l'hérésie. Le chapitre final concerne la liberté des chrétiens par rapport à la législation rituelle de l'Ancien Testament.

Sur l'eucharistie, la *Didascalie* contient seulement de brèves allusions dans le cadre d'exhortations morales ou disciplinaires, parmi lesquelles certaines sont d'ordre théologique, reflétant la pensée eucharistique de l'auteur. D'autres concernent le rite eucharistique. En réagissant contre certaines pratiques en contradiction avec la foi chrétienne, à la fin du livre VI, l'auteur de la *Didascalie* aborde des questions de comportement sexuel et critique certaines pratiques, dont celle des femmes qui pensaient que l'Esprit-Saint les quittait pendant leurs périodes menstruelles :

« Si tu penses, ô femme, que durant les sept jours de ton flux (menstruel) tu es privée du Saint-Esprit, si tu mourais en ces jours-là, tu sortirais (de ce monde) en vain et sans espoir. Si tu as l'Esprit-Saint en toi, et que tu t'éloignes, sans en être empêchée, de la prière, des Livres (saints) et de l'Eucharistie, réfléchis et vois que la prière est écoutée par le Saint-Esprit, l'Eucharistie est reçue et sanctifiée par le Saint-Esprit... »³.

Dans ce passage, seule l'expression « l'Eucharistie est reçue et sanctifiée par le Saint-Esprit » a un intérêt. On pourrait supposer que si « la sanctification des offrandes » (du pain et du vin) est attribuée à l'« Esprit-Saint », ces paroles font référence à l'épiclese, que l'on a

¹ Cf. P. GALTIER, « La date de la Didascalie », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 42 (1947), p. 315-351.

² *La Didascalie des douze apôtres* V, Paris, 1912, p. 45-48 (texte et trad. par F. NAU) ; Voir aussi *Constitutions apostoliques* II, 6, 1-14 et II, 7, Paris, 1985 (SC 320), p. 157-161 (introd., texte, trad. par A. METZGER).

³ *Didascalie des douze apôtres* XXVI, 21, 2, Paris, 1912, p. 213-214 (texte et trad. par F. NAU). Dans les *Constitutions Apostoliques* le compilateur a repris ce passage mais pas intégralement, en omettant la mention de l'eucharistie.

rencontrée dans le rituel de la *Tradition apostolique*. Un autre passage de la *Didascalie* suggère ce rapprochement :

« (...) réunissez-vous même dans les cimetières, lisez les Saints Livres, accomplissez, sans murmure, votre service et votre prière envers Dieu, offrez l'Eucharistie agréable, image du corps royal du Christ ; dans vos assemblées, dans vos cimetières, à la sortie de ceux qui meurent (aux enterrements, offrez) le pain sans tache fait dans le feu et sanctifié par les invocations »¹.

Dans ce texte, on peut d'abord observer l'expression « image du corps royal du Christ » appliquée à l'eucharistie, et que l'on rencontre fréquemment chez les Pères de l'Eglise. Selon M. Metzger, cette expression montre l'aspect mystérieux des offrandes du pain et du vin qui représentent « le corps et le sang du Christ ». Reste à savoir ce que l'on comprend par aspect mystérieux ou « sacramentel », selon le terme utilisé par l'auteur².

A propos de l'ordre et du comportement qui doit régner dans les communautés chrétiennes pendant les assemblées liturgiques, la *Didascalie* fournit un autre texte où il est question du rite de la prière eucharistique :

« (...) et tu lui diras, ô évêque, de parler à ton peuple, car le conseil et la réprimande des étrangers sont très utiles, surtout parce qu'il est écrit : *il n'est pas de prophète qui soit accepté dans son pays*. Quand vous offrirez l'offrande (consacrerez l'eucharistie), il parlera. S'il est sage, s'il te laisse cet honneur et ne veut pas offrir, il parlera cependant sur la coupe »³.

On peut d'abord supposer que dans ce passage, l'auteur de la *Didascalie* doit faire allusion à une prière eucharistique dans laquelle l'action de grâces sur le pain n'est pas liée à

¹ *Didascalie des douze apôtres* XXVI, 22, 2, Paris, 1912, p. 218 (texte et trad. par F. NAU). Dans les *Constitutions Apostoliques* VI, 30, 2, Paris, 1986 (SC 329), p. 389-391 (introd., texte, trad. par A. METZGER), on trouve ce texte de la *Didascalie* mais remanié : « (...) réunissez-vous dans les cimetières, en faisant la lecture des livres sacrés et en psalmodiant pour les martyrs qui reposent, pour tous les saints de depuis les origines et pour vos frères qui reposent dans le Seigneur, et offrez l'eucharistie agréée, image du corps royal du Christ, dans vos églises et dans vos cimetières, et lors de processions des défunts, accompagnez ceux-ci en psalmodiant, s'il s'agit de fidèles dans le Seigneur ».

² M. METZGER, « La Didascalie et les Constitutions Apostoliques », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 195.

³ *Didascalie de douze apôtres*, XII, 57, 3, Paris, 1912, p. 114 (texte et trad. par F. NAU). A titre d'exemple on peut noter le remaniement de ce passage dans les *Constitutions Apostoliques* Livre II, 58, 3, Paris, 1985 (SC 320), p. 321-323 (introd., texte, trad. par A. METZGER) : « Et tu lui demanderas, ô évêque, de parler au peuple et de l'instruire, car les exhortations et les admonestations des étrangers sont très utiles. Il est en effet écrit: *Aucun prophète n'est admis dans son propre pays*. Tu lui proposeras encore d'offrir l'eucharistie ; mais si par respect et sagesse il t'en réserve l'honneur et refuse d'offrir tu le presseras de donner au moins la bénédiction au peuple ». Ici il n'est plus question de « la coupe », mais de la « bénédiction au peuple ».

l'action de grâces sur le vin. Ce passage fait partie du chapitre relatif à l'accueil des étrangers pendant la prière eucharistique, où il est précisé que si un évêque étranger est de passage dans une église, l'évêque du lieu doit l'inviter à proclamer l'action de grâces. S'il refuse, « il parlera cependant sur la coupe ». Cette expression pourrait rappeler les mots de la *Didaché* 9 « Pour l'eucharistie, rendez grâces... d'abord sur la coupe », ce qui signifie que la prière eucharistique telle que la connaissait l'auteur de la *Didascalie* pouvait être composée d'une succession de bénédictions, comparables aux *berakhot* de la liturgie juive.

Ce que l'on pourrait dire à propos de l'évolution du rituel de l'eucharistie selon la littérature canonico-liturgique c'est qu'il a été accompagné d'un développement parallèle des différents éléments constitutifs. Tout d'abord le terme εὐχαριστία montre que le caractère d'action de grâces est essentiel pour la prière eucharistique. L'anamnèse est devenue de plus en plus précise et détaillée, comme on peut le constater dans la *Tradition apostolique*, le thème essentiel étant la mémoire des *mirabilia dei* accomplies par « le Christ ». Quant au « récit de l'institution », on peut se demander s'il faisait partie dès l'origine du plan d'ensemble de la prière eucharistique. Mais, selon M. Metzger, le « récit de l'institution » s'est enrichi au cours de l'évolution de la prière eucharistique uniquement par apport d'éléments puisés dans les textes évangéliques. Dans aucun des textes vus, il ne reprend entièrement ni l'un ni l'autre des récits du dernier repas de Jésus, mais puise dans les différents récits existants¹.

Après l'offrande du pain et du vin, telle qu'elle est présentée par la *Tradition apostolique*, après le court résumé sur les gestes de Jésus qui l'introduit, on mentionne sa mort – ou sa mort et sa résurrection – et l'action sacerdotale : « Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons ce pain et ce calice, en te rendant grâces, de ce que tu nous a jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir comme prêtres »². L'introduction d'une telle formule d'offrande dans le rituel eucharistique pourrait être expliquée par le souci d'exprimer l'aspect sacrificiel de la prière eucharistique et peut-être aussi d'explicitier la doctrine de l'*Epître aux Hébreux* qui présente la mort de Jésus comme l'accomplissement de

¹ M. METZGER, « Les deux prières eucharistiques des Constitutions Apostoliques », in *Revue des sciences religieuses* 45 (1971), p. 72-77 ; W. RORDORF, « op. cit. », in *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Etudes patristiques*, Paris, 1986, p. 337.

² B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. revue et augmentée par A. GERHARDS in *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39, Munster, 1989, p. 17.

l'ancienne alliance. Cette supposition expliquerait pourquoi ces prières d'offrande comportent toujours un mémorial de la mort « du Christ ».

Quant aux éléments qui composent l'offrande, le pain et le vin, sur lesquels on prononce la prière d'action de grâces et qui sont présentés comme « le sang et le corps du Christ », on pourrait expliquer leur origine et leur signification par la pratique sacrificielle juive mais aussi païenne, dont parle Paul (1 Co 10, 14-30). Les dons offerts et acceptés par la divinité sont considérés comme lui appartenant et comme faisant partie de l'être divin : « Voyez les fils d'Israël : ceux qui mangent les victimes sacrifiées ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? Que veux-je dire ? Que la viande sacrifiée aux idoles ou que l'idole aient en elles-mêmes quelque valeur ? Non ! Mais comme leurs sacrifices sont offerts aux démons et non pas à Dieu, je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons » (1 Co 10, 18-20).

Après l'offrande suit l'épiclese : on peut supposer qu'à l'origine on n'avait pas besoin d'invoquer « la sanctification de l'Esprit-Saint » sur le pain et le vin, puisque comme ces éléments étaient offerts à Dieu, même sans paroles d'offrande, ils devaient être considérés comme étant désormais divins. Cependant, dans le rituel de la *Tradition apostolique*, commence à apparaître le besoin de cette prière d'invocation, déjà présente chez Irénée de Lyon comme on le verra plus loin. Reste à savoir pourquoi et comment ce besoin est apparu. Quant à la doxologie finale, on peut déjà la retrouver dans la prière eucharistique de *Didachè* 10 : « Gloire à toi dans les siècles ».

Toutefois on pourrait se demander comment comprendre la constitution de ce rite de l'eucharistie à signification sacrificielle, en sachant que, dès l'origine, le mouvement de Jésus était marqué par un fort courant anti-rituel qui semble remonter à Jésus lui-même. En effet, le procès de Jésus montre que l'un des chefs d'accusation était bien la critique à l'égard du rituel du Temple (Mc 14, 53-65, Ac 6, 13-15 ; 7, 42-54).

IV. LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE

On s'intéressera principalement aux traditions eucharistiques transmises par quelques textes de Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Justin de Néapolis et Irénée de Lyon, en sachant que pour comprendre ces auteurs il faut tenir compte tout d'abord du fait que leurs écrits sont, dans leur forme et leur contenu, tributaires des formes littéraire hellénistiques selon le milieu et l'époque où ils ont été composés¹. Au sujet de certaines pratiques liturgiques tous ces auteurs donnent des règles normatives sur ce qui est ou n'est pas permis. C'est le cas des ministres qui jouent un rôle principal dans la célébration du rite eucharistique, ce dont témoigne tout particulièrement l'épître de Clément de Rome : on y trouve la dénonciation de la communauté de Corinthe pour avoir déposé ses presbytres et les avoir remplacés par d'autres. Le même sujet est débattu dans les lettres d'Ignace d'Antioche qui insiste de nombreuses fois sur la nécessité d'obéir à l'évêque et à ceux qui l'aident dans son ministère. La question fondamentale est de maintenir l'unité et de veiller à la fidélité doctrinale. De Clément de Rome, vers 96, à Irénée de Lyon, vers 180, se situe la période où les conflits communautaires témoignent des difficultés rencontrées par le passage de structures communautaires diversifiées à la mise en place d'un monoépiscopat et à la généralisation de la triade évêque-presbytres-diacres².

Généralement ces textes, notamment pour la nomination des évêques et le gouvernement épiscopal, ont été interprétés comme la norme à suivre mais, écrit Paul Bradshaw,

« la recherche récente a suggéré que, puisqu'il paraissait nécessaire de discuter le cas longuement et avec une grande vigueur contre des adversaires qui ne partageaient pas leurs conclusions, ces documents ne représentent donc qu'une opinion parmi d'autres à cette époque, une opinion qui triompha finalement, mais qui n'obtint pas la suprématie sans une lutte sérieuse contre les positions et pratiques contraires. (...) Lorsqu'un auteur chrétien de l'Antiquité proclame, par exemple, qu'un psaume ou un cantique est chanté "dans le monde

¹ G. DORIVAL, « La patristique comme mouvement de récupération de l'hellénisme et de la culture antique au profit de la foi chrétienne », in M.-A. VANNIER, O. WERMELINGER, G. WURST (éd.), *Anthropos laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Fribourg, 2000, note p. 91 : « Bien des écrits patristiques doivent être rapprochés de formes littéraires païennes. Les Pères apostoliques, Clément, Ignace, Polycarpe et d'autres, écrivent volontiers des lettres, qui prennent place dans la longue tradition de la lettre philosophique ; certes, du point de vue du contenu, ces lettres, qui contiennent toutes sortes de recommandations sur la foi et la vie chrétienne, apparaissent comme relativement étrangères à l'hellénisme ; mais en réalité, on peut trouver en elles toutes sortes d'échos à la culture antique ; par exemple la *Lettre aux Corinthiens* de Clément fourmille de thèmes stoïciens et même pythagoriciens ».

² A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 55-84.

entier”, cela signifie probablement tout au plus qu’il en connaît l’usage dans les régions qu’il a visitées ou dont il a entendu parler : la question reste ouverte de savoir si un usage semblable existait dans d’autres parties du monde. De même, lorsqu’un évêque de l’Antiquité affirme solennellement qu’une coutume liturgique est “inconnue” dans quelque Eglise que ce soit, il exclut presque certainement de sa définition d’une “Eglise” les groupes de chrétiens qu’il juge hérétiques et parmi lesquels cette pratique peut encore trouver faveur comme elle l’avait fait en d’autres lieux autrefois, malgré l’affirmation trop assurée du contraire par notre évêque (peut-être due à l’ignorance) »¹.

Qu’une communauté locale produise une règle liturgique ne signifie pas que celle-ci ait été observée partout. Les textes de la littérature patristique sont des témoignages précieux pour la connaissance de la vie des communautés dont ils proviennent, les prescriptions, les règles données par ces textes fournissant des descriptions de la diversité des leurs pratiques liturgiques et de leurs discours théologiques.

A. L’épître aux Corinthiens de Clément de Rome

Cette lettre de Clément de Rome est considérée comme une des plus anciennes sources patristiques, « un document capital, le premier en date »², pour la connaissance de la communauté de Rome vers la fin du I^{er} siècle³. Dans sa présentation Annie Jaubert montre que du point de vue littéraire elle contient les procédures d’écriture hellénistiques : les interpellations, les reprises de mots, les énumérations, les interrogations, les métaphores appliquant le vocabulaire du stade ou de la guerre au combat pour la vertu⁴. Il s’agit d’un écrit de circonstance destiné à apaiser et à résoudre une situation conflictuelle. Il contient des considérations sur les vertus nécessaires à la discipline, à l’humilité, à l’obéissance, aux conditions de retour à la paix et à la concorde, à l’imitation des saints de la Bible et de Jésus, sur les bienfaits et les promesses de Dieu (1-36). Il rappelle la nécessité de l’union et de la subordination, la constitution hiérarchique de l’Eglise (épiscopes, presbytres, diacres), établie

¹ P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 86-87.

² A. JAUBERT, *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens*, Paris, 1971 (SC 167), p. 13.

³ A. HAMMAN, *La prière. Les trois premiers siècles*, Paris, 1963, p. 74-91 ; G. BLOND, « Clément de Rome », in *L’eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 29-51 ; M. JOURJON, « Textes eucharistiques des Pères anténicéens », dans *L’Eucharistie le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 94-118 ; R.E. BROWN, J.P. MEIER, *Antioche et Rome, berceaux du christianisme*, Paris, 1988, p. 199-226 ; M. GOGUEL, *op. cit.*, Paris, 1910, p. 222-228.

⁴ A. JAUBERT, *op. cit.*, Paris, 1971 (SC 167), p. 31-33.

par Dieu et par les apôtres¹, et le devoir de l'*agapè* fraternelle, et se termine par une longue prière de supplication et d'action de grâces, qui peut rappeler la prière de Dix-huit bénédictions (37-61). Dans la conclusion, l'auteur résume ses conseils de paix, fait mention des messagers et donne une bénédiction finale (62-65). Ces thèmes fondamentaux illustrés par de nombreux exemples, reflètent des conceptions et des doctrines qui représentent une précieuse source de renseignements sur la vie liturgique de l'ancienne communauté romaine. Selon l'opinion communément admise parmi les critiques, l'auteur de cette lettre est bien Clément de Rome, le troisième successeur de Pierre après Lin et Anaclet. Elle est inspirée par la Bible (la version des Septante) et donne à penser que son auteur était d'origine juive hellénistique².

La lettre est adressée à l'Eglise de Corinthe où des troubles sont survenus³. Le conflit dans lequel intervient l'Eglise de Rome porte sur l'autorité des chefs de la communauté qui n'était pas reconnue par la majorité du groupe chrétien des Corinthiens. La cause a été l'affrontement des clans, les rivalités de personnes : « un ou deux personnages sont en révolte contre les presbytres » (47, 6), et « nous en voyons quelques-uns, en effet, que malgré leur bonne conduite vous avez destitués des fonctions qu'ils exerçaient avec honneur et de manière irréprochable » (44, 6)⁴. L'unité et la communion étant en péril, l'Eglise de Rome intervient avec une certaine autorité pour rétablir la paix et la concorde (65, 1)⁵.

Lorsque Paul écrit aux mêmes Corinthiens, il donne presque les mêmes consignes, en évoquant aussi la dernière cène. Chez Clément on ne trouve pas la référence explicite au « repas du Seigneur », mais on pourrait supposer qu'il est sous-jacent, tout spécialement dans la seconde partie de la lettre où il donne des règles pour établir l'ordre dans les fonctions ecclésiastiques. C'est Dieu lui-même qui a établi l'organisation des fonctions selon l'Ecriture : « ... nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître a ordonné d'accomplir selon des temps fixés. Il a ordonné que les offrandes et les fonctions liturgiques s'accomplissent non pas au hasard ou sans ordre, mais à des temps et des moments déterminés » (40, 1-2).

¹ A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 64-71 ; *Id.*, « Le système normatif dans la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* », in *Revue des sciences religieuses*, 54 (1980), p. 129-152 ; J. LIEBAERT, « La référence à la règle apostolique dans la Lettre de Clément de Rome », in *L'Année canonique*, 23 (1979), p. 115-132.

² Voir A. HAMMAN, *La prière. Les trois premiers siècles*, Paris, 1963, p.75-78 ; A. JAUBERT, *op. cit.*, Paris, 1971 (SC 167), p. 15-50.

³ Comme on peut le voir au début de la lettre : « L'Eglise de Dieu en séjour à Rome à l'Eglise de Dieu en séjour à Corinthe », A. JAUBERT, *op. cit.*, Paris, 1971 (SC 167), p. 99.

⁴ A. JAUBERT, *op. cit.*, Paris, 1971 (SC 167), p. 179 et 175.

⁵ A. JAUBERT, *op. cit.*, Paris, 1971 (SC 167), p. 203.

Il n'emploie pas le substantif εὐχαριστία mais le verbe εὐχαριστεῖν, deux fois au seul sens de « rendre grâce » : 38, 2 « Que le fort prenne soin du faible, et que le faible ait du respect pour le fort ; que le riche fournisse le pauvre et que le pauvre *rende grâce* à Dieu... » ; 38, 4 « Puisque nous tenons de lui tout cela, nous devons en tout lui *rendre grâce* ». La pensée de Clément est enracinée dans la tradition biblique, la version de la Septante qui traduit le verbe *berak* (bénir) par εὐχαριστεῖν, ce qui conduit à voir au chapitre 38, 2. 4 les bénédictions que l'on doit adresser à Dieu¹. Les termes devenus techniques pour désigner l'eucharistie ne sont pas employés par Clément, mais la réalité eucharistique est présente, surtout sous son aspect sacrificiel. On la retrouve aux paragraphes 40, 1-5 et 41, 1-2 : elle est montrée comme prenant la relève de divers sacrifices de la Bible et mise en rapport étroit avec la hiérarchie sacerdotale, dont l'offrande des sacrifices est la fonction essentielle. Pour Clément, dans l'Eglise de Dieu, un ordre est nécessaire et pas n'importe lequel mais celui voulu par Dieu (40, 1-2) qui indique quels actes doivent être accomplis, par qui et à quel moment.

Aux paragraphes 40 et 41, l'insistance sur l'ordre liturgique et les temps fixés montre l'influence des milieux juifs à prédominance sacerdotale sur Clément, qui compare la hiérarchie de la Bible et l'ordre ecclésiastique. Dans ces deux paragraphes les prescriptions cultuelles de la Bible hébraïque demeurent des modèles permanents. Clément emploie à plusieurs reprises les termes λειτουργία, λειτουργεῖν, λειτουργός (32, 2 ; 40, 2. 5 ; 43, 4) pour désigner d'abord le service des prêtres au Temple, le service de Dieu par le fidèle (9, 2. 4), et tout spécialement pour la communauté et ses fonctions, notamment celles de la hiérarchie (40 ; 41 ; 44, 2-6).

Ainsi, « les apôtres ont reçu pour nous la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus Christ ; Jésus, le Christ, a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; les deux choses sont sorties en bel *ordre* de la volonté de Dieu. (...) Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes et ils en établissaient les prémices, ils les éprouvaient par l'Esprit, afin d'en faire les évêques et les diacres des futurs croyants. Et il n'y avait là rien de nouveau ; car depuis bien longtemps l'Ecriture parlait des évêques et de diacres... » (42, 1-5)².

¹ G. BLOND, « op. cit. », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 32-33.

² A. JAUBERT, *op. cit.*, Paris, 1971 (SC 167), p. 169.

Selon Clément, l'offrande des sacrifices de la Bible, donc le service public du culte du Temple, demandait l'intervention du sacerdoce lévitique. De même, les rites du « Nouveau Testament » requièrent le service public d'un sacerdoce établi par Dieu : les évêques et les presbytres sont les successeurs des apôtres, les apôtres viennent de « Jésus Christ » et « Jésus, le Christ » vient de Dieu. Les apôtres ont institué les « prémices »¹, image empruntée au judaïsme et qui avait pu être appliquée aux premiers convertis du christianisme. Par exemple, Paul utilise cette expression dans Rm 16, 5 : « Saluez mon cher Epénète, les prémices que l'Asie a offertes au Christ... », dans 1 Co 16, 15 : « Vous savez que Stéphanas et les siens sont les prémices de l'Achaïe... ». Chez Clément, le terme « prémices » désigne les évêques, les presbytres et les diacres établis par les apôtres, comme leurs successeurs. Il convient de remarquer ici le souci de faire appel à la « tradition », à une « tradition » qui remonte aux apôtres et par les apôtres à Jésus. Par cette présentation du rôle de la hiérarchie, des évêques, des presbytres qui seuls pouvaient « présenter les dons », et cela d'une manière irréprochable, on peut supposer que Clément attribue à l'eucharistie un caractère ecclésiastique².

Clément décrit l'eucharistie par le vocabulaire de la Septante : il parle des θυσίαι, des λειτουργίαι, des προσφοραί, des offrandes pour les sacrifices pour le péché qui sont offerts sur l'autel (40 ; 41). Au paragraphe 44, 4 on peut penser que l'auteur vise l'eucharistie : « Ce ne sera pas pour nous faute légère de rejeter de l'épiscopat ceux qui ont présenté (du verbe προσφερεῖν) les *dons* de façon pieuse et irréprochable ». En 35, 12 et 52, 3 il parle du sacrifice de louange (θυσία αἰνέσεως) faisant référence au Ps 50 où l'on trouve cette expression : au v. 14 « Offre à Dieu la louange comme sacrifice et accomplis tes vœux envers le Très-Haut » (θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχὰς σου) et au v. 23 « Qui offre la louange comme sacrifice me glorifie, et il prend le chemin où je lui ferai voir le salut de Dieu » (θυσία αἰνέσεως δοξάσει με καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ἣ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ). Pour Clément cette expression, θυσία αἰνέσεως, ne désigne pas une sorte de sacrifice, opposé par exemple à un sacrifice d'expiation, mais signifie que le vrai sacrifice est la louange.

¹ Dans la Bible, une portion que l'on prélevait sur des fruits ou des produits divers pour l'offrir à Dieu.

² G. BLOND, « op. cit. », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 38 ; M. JOURJON, « op. cit. », in *L'Eucharistie le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 94-95 ; J. de WATTEVILLE, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Paris, 1966.

Il semble que le thème du « sacrifice de louange » de ce psaume ait beaucoup influencé les écrits patristiques¹. Au chapitre 18, Clément cite presque entièrement le Ps 50 comme parole de David, homme selon le coeur de Dieu. En 18, 16-17, il emploie deux fois le mot *θυσία*, la seconde fois en précisant que le sacrifice pour Dieu « c'est un esprit brisé ». Donc Clément, en citant ce psaume, met l'accent sur la véritable offrande à Dieu qui est l'humilité du coeur. On peut ainsi supposer que Clément emploie le langage sacrificiel pour caractériser une fonction liturgique de la communauté qui est d'ordre spirituel. Il n'est pas certain que la question de l'eucharistie ait joué un rôle dans le conflit. De plus Clément ne mentionne pas le récit du dernier repas de Jésus ni une quelconque relation entre rite eucharistique et mort rédemptrice de Jésus. Il ne parle pas non plus du pain et du vin de l'eucharistie comme « corps et sang du Christ ».

B. Les lettres d'Ignace d'Antioche

A l'occasion d'une persécution qui se situe sous le règne de Trajan (98-117), l'évêque d'Antioche est condamné à être livré aux fauves à Rome. Sur le chemin, d'étape en étape, il écrit sept lettres qui représentent un des meilleurs témoignages sur l'Eglise syrienne, vers le début du II^e siècle, période d'activité intense pour l'organisation des communautés, pour le développement de la vie liturgique et de la pensée chrétienne². Ignace d'Antioche appartient déjà à la nouvelle génération chrétienne pour laquelle l'espoir du retour triomphal de Jésus a perdu son caractère d'urgence immédiate. Dans ses lettres, l'accent n'est plus mis sur l'attente collective de la parousie mais sur la libération de l'homme par la mort, notamment par le

¹ M. JOURJON, « op. cit. », in *L'Eucharistie le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 96-97 ; A. JAUBERT, *op. cit.*, Paris, 1971 (SC 167), p. 159 et 185.

² IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, (introd., trad. et notes par P. Th. CAMELOT), Paris, 1969 (SC 10) ; A. HAMMAN, « Ignace d'Antioche », dans *La prière. Les trois premiers siècles*, Paris, 1963, p. 91-104 ; M. JOURJON, « Ignace d'Antioche, ou la tentation eucharistique de l'Eglise », in *L'Eucharistie le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 98-102 ; R. JOHANY, « Ignace d'Antioche », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 53-74 ; E. MAZZA, « La première période patristique. Ignace d'Antioche », in *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 109-123 ; R. WEIJENBORG, *Les lettres d'Ignace d'Antioche, étude critique, littéraire et de théologie*, Leyde, 1969 ; M. GOGUEL, *op. cit.*, Paris, 1910, p. 247-255. La datation habituelle des lettres d'Ignace d'Antioche au début du II^e siècle, respectivement autour des années 110-117, a été remise en cause par R. JOLY, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979. Voir aussi C. MUNIER, « A propos d'Ignace d'Antioche », in *Revue des sciences religieuses*, 54 (1980), p. 55-73. A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 73, note 17, date l'œuvre d'Ignace au milieu du II^e siècle.

martyre (son thème principal), et l'union « au Christ ». Ignace ne parle d'eucharistie qu'incidemment. Il est préoccupé par le docétisme et les divisions à l'intérieur de l'Eglise, raison pour laquelle, dans ses lettres, il insiste sur l'unité à garder pour chaque Eglise autour de son évêque et pour toutes les Eglises entre elles. Pour lui ce qui fait l'unité est l'imitation de Jésus : « Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu »¹.

L'unité de l'Eglise a un rapport privilégié avec l'eucharistie, étant donné que tous les éléments qui constituent le rite supposent et créent l'unité : l'assemblée eucharistique, la prière d'action de grâces, le pain et le vin qui, d'après Ignace, sont le corps et le sang de Jésus : « Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible »².

Dans la *Lettre aux Ephésiens* 20, 2 il présente l'eucharistie comme une fraction du pain :

« ... surtout si le Seigneur me révèle que chacun en particulier et tous ensemble, dans la grâce qui vient de son nom, vous vous réunissez dans une même foi, et en Jésus-Christ de la race de David selon la chair, fils de l'homme et fils de Dieu, pour obéir à l'évêque et au presbyterium, dans une concorde sans tiraillements, *rompant un même pain* qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours »³.

On peut observer, dans ce texte, que la célébration du rite eucharistique a lieu sous la présidence d'un évêque, cela étant une des premières conditions qui la caractérisent. Sans la présidence de l'évêque, leurs assemblées ne sont pas vraies : « ... certains en effet parlent toujours de l'évêque, mais font tout en dehors de lui. Ceux-là ne me paraissent pas avoir une bonne conscience, car leurs assemblées ne sont pas légitimes »⁴ ; ou encore dans la *Lettre aux Smyrniotes* 8, 1-2 : « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Eglise. Que cette *eucharistie* seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la *présidence de l'évêque* ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté... »⁵. Ainsi, on peut remarquer que c'est la mention de l'évêque qui entraîne celle de l'eucharistie. Chez Ignace, l'eucharistie n'existe qu'autour de l'évêque et des autres

¹ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Romains* 6, 3, Paris, 1969 (SC 10), p. 115.

² IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Romains* 7, 3, Paris, 1969 (SC 10), p. 117.

³ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Ephésiens* 20, 2, Paris, 1969 (SC 10), p. 77.

⁴ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Magnésiens* 4, Paris, 1969 (SC 10), p. 83.

⁵ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Smyrniotes* 8, 1-2, Paris, 1969 (SC 10), p. 139.

ministres : « Il est donc nécessaire de ne rien faire sans l'évêque, mais de vous soumettre aussi au presbyterium (presbytres, diacres) »¹.

Quant au terme εὐχαριστία Ignace l'emploie à plusieurs reprises. Dans la *Lettre aux Smyrniotes* 7, 1 visant les docètes, le mot εὐχαριστία semble ne pas désigner une action de grâces, mais déjà une institution liturgique :

« Ils (les docètes) s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, [chair] qui a souffert pour nos péchés, et que dans sa bonté le Père a ressuscitée. Ainsi, ceux qui refusent le don de Dieu meurent dans leurs disputes. Il leur serait utile de pratiquer la charité pour ressusciter eux aussi »².

Donc pour lui « l'eucharistie est la chair de Jésus-Christ ». Selon Maurice Goguel « la conception réaliste est ici exposée d'une manière qui ne laisse place à aucun doute. La chair à laquelle l'eucharistie est identifiée, c'est la chair qui a souffert et qui a été ressuscitée. C'est la substance matérielle du Christ »³. La célébration eucharistique est désignée par l'action de « rompre le pain » (*Lettre aux Ephésiens* 20, 2), mais aussi par le mot « eucharistie », présent quatre fois dans ses textes :

Lettre aux Smyrniotes 7, 1 : « Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ »⁴ ;

Lettre aux Smyrniotes 8, 1 : « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Eglise. Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé »⁵ ;

La *Lettre aux Philadelphiens* 4 : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir dans son sang »⁶ ;

Lettre aux Ephésiens 13, 1 : « Ayez donc soin de vous réunir plus fréquemment pour rendre à Dieu actions de grâces et louange »⁷.

¹ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Tralliens* 3, 1, Paris, 1969 (SC 10), p. 113.

² IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Smyrniotes* 7, 1, Paris, 1969 (SC 10), p. 139.

³ M. GOGUEL, *op. cit.*, Paris, 1910, p. 250.

⁴ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Smyrniotes* 7, 1, Paris, 1969 (SC 10), p. 139.

⁵ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Smyrniotes* 8, 1, Paris, 1969 (SC 10), p. 139.

⁶ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Philadelphiens* 4, Paris, 1969 (SC 10), p. 123.

⁷ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Ephésiens* 13, 1, Paris, 1969 (SC 10), p. 69.

Pour Ignace, l'eucharistie est un rite réitérable, il faut y prendre part chaque fois qu'il est prescrit : « Que les réunions soient plus fréquentes »¹. De plus, il ne faut participer qu'à une seule eucharistie, celle présidée par l'évêque ou son délégué, car seule celle-là est sûre (cf. *Lettre aux Smyrniotes* 8, 1 ; *Lettre aux Magnésiens* 4). Les réunions liturgiques sont présentées par Ignace sous l'appellation εὐχαριστία qui désigne soit le pain et le vin, soit la prière d'action de grâces qui est décrite comme « action de grâces (εὐχαριστία) et louange (δόξα) » (cf. *Lettre aux Ephésiens* 13, 1)².

La prière est adressée au « Père par le Christ » et elle est communautaire par l'unité de la communauté réunie, comme on peut le voir dans la *Lettre aux Ephésiens* 4, 1-2 : « Votre prebytérium justement réputé, digne de Dieu, est accordé avec l'évêque comme les cordes à la cithare ; ainsi dans l'accord de vos sentiments et l'harmonie de votre charité, vous chantez Jésus-Christ. Que chacun de vous aussi, vous deveniez un chœur, afin que dans l'harmonie de votre accord, prenant le ton de Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix par Jésus-Christ [un hymne] au Père »³.

Le thème de l'unité de la communauté avec ses dirigeants domine les lettres d'Ignace et peut être compris comme l'explication même de la vie chrétienne et également de l'eucharistie : « ... ayez au cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui tiennent la place du sénat des apôtres, et de diacres qui me sont si chers, à qui a été confié le service de Jésus-Christ. (...) Qu'il n'y ait rien en vous qui puisse vous séparer, mais unissez-vous à l'évêque et aux présidents en image et leçon d'incorruptibilité »⁴ (cf. aussi la *Lettre aux Philadelphiens* 4 : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir dans son sang »). Chez Ignace, l'eucharistie représente une pratique rituelle qui n'est efficace qu'en rapport avec l'unité de la communauté : « L'eucharistie est pour Ignace à la fois la manifestation suprême de l'unité de l'Eglise et un moyen puissant de réaliser cette unité »⁵.

¹ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre à Polycarpe* 4, 2, Paris, 1969 (SC 10), p. 149.

² Cf. A. HAMMAN, « op. cit. », in *La prière. Les trois premiers siècles*, Paris, 1963, 101-102 ; M. JOURJON, « op. cit. », in *L'eucharistie le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 99-101 ; E. MAZZA, « op. cit. », in *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999, p. 117s.

³ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Ephésiens* 4, 1-2, Paris, 1969 (SC 10), p. 61.

⁴ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Magnésiens* 6, 1-2, Paris, 1969 (SC 10), p. 83-84.

⁵ M. GOGUEL, *op. cit.*, Paris, 1910, p. 249.

D'autre part, le pain et le vin, les éléments du rite eucharistique représentent le « corps et le sang du Christ » (cf. *Lettre aux Romains* 7, 3), qu'il décrit d'une manière symbolique : « ... recréez-vous dans la foi qui est la chair du Seigneur, et dans la charité qui est le sang de Jésus-Christ » (cf. *Lettre aux Tralliens* 8, 1)¹. Dans le même langage symbolique, Ignace nomme l'eucharistie « remède d'immortalité » et aussi « antidote pour ne pas mourir ». On peut observer dans ses lettres une structure identique sur l'unité avec Dieu, réunion autour de l'évêque et du presbyterium, ce qui signifie que, pour lui, l'eucharistie apparaît comme l'expression la plus significative de la réunion autour de l'évêque pour manifester l'unité en Dieu. Donc chez Ignace le terme εὐχαριστία ne signifie pas seulement une action de grâces, mais apparaît comme une pratique liturgique présidée par l'évêque.

C. La célébration de l'eucharistie d'après Justin de Néapolis

Justin de Néapolis, philosophe d'origine païenne converti au christianisme, est le plus important des apologistes chrétiens du II^e siècle². Il écrit à Rome vers 150 et donne dans l'*Apologie*, adressée à l'empereur Antonin le Pieux³, la première description détaillée sur la liturgie eucharistique. Le *Dialogue avec Tryphon* contient deux brefs exposés sur l'eucharistie dans son aspect sacrificiel rapporté à la citation de Mt 1, 10-12. Les écrits de Justin posent deux questions de compréhension. La première question : rapportent-ils seulement la forme de la liturgie pratiquée à Rome à son époque ou offrent-ils une description plus générale de la liturgie que ses lecteurs pourraient rencontrer ailleurs, dans d'autres régions ? « Le philosophe, écrit A. Hamman, a connu les traditions liturgiques de l'Asie Mineure et d'Ephèse, leur manière de célébrer. A Rome même le christianisme est toujours considéré par la population autochtone comme une religion étrangère ; il est constitué de divers groupes,

¹ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres, Tralliens* 8, 1, Paris, 1969 (SC 10), p. 101.

² Sur les apologistes grecs voir la récente étude de B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II^e siècle*, Paris, 2005.

³ C. MUNIER, *Saint Justin, Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction*, Fribourg, 1995, p. 2 ; *Id.*, *L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg, 1994, où l'auteur présente le bilan des recherches sur l'œuvre de Justin depuis la fin du XIX^e siècle et la thèse de l'unité de deux *Apologies*. Voir aussi son article « A propos des Apologies de Justin », in *Revue des sciences religieuses* 61 (1987), p. 177-186 ; P.-H. POIRIER, G. GUAY, « Justin apologiste. A propos de deux publications récentes », in *Laval théologique et philosophique*, 52 (1996) p. 837-844 ; JUSTIN MARTYR, *Oeuvres complètes. Grande Apologie, Dialogue avec le juif Tryphon, Requête, Traité de la Résurrection*, Paris, 1994 ; A. HAMMAN, « Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin », in *Studia Patristica* 13 (1975), p. 364-374.

venant d'origines différentes, qui continuent d'utiliser, comme chez eux, le grec comme langue liturgique. La fermentation théologique et religieuse y est alimentée par des maîtres et des théologiens immigrés d'Antioche, d'Asie Mineure ou d'Égypte (...). En décrivant les célébrations liturgiques dans l'*Apologie*, Justin a donc présentes à l'esprit des situations diverses et concrètes de l'Orient et de la ville de Rome »¹. Et la seconde question : dans le cas de l'*Apologie*, le fait qu'elle ait été destinée aux non-chrétiens a-t-il pu affecter le détail de son contenu ?

Les descriptions liturgiques de Justin sont centrées sur l'initiation chrétienne qui comporte le baptême et l'eucharistie. Dans son *Apologie* il décrit le rite eucharistique aux chapitres 65, 1 à 66, 1-4 et au chapitre 67, 1-8 : au chapitre 65 Justin décrit le rite eucharistique qui suit le baptême, et au chapitre 67 il le complète à propos de la célébration eucharistique dominicale. La première description s'inscrit dans un contexte baptismal comme c'est le cas pour la *Tradition apostolique*, la seconde description sur la célébration dominicale se rapproche de celle de *Didachè* 9 et 14. Le témoignage de Justin sur le rite eucharistique est considéré par la majorité de spécialistes comme le plus représentatif de la liturgie chrétienne au II^e siècle². Selon Charles Munier, « Justin écrit à Rome mais sa description de l'eucharistie s'intègre harmonieusement dans le cadre élargi des liturgies de l'aire hellénistique, dont il partage un certain nombre de traits communs : la synaxe a lieu le dimanche en mémoire de la création du monde et de la résurrection du Sauveur ; les formules de prières ne sont pas encore fixées mais laissent une large part à la libre improvisation du célébrant »³. On examinera d'abord les éléments qui structurent la célébration eucharistique d'après *Apologie* chapitres 65, 1 à 66, 1-4 et ensuite le chapitre 67, 3-5.8.

1. La célébration eucharistique selon l'*Apologie*⁴

« 65, 1-5 : 1. Quant à nous, après avoir ainsi lavé celui qui a embrassé la foi et donné son assentiment (à la doctrine), nous le menons auprès de ceux que nous appelons "les frères",

¹ A. HAMMAN, « op. cit. », in *Studia Patristica* 13 (1975), p. 365.

² C. MUNIER, *op. cit.*, Fribourg, 1994, p. 135 ; E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, note à la p. 124 : « L'*Apologie* nous fournit donc une description fidèle de la liturgie eucharistique du milieu du deuxième siècle » ; M.Y. PERRIN, « Pratiques et discours eucharistiques dans les premiers siècles (des origines jusqu'à la fin du IV^e siècle », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 105-124.

³ C. MUNIER, *op. cit.*, Fribourg, 1994, p. 136.

⁴ On utilise la traduction établie par C. MUNIER, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens*, Fribourg, 1995, p. 121-123.

au lieu où ils sont assemblés, afin de faire ensemble, des prières ferventes pour nous-même, pour celui qui a été illuminé, et pour tous les autres, où qu'il se trouvent, afin qu'après avoir connu la vérité, nous méritions aussi, par nos actions, d'être reconnus comme gens de bonne conduite et bons observateurs des préceptes reçus, afin de parvenir ainsi au salut éternel. 2. Quand les prières sont terminées nous nous saluons mutuellement par un baiser. 3. Ensuite on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé, il les prend et adresse louange et gloire au Père de l'univers, par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint, et il fait une longue action de grâces pour tous les biens qu'il a daigné nous accorder. Quand il a terminé les prières et l'action de grâces, tout le peuple présent exprime son accord par des acclamations, en disant : *Amen*. 4. Amen est un mot hébreu, qui signifie : Ainsi soit-il. 5. Quand le président de l'assemblée a achevé la prière de l'eucharistie et que tout le peuple a exprimé son accord, ceux que nous appelons les diacres distribuent à chacun des assistants du pain et du vin mélangé d'eau, sur lesquels a été prononcé la prière de l'action de grâces, et ils en portent aussi aux absents ».

« 66, 1-4 : 1. Cette nourriture reçoit chez nous le nom d'*eucharistie*, et il n'est permis à personne d'y prendre part, s'il ne croit à la vérité de notre doctrine, s'il n'a reçu le bain pour la remissions des péchés et en vue de la régénération, et s'il ne vit selon les préceptes donnés par le Christ. 2. Car nous ne prenons pas cette nourriture comme du pain ni comme une boisson ordinaires mais, de même que Jésus Christ notre sauveur, fait chair par la vertu du Logos de Dieu, eut chair et sang pour notre salut, de même la nourriture "eucharistie" par un discours de prière qui vient de lui – nourriture dont notre sang et nos chairs sont nourris par assimilation – est précisément, d'après ce que nous avons appris, la chair et le sang de ce Jésus fait chair. 3. En effet, les apôtres, dans leurs Mémoires, que l'on appelle Evangiles, rapportent qu'ils ont reçu les instructions suivantes : Jésus prit du pain, rendit grâce et dit : "Faites ceci en mémoire de moi ; ceci est mon corps" ; de même, il prit la coupe, rendit grâces et dit : "Ceci est mon sang" et c'est à eux seuls qu'il donna ces instructions ».

« 67, 3-5.8 : 3. Au jour que l'on appelle le jour du soleil se tient une réunion de tous ceux qui habitent dans un même lieu, dans les villes et à la campagne ; on y lit les Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. 4. Puis, quand le lecteur a fini, le président de l'assemblée prend la parole pour nous adresser des avertissements et nous exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements. 5. Ensuite nous nous levons tous ensemble et nous prions à haute voix ; et, comme nous l'avons dit plus haut, lorsque nous avons achevé notre prière, on apporte du pain, ainsi que du vin et de l'eau, et le président fait monter vers le ciel prières et actions de grâces, autant qu'il le peut, et le peuple exprime son accord par l'acclamation : *Amen*. Puis a lieu la distribution et le partage et chacun reçoit une part de l'eucharistie ; on envoie aussi leur part aux absents par le ministère des diacres. 6. Ceux qui le peuvent et qui veulent donner donnent librement ce qu'ils veulent, chacun ce qu'il veut, et ce qui est recueilli est déposé auprès du président ; 7. C'est lui qui assure des secours aux orphelins et aux veuves, à ceux qui sont dans le besoin du fait de la maladie ou de quelque autre cause, ainsi qu'aux prisonniers, aux hôtes étrangers ; en un mot, il est le "secouriste" de tous ceux qui sont dans le besoin. 8. C'est le jour du soleil que nous nous réunissons tous ensemble, parce que ce jour est le premier, où Dieu, transformant la ténèbre et la matière, fit le monde, et où Jésus Christ notre sauveur est ressuscité des morts : il avait été crucifié la veille du jour de Saturne et, le lendemain de ce jour, c'est-à-dire le jour du soleil, il apparut à ses apôtres et à ses disciples et il leur enseigna ce que nous venons d'exposer, pour le soumettre aussi à votre examen ».

Au chapitre 65, 1-4 le baptisé est conduit au lieu où la communauté est réunie et prie pour qu'il puisse pratiquer la vertu et recevoir le salut. Dans le déroulement de la célébration le rôle principal revient au « président » qui prononce l'action de grâces sur le « pain et une coupe d'eau et de vin trempé », geste auquel les fidèles expriment leur accord « par des acclamations, en disant : *Amen* », terme que Justin s'empresse d'expliquer.

C'est encore le président qui prononce une homélie suivie des lectures tirées de « mémoires des apôtres » et des « écrits des prophètes » (67, 3), ce qui atteste l'attachement à ce que les théologiens contemporains appellent « la tradition vivante »¹, exprimée dans le cadre d'une assemblée liturgique. Cette indication est intéressante pour l'histoire de la formation du canon des Ecritures chrétiennes, car on voit placé au même niveau liturgique des textes de la Bible hébraïque et des textes qui seront retenus pour le canon du « Nouveau Testament » en cours de constitution. « Justin, écrit Charles Munier, est le témoin d'une époque de transition. Certes, la tradition orale demeure encore vive dans les grands centres de la chrétienté, mais la prépondérance des documents écrits s'affirme de plus en plus nettement »².

Tout au long des deux chapitres (65 et 67), on peut observer une nette distinction entre celui qui préside et tout le peuple. L'expression « celui qui préside » est utilisée quatre fois : au 65, 3.5 et au 67, 4.5 Justin n'emploie pas dans ce texte les termes « évêques » ou « presbytres », les seuls membres de la hiérarchie nommés sont les « diacres » (65, 5). A. Hamman pense qu'il a pu choisir le terme « président » comme le plus facile à comprendre par ceux à qui son texte est adressé, mais aussi pour rendre compte des diverses situations rencontrées à Rome et hors de Rome, où l'eucharistie était présidée parfois par l'évêque, parfois par le conseil des presbytres, toujours assistés par les diacres³. Deux fois, Justin mentionne que les diacres portent aux absents le pain sur lequel on a dit la prière de l'action de grâces (65, 5 et 67, 5). Les absents sont les fidèles assistés par les membres de la communauté qui témoignent de leur sollicitude concrète pour les orphelins, les veuves, les malades, les prisonniers. Justin dit : « nous nous prêtons mutuellement assistance » (67, 1).

¹ Voir par exemple L.-M. CHAUVET, « op. cit. », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 7-46 déjà longuement cité au chapitre III de la présente étude ; P.-M. GY, « Tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale », in *La Maison-Dieu*, 178 (1989), p. 93-106.

² C. MUNIER, *op. cit.*, Fribourg, 1995, p. 24.

³ A. HAMMAN, « op. cit. », in *Studia Patristica* 13 (1975), p. 369 ; M. JOURJON, « Justin », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 75-88.

Certains historiens chrétiens soulignent que Justin associait étroitement la liturgie eucharistique et les institutions caritatives des communautés¹.

La prière d'action de grâces prononcée sur le pain et la coupe s'inscrit dans la tradition juive des prières qui accompagnaient le repas, les thèmes principaux se rapportant à l'adoration, à la louange, à la reconnaissance, étant analogues (65, 3 ; 67, 5). Au chapitre 66, 1 « Cette nourriture reçoit chez nous le nom d'*eucharistie* », le terme *eucharistie* semble être déjà un terme consacré pour exprimer la pratique liturgique chrétienne, que Justin rattache aux recommandations de Jésus lui-même, en s'appuyant sur les paroles des récits du dernier repas de Jésus : « Car nous ne prenons pas cette nourriture comme du pain ni comme une boisson ordinaires mais, de même que Jésus Christ notre sauveur, fait chair par la vertu du Logos de Dieu, eut chair et sang pour notre salut, de même la nourriture "eucharistie" par une discours de prière qui vient de lui – nourriture dont notre sang et nos chairs sont nourris par assimilation – est précisément, d'après ce que nous avons appris, la chair et le sang de ce Jésus fait chair. En effet, les apôtres, dans leur Mémoires, que l'on appelle Evangiles, rapportent qu'ils ont reçu les instructions suivantes : Jésus prit du pain, rendit grâce et dit : "Faites ceci en mémoire de moi ; ceci est mon corps" ; de même, il prit la coupe, rendit grâce et dit : "Ceci est mon sang" et c'est à eux seuls qu'il donna ces instructions » (66, 2-3). Ce texte fournit une brève argumentation à propos de l'eucharistie dont les éléments, le pain et le vin « eucharistiés », ne sont pas une nourriture et une boisson ordinaires mais « la chair et le sang de Jésus ». D'après Charles Munier l'affirmation de Justin sur l'eucharistie comme « chair et sang de Jésus-Christ », c'est une affirmation qui « ressort d'autant plus nettement que les chrétiens sont alors en butte aux pires accusations ; or l'apologiste ne cherche nullement à atténuer sa déclaration, en alléguant qu'il parle par mode de figure ou de symbole », mais il n'explique pas non plus comment s'opère cette mystérieuse transformation². Il n'aborde pas non plus son aspect sacrificiel dans l'*Apologie*.

Au chapitre 67, 3 Justin parle à nouveau de l'assemblée, mais de celle qui a lieu précisément le dimanche : « Au jour que l'on appelle le jour du soleil se tient une réunion de tous ceux qui habitent dans un même lieu, dans les villes et à la campagne ». « Le jour du soleil » était l'appellation païenne du dimanche. Dans ce chapitre Justin souligne que les

¹ A. HAMMAN, « Liturgie et action sociale. Le diaconat au premier siècle », in *La Maison-Dieu* 36 (1953), p. 151-172 ; J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Paris, 1960.

² C. MUNIER, *op. cit.*, Fribourg, 1994, p. 137.

chrétiens se réunissaient le dimanche pour écouter la lecture des Ecritures et la prédication et pour participer à l'eucharistie, celle-ci étant représentée comme le plus important moment de la célébration. Un même témoignage d'assemblée liturgique le dimanche est donné par la Didachè et Ac 20, 7, bien que le rite dans ce dernier texte consiste dans « la fraction du pain » seulement. Cette précision de Justin au milieu du II^e siècle laisse entendre qu'une coutume de s'assembler le dimanche, donc hebdomadairement, pour une célébration liturgique était déjà établie¹. En effet, la description de la liturgie eucharistique de Justin peut donner l'impression qu'il s'agit d'une coutume connue et ancienne qui s'inscrit dans la même tradition que celle du dernier repas de Jésus chez Paul ou chez les synoptiques. La structure du rituel paraît même assez proche de célébrations eucharistiques de diverses confessions chrétiennes actuelles.

Il est toutefois peu probable que le rite décrit par Justin soit d'un usage fixe à son époque, même si la tradition dont il témoigne doit remonter à Paul puisque la pratique du rite résulte aussi chez Justin d'une prescription de Jésus à son dernier repas. Il faut cependant prendre en compte la diversité d'utilisation des éléments rituels (pain, vin, eau) des repas chrétiens qui correspond à la pluralité des communautés dont témoigne l'ensemble de sources disponibles pour cette période, pour ne pas se risquer à des classifications illusoires. A. McGowan tente de retracer une généalogie de l'utilisation des éléments rituels, pain, eau, vin, dans les repas des premiers chrétiens, observant dans certaines communautés une indifférence à l'élément liquide du rite qui aurait pu ouvrir la voix au choix entre l'eau seule et le vin mêlé d'eau, ce choix résultant d'une tendance anti-sacrificielle comme manifestation du rejet des éléments de la cuisine du sacrifice dans le monde hellénistique. Pour certaines communautés, l'usage dans la célébration eucharistique de l'eau au lieu du vin serait un effet de la dénonciation chrétienne de l'idolâtrie des païens, elle-même héritée de la tradition juive, même si dans le texte de Paul, le plus ancien récit « d'institution », la polémique contre l'idolâtrie n'a pas reçu une telle application. Pour Paul comme, plus tard, pour Justin la célébration de la liturgie eucharistique résulte d'une prescription expresse de Jésus, le Christ².

¹ C'est l'avis de W. RORDORF, « La célébration dominicale de la sainte Cène dans l'Eglise ancienne », in *Id.*, *Liturgie foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, 1986, p. 59-71. Pour lui il s'agit clairement de la « Sainte Cène ».

² A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999. La tradition du dernier repas de Jésus, notamment paulinienne, semble être importante pour les communautés chrétiennes au III^e siècle puisqu'elle fournit à la fois l'origine et les normes liturgiques notamment sur l'usage du pain et du vin, comme on peut le constater chez Cyprien, *Lettre 63*, XI, 1, dénonçant les pratiques aquariennes : « Ainsi donc ni l'Apôtre lui-même, ni un ange du ciel ne peut annoncer ou enseigner autre chose que ce que le

2. Le Dialogue avec Tryphon

Le *Dialogue avec Tryphon*, d'une longueur considérable, se présente comme une discussion entre Justin et un Juif. Dans ce texte on trouve de nombreuses citations de la Bible. Il comporte plusieurs passages qui sont des allusions à l'eucharistie présentée sous son aspect sacrificiel. Les plus importantes sont les paragraphes 41, 70 et 117 :

41 : «De même, amis, dis-je, l'offrande de *farine* prescrite par la tradition pour ceux qui ont été *purifiés de la lèpre*, était type du pain de l'action de grâces. Jésus-Christ, notre *Seigneur*, nous a *confié la tradition* de le faire, *en mémorial* de la souffrance qu'il endura pour les hommes dont l'âme se trouve *purifiée* de toute *tendance au mal*, afin que simultanément nous *rendions grâce* à Dieu d'avoir créé le monde, avec tout ce qu'il renferme, pour l'homme, de nous avoir *libérés du mal* où nous étions, et d'avoir définitivement *détruit les principautés et les puissances* par Celui que est devenu « souffrant » selon sa volonté. C'est pourquoi, au sujet des sacrifices que vous présentiez autrefois, Dieu, comme je l'ai indiqué, dit par la bouche de Malachie, l'un des douze : (Ml 1, 10-11) *Ma volonté n'est point en vous, dit le Seigneur, et je n'accepterai pas vos sacrifices de vos mains. Car depuis le lever du soleil jusqu'au couchant, mon nom est glorifié parmi les nations, et en tout lieu un sacrifice est offert en mon nom, un sacrifice pur, car mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur, tandis que vous, vous le profanez.* C'est au sujet des *sacrifices* qui lui sont, *en tout lieu, offerts* par nous les *nations*, c'est-à-dire du pain de l'Eucharistie et aussi de la coupe de l'Eucharistie, qu'il parle alors à l'avance, en disant aussi que nous *glorifions* son nom, *tandis que vous vous le profanez* ».

70 : « Il [Is 33, 13] parle donc aussi – c'est clair – dans cette prophétie, du pain que notre Christ nous a *confié la tradition* de *faire en mémorial* de ce qu'il s'est fait *chair* pour ceux qui ont foi en lui, et pour lesquels encore il s'est fait souffrant, et de la *coupe* qu'en *mémorial* de son *sang* il a *prescrit* de *faire en action de grâces*».

117 : «Tous les *sacrifices*, donc, qui se font *au nom* de celui-là, ceux dont Jésus-Christ a prescrit l'accomplissement – c'est-à-dire ceux qui, lors de l'Eucharistie du pain et de la coupe, sont en tout lieu de la terre offerts par les chrétiens –, par avance Dieu témoigne qu'ils lui sont agréables. (...) Or que les prières comme les actions de grâce, si elles sont présentées par ceux qui en sont dignes, soient les seuls sacrifices parfaits et agréables à Dieu, je l'affirme moi aussi. Car c'est cela seul que les chrétiens *ont reçu prescription* de faire, et en particulier dans le *mémorial* de leur repas – aliments liquides –, à l'occasion duquel ils commémorent aussi la Passion que pour eux souffrit le Fils de Dieu. (...) Or, il n'est absolument aucune race humaine, barbares, Grecs, ou de quelques autre nom qu'ils se trouvent désignés (...) chez qui, par le nom du crucifié Jésus, des prières et actions de grâce ne soient adressées au Père et Créateur de l'univers »¹.

Christ a enseigné et que ses apôtres ont annoncé : je me demande alors d'où a bien pu venir l'usage, contraire à l'enseignement évangélique et apostolique, d'offrir comme on le fait en certains endroits, de l'eau dans le calice du Seigneur, puisque à elle seule l'eau ne peut représenter le sang du Christ » (Trad. du Chanoine Bayard, *Saint Cyprien, Correspondance II*, Paris, 1961², p. 206).

¹ JUSTIN (MARTYR), *Dialogue avec Tryphon*, vol. 1, Fribourg, 2003, p. 285-287 ; p. 379 ; p. 278-280 (texte grec, trad. par P. BOBICHON).

Le contexte du paragraphe 41 est celui des figures du « Christ » inscrites dans la typologie biblique sacrificielle, notamment l'offrande du froment dans laquelle Justin voit la préfiguration de l'eucharistie. Pour expliquer le « pain de l'action de grâces » il fait référence au Lv 14, 10 : « le huitième jour, il prend (...) trois dixièmes d'épha de farine, en offrande pétrie à l'huile, et un long d'huile ». Justin désigne le « pain de l'action de grâces, et la coupe de l'action de grâces (εὐχαριστίας) », le mémorial de la passion de Jésus-Christ, comme étant le sacrifice pur de la prophétie de Ml 1, 10-12, offert en tout lieu par les chrétiens venus d'autres nations. Au paragraphe 117, il situe le sacrifice dans les prières et les actions de grâces des hommes dignes, et souligne que les chrétiens n'ont pas reçu comme tradition d'autre sacrifice que la prière et l'action de grâces dans le mémorial des souffrances de Jésus (cf. paragraphe 70). Les paragraphes 41 et 117 présentent l'eucharistie comme la commémoration de la souffrance de Jésus pour la purification des pécheurs en même temps qu'une action de grâces rendue à Dieu pour avoir créé le monde, et l'avoir délivré des puissances du mal par Jésus. Ce mémorial du sacrifice de Jésus est spirituel, et Justin le met en opposition avec les sacrifices sanglants, en s'appuyant sur Ml 1, 10-11. Il met en évidence l'aspect universel de l'eucharistie, et le met en opposition avec le culte restrictif d'un peuple, ce qui signifierait, d'après Justin, que l'eucharistie, mémorial du sacrifice de Jésus, remplace et complète l'ancien culte¹.

¹ C. MUNIER, *op. cit.*, Fribourg, 1995, p. 139.

D. Irénée de Lyon : l'eucharistie et les pratiques gnostiques

Originaire d'Asie Mineure (Smyrne), Irénée est devenu évêque de Lyon vers 175. Son oeuvre, *La prétendue connaissance démasquée et réfutée*, plus connue sous le nom *Adversus haereses*, en cinq volumes, est dirigée en grande partie contre les gnostiques¹. Grâce à Irénée, on possède de précieuses informations sur différents groupes gnostiques qu'il présente souvent avec exactitude pour réfuter ensuite leurs croyances et leurs pratiques rituelles, en se proposant de définir la nature et le contenu de ce qui est, pour lui, la vraie tradition chrétienne². Les gnostiques, eux aussi, prétendent être en possession de traditions « secrètes » qui remontent aux apôtres et pouvoir donner ainsi une interprétation des Ecritures conforme à ceux-ci. D'après eux, ces « mystères » sont ceux-là mêmes qui ont été enseignés par les apôtres aux parfaits, à l'insu des autres³. Pour Irénée, la tradition vient bien des apôtres mais ce n'est pas une tradition secrète. Elle est conservée dans les différentes Eglises par la succession légitime des évêques que les apôtres ont choisis eux-mêmes pour enseigner à leur place. Ainsi, cette tradition est partout identique, fondée sur la règle de vérité : « La règle de vérité, c'est qu'il y a un seul Dieu tout-puissant qui, par son Verbe, a fait toutes choses, et qui est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ »⁴. Cette adhésion exclusive au seul vrai Dieu,

¹ Le titre en français de l'œuvre d'Irénée et repris d'après A. POURKIER, *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, Paris, 1992, p. 60 : « Ce titre, note l'auteur, indique les deux parties que comprenait l'ouvrage : la première, qui correspond au Livre I, exposait les hérésies ce qui était une manière de les "démasquer" ; la deuxième était composée des quatre autres livres qui les "réfutaient". La réfutation tient donc une grande place dans ce traité. » ; L. PAINCHAUD, « Le défi documentaire dans les études sur le gnosticisme », in J.-C. FREDOUILLE, R.-M. ROBERGE (dir.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Laval, Paris, 1995, p. 217, montre comment des auteurs comme Irénée de Lyon, Hippolyte et Epiphane de Salamine ont fourni « des véritables descriptions des doctrines qu'ils considéraient comme gnostiques et qu'ils entendaient réfuter ». Sur la littérature gnostique et les catalogues d'hérésies composés par les Pères de l'Eglise, voir M. TARDIEU, J.-D. DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique. I, Collections retrouvées avant 1945*, Paris, 1986. Sur Irénée voir aussi M. SCOPELLO, « Irénée et les gnostiques », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 82, (2001), p. 11-17.

² A. HAMMAN, « Irénée de Lyon », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 89-99 ; « Irénée de Lyon », in *La prière. Les trois premiers siècles*, Paris, 1963, p. 113-124 ; M. JOURJON, « Saint Irénée », in *L'eucharistie, le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 112-118 ; Y. DE ANDIA, « L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon », in *Augustinianum* 25 (1985), p. 609-644.

³ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 3,1, (texte et trad. par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU), Paris, 1974 (SC 211), p. 31 ; A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles. Tome I, De Justin à Irénée*, Paris, 1985, notamment p. 113-188 ; P. GEOLTRAIN, « La gnose et les écrits chrétiens », in A. HOUZIAUX (dir.), *Jésus : de Qumrân à l'Evangile de Thomas. Les judaïsmes et la genèse du christianisme*, Paris, 1999, p. 144-149.

⁴ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, I, 22, 1, (texte et trad. par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU), Paris, 1979 (SC 264), p. 309-311 ; A. FAIVRE, « Irénée, premier théologien "systématique" ? », in *Revue des*

Irénée la présente comme argument contre les gnostiques s'inspirant de Luc 1, 6-19, où Zacharie « reconnaissait simplement, proprement et absolument pour Seigneur et Dieu Celui qui avait choisi Jérusalem et établi la loi du sacerdoce et dont Gabriel était l'ange. Il n'en connaissait point d'autre au-dessus de celui-là » (III, 10, 1.14). Il développera cet argument dans le Livre IV, 18, 1 à 19,1, à propos de « l'oblation de l'Eglise », texte qu'on reprendra plus loin.

A une époque où les risques d'éclatement des communautés chrétiennes étaient grands, Irénée se propose de montrer aux chrétiens divisés la vraie connaissance, de mettre en place un système doctrinal global, de présenter une argumentation complète contre tous ceux qu'il considérait comme des hérétiques. Alexandre Faivre considère Irénée « comme l'auteur principal d'un déplacement d'accent du doctrinal à l'institutionnel. (...) Le discours d'Irénée prétend se baser uniquement et exclusivement sur l'Ecriture. Mais ce désir d'aboutir à une preuve scripturaire pour vaincre l'hérésie ne va pas sans poser question à Irénée lui-même. Il faut d'abord prouver que les Ecritures qu'il utilise sont les bonnes Ecritures, d'où son détour par la Tradition, elle-même justifiée par la succession, elle-même illustrée par des listes épiscopales »¹. En effet, pour Irénée, la transmission de la tradition effectuée au fil des générations est importante. « L'acte de transmettre, écrit J. Fantino, et ce qui est transmis constituent la tradition. Ecritures et doctrines font ainsi partie de la tradition de l'Eglise. La tradition suppose une régulation au sein des communautés, une des fonctions de l'évêque. Par conséquent, la tradition est inséparable de la succession apostolique des évêques. Selon Irénée, l'Eglise ne peut effectivement exister qu'autour de l'évêque qui transmet la tradition et garantit l'origine apostolique de l'Eglise par son appartenance à une succession remontant aux apôtres » (cf. III, 3, 1)². C'est cette notion de tradition par succession qui conduit toujours les

sciences religieuses 65 (1991), p. 11-32 ; *Id.*, « Où est la vérité ? Déplacements et enjeux d'une question », in *Lumière et vie*, 180 (1986), p. 5-16.

¹ A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 309 et 313 et les tableaux sur la « règle de Vérité » aux pages 316-317 ; W. RORDORF, A. SCHNEIDER, *L'évolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne*, Berne, 1982, notent à ce propos : « Pour Irénée de Lyon, le canon des écrits néotestamentaires, récemment formé en réaction contre Marcion, devient l'arme principale dans son combat contre la gnose. Mais il se rend compte que cette arme à elle seule ne peut suffire. Il doit en outre donner la preuve que, premièrement, ce canon de l'Eglise contient la tradition apostolique complète et authentique, et, deuxièmement, que cette tradition est interprétée correctement dans l'Eglise. La première preuve est fournie, aux yeux d'Irénée, par la succession ininterrompue des évêques dans les Eglises apostoliques ; la deuxième preuve est donnée dans le fait qu'il y a une concordance parfaite entre la "règle de la foi" des Eglises apostoliques et leur interprétation de l'Ecriture. Par ailleurs Irénée prétend que les évêques ont reçu la *charisma ueritatis* ».

² J. FANTINO, « Irénée de Lyon (vers 140-200), sa vie et son œuvre », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 82 (2001), p. 5-6.

théologiens chrétiens à vouloir retrouver dans les origines toutes les justifications de la situation ecclésiale du moment et des discours théologiques sur la pratique liturgique actuelle. La « succession dans l'épiscopat » est à la fois instrument de la conservation et de la transmission de la tradition ainsi que l'autorité qui définit à chaque époque les normes de la liturgie et sa continuité conforme à la « tradition fondatrice ».

1. L'anthropologie d'Irénée

Pour comprendre les notices d'Irénée sur l'eucharistie, on doit étudier d'abord son anthropologie¹. A l'encontre des affirmations gnostiques sur la création de Dieu, qu'il présente comme bonne et comme portant en elle la bénédiction de Dieu, Irénée donne sa conception de l'homme qui entre dans le projet du Créateur : « Du fait que [les hommes] ne sont pas créés, ils sont inférieurs à ce qui est parfait, car du fait qu'ils sont nouvellement venus à l'existence, ils sont de petits enfants » (IV, 38, 1), et c'est en s'unissant à Dieu qu'ils atteindront la perfection, car le Père ne cesse de pétrir sa création de « ses deux Mains qui sont le Fils et l'Esprit » (IV, 7, 4 ; V, 6, 1 ; 28, 4). Dans le Christ, d'abord caché, puis dévoilé au moment de son incarnation, Dieu mène l'histoire humaine au terme qu'il lui a fixé² : « Le Père se complaît et commande, le Fils l'assiste et donne la forme, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche de Dieu incréé » (IV, 38, 3).

Face à la conception dualiste des gnostiques, pour Irénée l'homme est corps et âme, mais en même temps « il est aussi libre disposition à l'effusion de l'Esprit qui le complète. Contrairement aux gnostiques qui méprisent et la chair et l'élément physique de l'homme pour ne s'intéresser qu'à sa dimension spirituelle appelée pneumatique, l'homme parfait irénéen assume et accomplit ces trois dimensions en "marchant humblement avec Dieu" (Mi 6, 8). Dans le projet de Dieu, l'homme choisit l'Esprit (sans bien sûr s'en emparer !), il devient "spirituel" et incorruptible, par un choix libre et existentiel, et ne l'est pas "par nature" comme le suggéraient le serpent et les gnostiques »³. Dans ce « cheminement de l'homme vers la perfection » l'eucharistie, après le baptême, est un des « lieux » où l'homme peut

¹ M.-L. CHAIEB, « Anthropologie et Action de grâces chez Irénée », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 82 (2001), p. 51-56.

² A. HAMMAN, « Irénée de Lyon », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 90.

³ M.-L. CHAIEB, « op. cit. », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 82 (2001), p. 51-52.

recevoir l'Esprit tout au long de son existence : « Car comme de farine sèche on ne peut, sans eau, faire une seule pâte et un seul pain, ainsi nous qui étions une multitude, nous ne pouvions non plus devenir un dans le Christ Jésus sans l'Eau venue du ciel » (III, 17, 2).

Pour Irénée la création sortie des mains de Dieu porte en elle la bénédiction de Dieu, elle « est en quelque sorte sa collaboratrice en servant l'économie de salut. Le Christ l'utilise pour découvrir à la fois le mystère qu'il vient dévoiler et traduire la munificence de son Père. De cette lecture de la création Irénée nous fournit un exemple dans le récit des noces de Cana, qui lui permet de traduire le processus de la progression spirituelle. Le miracle de Jésus, comme la multiplication des pains, figure, selon A. Hamman, l'institution eucharistique »¹ :

« Car il était déjà bon, ce vin qui avait été produit par Dieu dans la vigne par le processus de la création et qui fut bu en premier lieu : nul de ceux qui en burent ne le critiqua, et le Seigneur lui-même accepta. Mais meilleur fut le vin qui, par l'entremise du Verbe, en raccourci et simplement, fut fait à partir de l'eau à l'usage de ceux qui avaient été invités aux noces. En effet, quoique le Seigneur eût le pouvoir sans partir d'aucune créature préexistante, de fournir du vin aux convives et de combler de nourriture les affamés, il n'a pas procédé de cette façon, mais c'est en prenant des pains qui provenaient de la terre et en rendant grâce, comme c'est encore en changeant de l'eau en vin, qu'il a rassasié les convives et désaltéré les invités aux noces. Il montrait par là que le Dieu qui a fait la terre et lui a commandé de porter du fruit, qui a établi les eaux et fait jaillir les sources, ce même Dieu octroie aussi au genre humain, dans les derniers temps, par l'entremise de son Fils, la bénédiction de la Nourriture et la grâce du Breuvage » (III, 11, 5)².

Donc le vin et le pain sont le don de Dieu créateur, comme dans la tradition juive. Jésus les a utilisés pour y inscrire le sens de sa mission et pour révéler qu'il est lui-même « la bénédiction de la Nourriture et la grâce du Breuvage » qui, dans l'alliance nouvelle, devient l'offrande du culte nouveau. Ce qu'Irénée annonce dans ce passage, il le développe dans le Livre IV de *Contre les hérésies*, où il livre sa conception sur l'eucharistie, « oblation de l'Eglise », comme accomplissement des sacrifices de l'ancienne alliance.

¹ A. HAMMAN, « Irénée de Lyon », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 90.

² IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre III, 11, 5 ; 17, 2, (texte et trad. par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU), Paris, 1974 (SC 211), p. 155 et 333.

2. L' « oblation de l'Eglise »

Irénée explique l' « oblation de l'Eglise » à partir de la tradition biblique qui lui permet de récuser les pratiques eucharistiques des « hérétiques »¹, comme celle qu'il décrit au Livre I, 13, 2, où il y critique les pratiques eucharistiques valentiniennes qui représentent pour lui un contrefaçon de l'eucharistie² : « Feignant d'« eucharistier » une coupe mêlée de vin et prolongeant considérablement la parole de l'invocation, il [Marc] fait en sorte que cette coupe apparaisse pourpre ou rouge. On s'imagine alors que la Grâce venue des régions qui sont au-dessus de toutes choses fait couler son propre sang dans la coupe de Marc en réponse à l'invocation de celui-ci, et les assistants brûlent du désir de goûter à ce breuvage, afin qu'en eux aussi se répande la Grâce invoquée par ce magicien ».

La doctrine de l'oblation, « a une portée nettement antignostique par l'insistance avec laquelle Irénée met en rapport offrande et création matérielle »³. En effet, il montre que Dieu n'a pas besoin des sacrifices, cependant l'homme ne cesse de lui offrir les biens qui appartiennent à Dieu. L'offrande est un acte de gratitude et l' « oblation de l'Eglise » résumée dans l'eucharistie, consiste à offrir à Dieu les prémices de sa propre création. L'Eglise utilise le pain et le vin, produits de sa création, les « consacrant » par les paroles de Jésus reçues des apôtres :

« A ses disciples aussi, il conseilla d'offrir à Dieu les prémices de ses propres créatures, non que celui-ci en eût besoin, mais pour qu'eux-mêmes ne fussent ni stériles ni ingrats. Le pain qui provient de la création il le prit et il rendit grâce, disant : “Ceci est mon

¹ Ce qui le préoccupe tout particulièrement c'est de maintenir l'unité des deux testaments. Il montre la continuité avec l'Ancien Testament et souligne la nouveauté du Nouveau Testament en face des marcionites qui, selon lui, dénaturent l'Ancien Testament. Sur la pensée de Marcion voir la récente traduction A. VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Eglise catholique*, Paris, 2003 (trad. par B. LAURET, suivi des contributions de B. LAURET, « L'idée d'un christianisme pur », p. 285-376 ; E. POULAT, « Harnack, Marcion et la science française », p. 377-401 ; G. MONNOT, « Les marcionites dans l'hérésiographie musulmane », p. 403-417, et un essai sur l'histoire de la recherche de M. TARDIEU, « Marcion depuis Harnack », p. 419-561). Selon E. PAGELS, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 69, « chrétien d'Asie Mineure, Marcion avait été frappé par ce qu'il estimait être un contraste entre le Dieu créateur de l'Ancien Testament, Dieu justicier qui punit chacune des violations de sa loi, et le Père que proclame Jésus - le Nouveau Testament de pardon et d'amour. Pourquoi, demandait-il, un Dieu qui est “tout-puissant” – irait-il créer un monde où ont cours la souffrance, la douleur, la maladie – et jusqu'aux moustiques et aux scorpions ? Marcion en concluait qu'il devait s'agir de deux dieux différents. La majorité des chrétiens condamnèrent sans tarder cette opinion comme “dualiste” et se définirent comme orthodoxes en confessant un seul Dieu, à la fois “Père tout-puissant” et “créateur du ciel et de la terre” ».

² J.-D. DUBOIS, « Les pratiques eucharistiques des gnostiques valentiniens », in *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Mélanges offerts au professeur Charles Perrot, Paris, 1999, p. 254-266.

³ A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, Paris, 1985, p. 155.

corps”. La coupe pareillement, qui provient de la création dont nous sommes, il la déclara son sang et il enseigna qu’elle était l’oblation nouvelle de la nouvelle alliance. C’est cette oblation même que l’Eglise a reçue des apôtres et que, dans le monde entier, elle offre au Dieu qui nous donne la nourriture, comme prémices des propres dons de Dieu sous la nouvelle alliance » (IV, 17, 5)¹.

Il expose ensuite sa pensée sur l’eucharistie préfigurée par les sacrifices bibliques :

« Donc, parce que l’Eglise offre avec simplicité, c’est à juste titre que son présent est réputé sacrifice pur auprès de Dieu, selon les mots de Paul aux Philippiens : “Je suis comblé, maintenant que j’ai reçu d’Epaphrodite votre envoi, odeur de suavité, sacrifice agréable et qui plaît à Dieu”. Car il nous faut présenter une offrande à Dieu et témoigner en toute notre reconnaissance au Créateur en lui offrant, dans les dispositions pures et une foi sans hypocrisie, dans une espérance ferme, dans une charité ardente, les prémices de ses propres créatures.

Et cette oblation, l’Eglise seule l’offre, pure, au Créateur, en lui offrant avec action de grâces ce qui provient de sa création. Les Juifs ne l’offrent plus : leurs mains sont pleines de sang, car il n’ont par reçu le Verbe par qui l’on offre à Dieu. Toutes les assemblées des hérétiques ne l’offrent pas davantage. (..) Au surplus, comment auront-ils la certitude que le *pain eucharistié* est le corps du Seigneur, et la coupe son sang, s’ils ne disent pas qu’il est le Fils de l’Auteur du monde, c’est-à-dire son Verbe par qui le bois “fructifie”, les sources coulent, “la terre donne d’abord une herbe, puis un épi, puis du blé plein l’épi ? ; Ainsi donc, l’oblation de l’Eglise, que le Seigneur a enseigné à offrir dans le monde entier, est réputée sacrifice pur auprès de Dieu et lui est agréable » (IV 18, 1.4)².

Irénée démontre que l’absence de « simplicité » dans l’oblation comprise au sens de « disposition pure » invalide les pratiques eucharistiques des hérétiques et les exclut de l’Eglise parce que « cette oblation, l’Eglise seule l’offre, pure, au Créateur, en lui offrant avec action de grâces ce qui provient de sa création ». « L’argument d’Irénée, écrit Jean-Daniel Dubois, vise alors à priver les Juifs et les hérétiques du droit de présenter à Dieu une action de grâces pure. “L’Eglise seule l’offre au Créateur” ; c’est affirmer indirectement que les Juifs et les hérétiques offrent des “eucharisties” ; les Juifs n’ont pas reçu le Logos et ont les mains pleines de sang ; les hérétiques s’adressent au Créateur comme à un Dieu avide et désireux du bien d’autrui. On retrouve là un argument de la polémique hérésiologique, dont le contenu renvoie à une affirmation soutenue aussi par les gnostiques valentiniens ; le Père transcendant ne doit pas être confondu avec le démiurge, avide et désireux du bien d’autrui. La réfutation

¹ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 17, 5, (texte et trad. par A. ROUSSEAU), Paris, 1965 (SC 100), p. 591-593.

² IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV 18, 1 et IV, 18, 4, (texte et trad. par A. ROUSSEAU), Paris, 1965 (SC 100), p. 597 et p. 609-611.

de la thèse hérétique consiste à montrer que l'offrande au Dieu gnostique des produits du monde créé prouve que ce dieu est avide du bien d'autrui »¹.

Les chrétiens offrent l'oblation croyant à la communion et à l'union du corps et de l'esprit, alors que les gnostiques qui distinguent le corps et l'esprit ne peuvent pas communier au corps et au sang du Seigneur, avec un pain et une coupe de vin "eucharistiés" : « Comment encore peuvent-ils dire que la chair s'en va à la corruption et n'a point part à la vie, alors qu'elle est nourrie du corps du Seigneur et de son sang ? Qu'ils changent donc leur façon de penser ou qu'ils s'abstiennent d'offrir ce que nous venons de dire ! Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser » (IV, 18, 5)². Chez Irénée, « la stratégie hérésiologique consiste à décrire la doctrine adverse dans les termes de la thèse présentée comme correcte. Cette tactique est constante. Deux conceptions de l'eucharistie s'affrontent, qui se disent toutes deux chrétiennes. On omet de préciser les fondements de la doctrine gnostique, pour la juger selon les critères "orthodoxes". Les contradictions qui en résultent permettent de condamner et d'exclure »³. La manière d'Irénée de présenter les gnostiques permet de reconstruire une partie de leurs pratiques et de leur doctrine.

Dans le même Livre IV, Irénée présente l'eucharistie proprement chrétienne comme élément céleste et terrestre : « Nous lui offrons ce qui est sien, proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit : car de même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste » (IV, 18, 5). Dans ce passage, on peut observer le terme « invocation », qui signifie la prière par laquelle l'eucharistie « devient élément céleste et terrestre ». Il explique ce qu'est l'élément terrestre, le pain tiré de la terre, en revanche il est difficile de comprendre en quoi consiste l'élément « céleste ». « Si le pain reçoit la parole de Dieu, écrit Enrico Mazza, sachant que "céleste" signifie "divin" il n'est pas difficile d'affirmer qu'il y a un lien entre "élément céleste" et "parole de Dieu" »⁴. Donc l'élément céleste dont parle Irénée serait « l'invocation de Dieu ». Il s'agit, d'après Mazza, « d'une manière traditionnelle de s'exprimer par laquelle on veut

¹ J.-D. DUBOIS, « op. cit. », in *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Mélanges offerts au professeur Charles Perrot, Paris, 1999, p. 256.

² IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 18, 5, Paris, 1965 (SC 100), p. 610-613.

³ A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, Paris, 1985, p. 156.

⁴ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 129.

affirmer que la prière chrétienne trouve son origine dans l'enseignement de Jésus-Christ »¹. Dans le passage suivant le terme « invocation » est remplacé par « la parole de Dieu », et le pain et le vin deviennent « le sang et le corps du Christ » :

« Donc la coupe qui a été mélangée et le pain qui a été confectionné reçoivent la parole de Dieu et deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le sang et le corps du Christ (...). Et de même que le bois de la vigne, après avoir été couché dans la terre, porte du fruit en son temps, et que le "grain du froment après être tombé en terre" et s'y être dissout, resurgit multiplié par l'Esprit de Dieu qui soutient toute choses (...) puis, en recevant la parole de Dieu, ils deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ » (V, 2, 3)²

Le pain et le vin ne sont pas un élément qui provient de Jésus, mais seulement un élément matériel qui provient de la création. « Puisque le pain et le vin, écrit Enrico Mazza, sont liés à la prière eucharistique et déterminés par elle, le pain et le vin sont eux aussi appelés "eucharistie". C'est le premier terme utilisé par l'Eglise des origines pour indiquer la nature "sacramentelle" du pain et du vin, et du repas tout entier comme "imitation" de la cène de Jésus au cénacle »³, mais ce n'est pas la dernière cène qui est considérée comme le type de la célébration de l'Eglise, mais seulement la prière eucharistique qui est l'élément provenant de Jésus. Le rituel de la prière eucharistique semble être encore de formulation libre à l'époque d'Irénée, cependant la notice consacrée aux pratiques eucharistiques des marcosiens laisse entendre qu'il y avait déjà quelques règles assez précises.

3. L'eucharistie marcosienne et valentinienne

Dans le passage de *Contre les hérésies*, I, 13, 2, Irénée expose le rite eucharistique des valentiniens, disciples de Marc le Mage qui faisait présider la célébration eucharistique par une femme après un rite d'invocation impliquant une action de grâces sur une coupe mêlée de vin :

« Feignant d'"eucharistier" une coupe mêlée de vin et prolongeant considérablement la parole de l'invocation, il [Marc] fait en sorte que cette coupe apparaisse pourpre ou rouge. On s'imagine alors que la Grâce venue des régions qui sont au-dessus de toutes choses fait couler son propre sang dans la coupe de Marc en réponse à l'invocation de celui-ci, et les assistants brûlent du désir de goûter à ce breuvage, afin qu'en eux aussi se répande la Grâce

¹ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 130.

² IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 2, 3, (texte et trad. par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER), Paris, 1969 (SC 153), p. 35-37.

³ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 131.

invoquée par ce magicien. Présentant à une femme une coupe mêlée, il lui ordonne de l'«eucharistier» en sa présence. Cela fait, il apporte une autre coupe beaucoup plus grande que celle qu'a «eucharistiée» cette égarée, puis il vide la coupe beaucoup plus grande apportée par lui, tout en disant la formule suivante : «que celle qui est avant tout chose, l'incompréhensible et inexprimable Grâce, remplisse ton Homme intérieur et multiplie en toi sa gnose, en semant le grain de sénevé dans la bonne terre». Après avoir dit de telles paroles et égaré ainsi la malheureuse, il donne une démonstration de sa thaumaturgie en faisant en sorte que la grande coupe soit remplie au moyen de la petite, au point même de déborder »¹.

Comme souligne Jean-Daniel Dubois, la majorité des commentateurs de ce texte insistent sur le rôle des femmes dans les communautés marcosiennes et de la place qu'elles pouvaient avoir dans la hiérarchie ecclésiastique². Le texte ne semble pas faire référence au dernier repas de Jésus et si Irénée, dans la première partie du récit, rapporte dans le déroulement du rite une « parole d'invocation », lorsqu'il s'agit de la célébration de la femme il ne dit pas si elle invoque l'Esprit-Saint sur la coupe. Il n'y a pas de formule d'épiclese, il est question seulement d'action de grâces sur une ou plusieurs coupes de vin mélangé d'eau. A la suite de J.M. Joncas les spécialistes proposent de comprendre les rites marcosiens en rapport avec des pratiques eucharistiques syriennes comme celles données par les *Actes de Thomas*, texte qui sera présenté plus loin, où la formule de l'épiclese est distincte de l'action de grâces sur les éléments rituels³.

Sur la célébration de l'eucharistie valentinienne, c'est l'*Evangile selon Philippe* qui donne des informations complémentaires. Il s'agit d'un document qui fait partie du Codex II de Nag Hammadi qui ne peut pas être daté avec exactitude, mais dont le genre des sentences évangéliques le rapproche de la gnose valentinienne du II^e siècle⁴. Le rite eucharistique dans ce texte comporte une coupe de vin mêlé d'eau représentant la « chair et le sang de Jésus » :

¹ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, t. II, Livre I, 13, 2, Paris, 1979 (SC 264) (texte et trad. par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU), p. 191-193.

² J.-D. DUBOIS, « op. cit. », in *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Mélanges offerts au professeur Charles Perrot, Paris, 1999, p. 259-261. Voir à ce sujet C. et A. FAIVRE, « La place des femmes dans le rituel eucharistique des marcosiens. Déviance ou archaïsme ? », in *Revue des sciences religieuses*, 71 (1997), p. 310-328 ; J.E. MENARD, « Les repas "sacrés" des gnostiques », in *Revue des sciences religieuses*, 55 (1981), p. 43-51. Un cas similaire est raconté par Firmilien qui, écrivant à Cyprien, parle d'une femme qui utilisait la magie dans l'eucharistie qu'elle célébrait (cf. Trad. du Chanoine Bayard, *Saint Cyprien, Correspondance II, Lettre 75*, 10, Paris, 1961², p. 296-298).

³ J.-D. DUBOIS, « op. cit. », in *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Mélanges offerts au professeur Charles Perrot, Paris, 1999, p. 261 ; J.M. JONCAS, « Eucharist among the Marcosians : a Study of Irenaeus' Adversus haereses I, 13, 2 », in *Questions liturgiques*, 71 (1990), p. 99-111.

⁴ J.-D. DUBOIS, « op. cit. », in *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Mélanges offerts au professeur Charles Perrot, Paris, 1999, p. 261-264 ; J.-E. MENARD, *L'Evangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris, 1967 ; L. PAINCHAUD, « op. cit. », in J.-C. FREDOUILLE, R.-M. ROBERGE (dir.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Laval, Paris, 1995, p.

« La coupe de la bénédiction contient du vin, elle contient de l'eau, servant de symbole du sang, sur lequel on rend grâce, et elle est remplie de l'Esprit-Saint. Et elle est celle de l'homme parfait tout entier. Si nous en buvons, nous recevrons l'homme parfait (sentence 100). C'est pourquoi il [le Christ] a dit : "celui qui ne mangera pas ma chair et ne boira pas mon sang n'a pas la vie en lui". Qu'est-ce que sa chair ? (Sa chair) est le Logos et son sang l'Esprit-Saint. Celui qui a reçu ceux-là a une nourriture et une boisson et un vêtement (sentence 23) »¹.

La chair et le sang du Christ sont interprétés comme étant les figures du Logos et de l'Esprit-Saint, interprétation valentinienne qui correspond à la formule de l'Evangile selon Jean 6, 53-54 : « Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour ». La pratique valentinienne de l'eucharistie est proche des rites eucharistiques anciens tout particulièrement par la prière d'action de grâces qui peut être comparée à celle de la *Didachè* 9-10 ou de Justin dans *Apologie*, 65.

Pour désigner la pratique eucharistique vers la fin du I^{er} siècle, Clément de Rome recourt au vocabulaire sacrificiel utilisé par la Septante et la présente comme une offrande de dons à Dieu, faite par l'intermédiaire des évêques, des presbytres et des diacres qui exercent une action liturgique dans le cadre de la communauté. Selon Clément, ce ministère leur a été transmis par les apôtres qui à leur tour l'ont reçu de Jésus qui est « le grand-prêtre de nos offrandes » (*Lettre aux Corinthiens* 36, 1). Pour Ignace d'Antioche, vers la fin du I^{er} siècle et le début du II^e siècle, l'eucharistie, vécue dans la foi et la charité sous la conduite de l'évêque, doit être source d'unité. Le terme εὐχαριστία semble désigner beaucoup plus qu'une prière d'action de grâces parce qu'« une seule eucharistie doit être regardée comme légitime, celle qui se fait sous la présidence de l'évêque » (*Lettre aux Smyrniotes* 8, 1). Il pourrait s'agir déjà d'une institution liturgique, mais le déroulement du rite n'est pas explicitement décrit.

Chez Justin, vers le milieu du II^e siècle, on trouve la seule description plus détaillée de la célébration du rite de l'eucharistie, aux paragraphes 65 et 67 de son *Apologie*. Son

212-213 ; J.-D. DUBOIS, R. KUNTZMANN, *Nag Hammadi, Textes gnostiques aux origines du christianisme*, Cahier Evangile, Supplément 58 (1987).

¹ J.-E. MENARD, *L'Evangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris, 1967, p. 59 et p. 95.

témoignage a un caractère officiel car son *Apologie* est adressée à l'empereur, et ce qu'il atteste sur la célébration eucharistique peut être vérifié par l'administration romaine. Il emploie les termes εὐχαριστία et εὐχαριστεῖν pour désigner la prière d'action de grâces sur le pain et la coupe (65, 3 ; 67, 5) qui est faite par le « président » de la communauté. Au chapitre 66, l'eucharistie est nourriture spirituelle, « la chair et le sang de Jésus », que Justin rattache aux récits du dernier repas de Jésus. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, l'eucharistie est présentée sous son aspect sacrificiel comme mémorial de la passion rédemptrice de Jésus. Irénée de Lyon, vers la fin du II^e siècle, dans *Adversus haereses*, ne donne pas une description nette du déroulement du rite de l'eucharistie, mais explique la signification des éléments qui le composent à travers la Bible et la tradition reçue des apôtres, à l'encontre des pratiques eucharistiques gnostiques qu'il considère comme hérétiques.

De cette diversité évolutive des rituels eucharistiques qui ressort des textes de la littérature canonico-liturgique, des écrits des Pères de l'Eglise comme des textes vus au précédent chapitre, l'historien ne peut pas prétendre à une explication qui retracerait l'histoire des pratiques eucharistiques comme une transmission plus ou moins accidentée d'un archétype identifiable au dernier repas de Jésus. Lorsque cette représentation devient la norme, à partir du III^e siècle (Cyprien, *Lettre* 63), les textes qui en témoignent restent théologiques, étant l'expression de la foi des communautés et des leurs auteurs. Ils ne sont pas des constructions historiques¹. Si du point de vue méthodologique, s'interrogeant sur les paroles et les gestes de Jésus représentés par les récits de son dernier repas, les théologiens ne peuvent pas prétendre se situer au niveau dit « originaire » dans une sorte de reconstruction historiciste du passé, cherchant à dire comment Jésus a fondé ou institué des rites nouveaux, ils supposent cependant que les célébrations eucharistiques comme celle décrite par Justin prouvent l'ancienneté de la liturgie eucharistique sous cette forme rituelle, minimisant le caractère multiforme des traditions.

Pour M. Jourjon, Justin « donne un sens profond et assez complet de l'offrande eucharistique. Celle-ci d'abord façonne les chrétiens au même titre que le baptême : elle consacre l'homme à Dieu en le renouvelant par le Christ. Ensuite elle engage le chrétien dans une vie fraternelle car sa célébration manifeste par l'envoi de l'eucharistie aux absents qu'aucune communauté ne saurait se clore sur elle-même. Enfin, anamnèse de la passion, elle

¹ A. MCGOWAN, « “Is there a Liturgical Text in this Gospel ?” : the Institution Narratives and their Early Interpretative Communities », in *Journal of Biblical Literature*, 118 (1999), p. 73-87.

est réitérée chaque dimanche pour célébrer le renouvellement de la création au premier jour du monde par la résurrection du Seigneur le premier jour de la semaine. Ainsi Dieu est-il glorifié par l'offrande de son Fils »¹. Pour W. Rordorf, dans un article de synthèse sur le sacrifice eucharistique qui englobe un grand nombre des documents des premiers siècles « il est évident que nous nous trouvons ici au cœur même de la théologie et de la spiritualité de l'eucharistie : le sacrifice unique du Christ est réactualisé, dans ce sens, que les fruits de ce sacrifice sont réellement donnés à l'Eglise, dans les signes du corps et du sang du Christ »².

Dans la représentation des origines de l'eucharistie ce qui est commun aux textes anciens et aux interprétations des théologiens ou historiens chrétiens contemporains, indifféremment de leur appartenance confessionnelle, c'est la référence à la « tradition reçue ». Une tradition qui du point de vue de la foi demeure vivante parce « donnée » par Jésus et transmise par ses disciples et leurs successeurs dans la pratique de la liturgie eucharistique, comme on a pu le constater à travers la littérature patristique. Quels que soient les motifs qui ont conduit à idéaliser cette période des origines, souvent élément déclencheur des divisions confessionnelles et des réformes liturgiques, la référence à la « tradition fondatrice » reste une nécessité absolue pour justifier le passage d'un message charismatique de salut dans les circonstances habituelles de l'époque, à une organisation ecclésiale et doctrinale qui s'est construite pour traverser les siècles mais qui se retrouve en opposition permanente à l'évolution culturelle.

Les pratiques liturgiques appuyées par la constitution d'une doctrine, qui concerne non seulement le rite de l'eucharistie mais également tous les autres rites chrétiens, ont permis aux chefs des premières communautés chrétiennes d'évoluer idéologiquement et de façon polymorphe en s'adaptant toujours aux cultures environnantes et aux impératifs nés de la nécessité de conserver et développer leur mouvement religieux. L'institutionnalisation de la liturgie eucharistique peut être la conséquence d'une administration habile des pratiques rituelles, soutenues idéologiquement par l'autorité ecclésiastique selon une norme définie, en l'occurrence la tradition du dernier repas de Jésus comme fondatrice du rite, et une doctrine considérée comme « orthodoxe ».

¹ M. JOURJON, « Justin », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 87-88.

² W. RORDORF, « Le sacrifice eucharistique », in *Id.*, *Liturgie foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, 1986, p. 353.

Mais à l'époque même où les responsables des communautés chrétiennes comme Clément de Rome, Ignace d'Antioche écrivent des épîtres, Justin des apologies ou Irénée de Lyon des réfutations d'« hérésies », le message chrétien est transmis par d'autres textes qui forment ce que les spécialistes appellent la littérature apocryphe chrétienne¹.

¹ J-D. DUBOIS, « L'apport des chrétiens au langage symbolique de l'Antiquité. L'exemple de la littérature apocryphe chrétienne », in *Les Pères de l'Eglise au XX^e siècle. Histoire - littérature - théologie. "L'aventure des Sources chrétiennes"* », p. 237-249 ; E. JUNOD, « "Apocryphes du Nouveau Testament" : une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », in *Apocrypha*, 3 (1992), p. 17-46.

CHAPITRE VIII

LES TRADITIONS EUCHARISTIQUES DANS LA LITTÉRATURE APOCRYPHE

La littérature apocryphe chrétienne a rarement retenu l'attention dans la recherche sur les origines de la liturgie eucharistique, centrée traditionnellement et souvent exclusivement sur les sources canoniques. Dès le début du XX^e siècle, les acteurs du Mouvement liturgique ont généralement plaidé pour un renouvellement de la liturgie par le retour aux sources des premiers siècles, choisies en fonction de leur « canonicité ». Dans le premier volume, paru récemment, de l'imposante *Histoire du Christianisme*, Victor Saxer qui traite du « culte et [de] la liturgie » des chrétiens des premiers siècles, pour exposer « les rites eucharistiques » s'intéresse principalement aux textes néotestamentaire, à la littérature canonico-liturgique, et à la littérature patristique reconnus par l'Eglise catholique comme normatifs. Se référant à un article de Cyrille Vogel, il qualifie les témoignages de la littérature apocryphe sur les pratiques eucharistiques d'« aberrantes » :

« Cyrille Vogel avait recueilli une demi-douzaine de prières eucharistiques, tirées des Actes apocryphes de Jean (v. 150-200) et de Thomas (v. 200-250) et récitées sur le pain seul ou sur le pain et l'eau ou sur le pain, le vin et l'eau. Pour confirmer la diffusion assez répandue des usages aberrants de l'eucharistie au pain et à l'eau, il cite à juste titre l'Ep. 63 de Cyprien »¹.

L'auteur consacre à cette documentation neuf lignes à peine, auxquelles il ajoute une courte citation de prière d'action de grâces « dite de Drusiana » qui se trouve dans les *Actes de Jean* et qu'il considère comme « la moins aberrante » :

« Nous glorifions ton Nom qui nous a convertis de l'erreur et du mensonge cruel. Nous te glorifions, toi qui nous as fait voir de nos yeux ce que nous avons vu. Nous te rendons

¹ V. SAXER, « Culte et liturgie », in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, p. 481. Voir C. VOGEL, *Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionnelles*, in *Augustinianum*, 20 (1980), p. 401-410. Quant à la Lettre 63 de Cyprien il s'agit de la dénonciation des pratiques aquariennes, déjà rappelées au chapitre précédent.

témoignage pour la bonté que tu nous manifestes de diverses manières. Nous louons ton nom puissant, Seigneur, toi qui juges ceux que tu as déjà reprouvés. Nous te rendons grâce car nous sommes convaincus de ton immutabilité. Nous te rendons grâce, car en assumant notre nature, tu as voulu qu'elle soit sauvée. Nous te rendons grâce car tu nous as donné une foi inébranlable. A Toi qui es maintenant et toujours, tes serviteurs rendent grâce à juste titre, car ils ont été rassemblés et élus par toi » (p. 481).

Il prend cette citation de l'ouvrage de Richard A. Lipsius et Max Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* qui, au-delà d'un apport documentaire considérable, a collé à cette littérature l'étiquette « des œuvres de propagande produites par l'hérésie gnostique », appréciation qui reste très proche des jugements formulés par les Pères de l'Eglise¹. Victor Saxer continue son exposé, à la même page 481, en précisant que « d'autres prières eucharistiques, qui nous sont parvenues des premiers siècles, suivent un canevas promis à un long avenir et qui deviendra traditionnel » : il s'agit d'« un fragment liturgique d'Irénée », qui semble résumer, pour lui, la prière eucharistique, et du rituel de la *Tradition apostolique* qu'il considère comme le plus ancien et qu'il attribue à Hyppolite de Rome. A la lecture de Victor Saxer, la question qui surgit est de savoir dans quelle mesure son choix de textes se fonde sur des arguments historiques et littéraires de la documentation, dans un manuel tel que cette *Histoire du Christianisme*, dont l'ambition a été d'être une synthèse historique sur le christianisme, réalisée dans une démarche de neutralité par rapport à toute orientation théologique ou appartenance confessionnelle.

Or, l'évaluation de la documentation apocryphe de Victor Saxer trahit essentiellement des préoccupations théologiques situées entre l'ancienne démarcation orthodoxie/hétérodoxie et l'uniformité qui aurait été caractéristique des pratiques liturgiques eucharistiques aux premiers siècles, dont l'origine doit nécessairement remonter au dernier repas de Jésus. La conclusion principale de l'auteur sur les origines de l'eucharistie est que « ce culte plonge ses racines dans les traditions cultuelles juives, il tire son originalité des paroles et gestes fondateurs du Christ, il a commencé à prendre forme à la suite des premières expériences chrétiennes » (p. 484). On peut rappeler à ce propos l'ouvrage de Enrico Mazza considéré actuellement comme un des meilleurs spécialistes des origines de l'eucharistie. Il s'agit de

¹ J.-D. KAESTLI, « Les principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes des apôtres », in F. BOVON, M. VAN ESBROECK, R. GOULET, *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 1981, p. 54. Pour la citation de V. Saxer voir R.A. LIPSIIUS, M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, t. I, 1896, les t. II, 1 et II, 2, parus en 1898 et 1903. Les trois tomes ont été réimprimés en 1959. A cet ouvrage on peut ajouter R.A. LIPSIIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellengenden*, 2 vol., 1883-1890, les deux constituant des instruments de travail indispensables, dans lesquels on trouve un inventaire de toutes les sources grecques, latines et orientales, intéressant de près ou de loin les apôtres. Selon J.-D. Kaestli, le résultat auquel est parvenu R.A. Lipsius sur les Actes apocryphes les plus anciens est dépassé par la mise au jour d'un matériel nouveau qui va à l'encontre des ses appréciations sur l'origine gnostique de ces textes, mais du point de vue documentaire son travail reste très utile et nécessaire pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne.

L'action eucharistique où il traite exclusivement de la littérature canonique, de premiers siècles du christianisme jusqu'au Concile Vatican II. Il ne s'intéresse aucunement à la littérature apocryphe, pourtant une approche qui se veut historique – dans l'avant-propos de son livre il souligne que « pour traiter de la liturgie eucharistique il faut faire œuvre historique »¹ –, doit prendre en compte l'ensemble de la documentation littéraire disponible. Or, il met en évidence sa compréhension théologique d'« imitation de la dernière cène », expression par laquelle il entend « une certaine identité de nature » avec le dernier repas de Jésus. L'auteur estime que « le cadre général et la structure de la cène sont tributaires de la liturgie juive mais [que] le comportement de Jésus ne l'est pas. Ses gestes et ses paroles sont un fait nouveau qui n'est pas réductible au rituel juif » (p. 317). Il conclut en soulignant que lorsqu'on « refait ces gestes et ces paroles, par obéissance au commandement du Christ, on participe de la parabole même et de l'annonce même faite par Jésus-Christ. Alors, la célébration eucharistique est figure de la passion à cause du rapport avec la dernière cène, dont elle est “participation” » (p. 324). En conférant autorité aux textes normatifs de la liturgie eucharistique, aux Pères de l'Eglise, ces auteurs s'inscrivent dans une sorte de chaîne intellectuelle de transmission de la tradition et de la révélation chrétiennes sur ce qu'il faut croire et célébrer, ce qui peut être légitime du point de vue théologique et confessionnel, mais non du point de vue historique.

Dans certains des textes de la littérature apocryphe chrétienne, on trouve des traces des pratiques eucharistiques qui ne répondent manifestement pas à la vision traditionnelle sur le développement de ce rite, puisqu'il est célébré seulement avec du pain, la coupe étant rarement signalée². C'est ce dont témoignent les *Actes apocryphes* des apôtres les plus anciens : *Actes de Jean*, *Actes d'André*, *Actes de Pierre*, *Actes de Paul*, qui permettent de remonter aux pratiques liturgiques des communautés chrétiennes de la seconde moitié du II^e siècle. A ces textes s'ajoutent les *Actes de Thomas*, que l'on date généralement du début du III^e siècle, où l'on trouve des nombreuses références à la fraction du pain³. Ces textes, par les

¹ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 7.

² J. JEREMIAS, *La dernière cène, les paroles de Jésus*, Paris, 1972, notait que « les célébrations de la Cène de l'Eglise primitive ne sont pas à l'origine le renouvellement de la dernière Cène de Jésus avec ses disciples, mais le renouvellement de la communauté de table quotidienne des disciples avec Jésus » (p. 71). Plus loin, en présentant la célébration de l'eucharistie sous une seule espèce, il explique que « les communautés chrétiennes, dont les membres appartenaient pour la plupart aux couches pauvres de la société n'avaient pas toujours du vin à leur disposition. Il est possible qu'en plusieurs endroits nous trouvions des traces d'une célébration *sub una* » (p. 130).

³ Sur l'histoire de la recherche de la littérature apocryphe, voir l'ouvrage collectif *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Paris, Genève, 1981 ; J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT (dir.) *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Paris, 1995 ; sur la constitution et la désignation du corpus littéraire voir E. JUNOD, « *op. cit.* », in *Apocrypha* 3 (1992), p. 17-46 ; *Id.*, « Apocryphes du Nouveau

informations qu'ils fournissent, sont précieux pour la recherche historique sur les pratiques liturgiques et les croyances des communautés des trois premiers siècles, malgré leur dépréciation au nom d'une « orthodoxie » de la foi chrétienne. Cette dépréciation remonte tout particulièrement à l'époque de la clôture du canon du Nouveau Testament au IV^e siècle lorsque l'on fixe « un espace de sainteté et de vérité, celui de l'Écriture divinement inspirée, lue durant le culte, objet de prédication et de commentaire, fondement et référence du travail théologique. Les écrits qui n'y figurent pas sont et demeureront en dehors du canon, de la norme. Si les Églises prennent soin d'énumérer les livres saints c'est en particulier parce qu'il circule d'autres textes qui portent le nom des apôtres (Pierre, Jean, Paul...) et qui se rapportent aux origines du christianisme »¹.

En effet, la question du « canon des Écritures » constitue un problème bien particulier de la théologie doctrinale et de la foi chrétiennes : il commence à se poser à partir de la seconde moitié du II^e siècle, le but étant de restituer la vraie tradition et de remonter à l'autorité des apôtres. Irénée de Lyon, parmi les premiers, dans *Contre les hérésies*, pose les principes de la « règle de la foi » ou la « règle de la doctrine ». La principale raison qui a conduit à la composition d'un « canon des Écritures » a été le souci de réunir la collection des écrits qui témoignent authentiquement de la « tradition apostolique », dépositaire de l'unique et vrai Évangile, en réaction aux divers mouvements chrétiens de l'époque considérés comme hérétiques, et aux écrits qu'ils faisaient circuler et qui se réclamaient de la même autorité apostolique². Lorsque le *Canon de Muratori*, souligne Jean-Daniel Dubois, défend la canonicité du seul livre des *Actes* des tous les apôtres, de l'évangéliste Luc, c'est qu'il cherche à endiguer la multiplication d'œuvres apostoliques concernant les faits et gestes des apôtres, comme les *Actes apocryphes* de *Pierre*, de *Jean*, de *Paul*, d'*André* ou de *Thomas*³.

Le terme « apocryphe, écrit Eric Junod, qui signifie caché, secret, n'était pourtant pas, à l'origine une terme dépréciatif, surtout dans les domaines de la connaissance et de la religion où les Anciens affectionnaient ce qui était profond et caché, ce qui ne devenait accessible que par une recherche intellectuelle, une initiation ou une révélation. Mais dans le

Testament ou apocryphes chrétiens anciens ? Remarques sur la désignation d'un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents », in *Études théologiques et religieuses*, 58 (1983), p. 409-421.

¹ E. JUNOD, « Les vieux livres apocryphes chrétiens : des précieux trublions », in *Connaissance des Pères*, 58 (1995), p. 7.

² C. THEOBALD, *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et théologiques*, Paris, 1990 ; G. ARAGIONE, E. JUNOD, E. NORELLI (éd.), *Le canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, 2005.

³ J.-D. DUBOIS, « op. cit. », in *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire - littérature - théologie. "L'aventure des Sources chrétiennes" », p. 237.*

langage ecclésiastique, la dénomination d’“apocryphes”, appliquée à des textes, devient négative : elle indique que ces ouvrages ont une origine suspecte, cachée, qu’ils se présentent frauduleusement comme l’œuvre de Pierre, Paul ou Jacques. Et puisqu’ils mentent sur leur origine, comment diraient-ils la vérité ? Ils ne contiennent que des mensonges, ou au mieux, de semi-vérités. Dès cette époque, les hommes d’Eglise prendront l’habitude de jeter sur la littérature apocryphe un regard chargé de méfiance »¹.

En effet, les témoignages ecclésiastiques s’accordent à reconnaître un lien étroit entre les Actes apocryphes et l’hérésie, mais l’affirmation de ce lien est un procédé hérésiologique facilement identifiable dans des ouvrages ou développements polémiques :

« Puisque les *Actes de Pierre, Jean, André, Thomas, Paul* et d’autres apôtres n’ont (quasiment) jamais été cités par les écrivains des siècles précédents, puisqu’ils n’ont pas été reconnus dans le canon, bref puisqu’ils sont “apocryphes”, il s’en suit nécessairement que leurs auteurs et leurs utilisateurs se situent en dehors de l’Eglise et de sa tradition. Nul besoin de le lire pour se persuader de leur caractère malsain. Celui-ci est automatiquement établi par le fait qu’ils n’ont pas été accueillis par la tradition ecclésiastique et qu’ils ont de surcroît l’effronterie de se réclamer du nom d’un apôtre. Eusèbe de Césarée, au début du VI^e siècle, défendra ce point de vue qui deviendra traditionnel. Est-il nécessaire de préciser que cette vision des choses est trompeuse et qu’elle cache une ignorance (délibérée ou non) de la véritable histoire de ces Actes ? En réalité, cette histoire est loin de se dérouler exclusivement au sein de cercles hérétiques ou marginaux. Pourtant, tout n’est pas calomnié dans ce que les écrivains ecclésiastiques nous disent des Actes et de leurs lecteurs. D’une part, il est prouvé que des milieux hétérodoxes ont effectivement bien accueilli les Actes ; des documents issus de ces milieux en font foi. D’autre part, il s’est trouvé quelques théologiens qui se sont donné la peine d’ouvrir les Actes et qui ont cru pouvoir démontrer leur caractère hérétique. Ainsi Photius de Constantinople (IX^e siècle) dans le *Codex 114* de sa fameuse *Bibliothèque* »².

A la différence de textes bibliques et liturgiques ou des ouvrages des Pères de l’Eglise normatifs du point de vue doctrinal, la transmission de la littérature apocryphe chrétienne a été fragmentaire, instable et affectée par des jugements dépréciatifs, même à l’époque moderne lorsque apparaît la critique historique savante. Ces textes suscitent alors l’intérêt des quelques érudits qui les regardent comme des sources sans pour autant que soit corrigée l’image négative qui leur était attachée. C’est au XVIII^e siècle que J.A. Fabricius compose un recueil des « apocryphes du Nouveau Testament », forgeant ainsi une « collection apocryphe » qui se présentait comme une sorte de contrefaçon du Nouveau Testament³. Selon

¹ E. JUNOD, « op. cit. », in *Connaissance des Pères*, 58 (1995), p. 7.

² E. JUNOD, « Actes apocryphes et hérésies : le jugement de Photius », in *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Paris, Genève, 1981, p. 12. Voir EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique* III, 25, 6-7 (texte et trad. par G. BARDY), Paris, 1978 (SC 31) ; PHOTIUS, *Bibliothèque. 2. Codices 84-185* (texte établi et trad. par R. HENRY), Paris, 1991.

³ J. A. FABRICIUS, *Codex Apocryphus Novi Testamenti Collectus, Castigatus, Testimoniisque, Censuris et Animadversionibus illustratus*, Hambourg, 1703, 1719².

Gérard Poupon, « J. A. Fabricius se fixait un double but : reconnaissant, d'une part, qu'il n'est pas possible de s'opposer au succès croissant de cette littérature, il veut rassembler comme en une gerbe tous ces textes et les publier dûment marqués de l'obèle du censeur (il pense d'ailleurs qu'une telle publication va diminuer l'attrait que sa rareté conférait à ce genre de littérature), d'autre part, il est conscient que ces écrits, s'ils sont nuisibles au commun des fidèles, peuvent par contre rendre service aux gens instruits, car ils enseignent l'histoire des vieilles hérésies et éclairent maints passages des Pères. Un tel langage est, à notre connaissance, nouveau. Il annonce de manière encore lointaine une véritable histoire du dogme. Fabricius n'est plus comme ses devanciers, rivé à la question de l'authenticité des apocryphes, leur hétérodoxie servant d'ailleurs le plus souvent à prouver leur caractère pseudépigraphique. Il les insèrent dans l'étude de la foi chrétienne et de son élaboration »¹.

L'appellation d'« apocryphes du Nouveau Testament » qui les définit comme « d'indignes prétendants à la canonicité, évincés à bon droit par l'Eglise » est abandonnée dans la recherche historique contemporaine, qui lui a substitué celle d'« apocryphes chrétiens anciens » ou « littérature apocryphe chrétienne » qui est plus appropriée pour désigner cette documentation². Le dominicain Bernard Dupuy, présentant un compte rendu de l'ouvrage collectif *Les Actes apocryphes des apôtres, christianisme et monde païen*, dans la revue *Istina*, notait malicieusement que « rendre à ces écrits leur véritable signification était une tâche urgente. Ils avaient effarouché les historiens ecclésiastiques de l'antiquité par leur potentiel imaginaire. Au lieu de les lire pour eux-mêmes, on avait fini par considérer ces textes pleins de vie et truffés de situations inattendues comme des ouvrages suspects, portant préjudice à l'Ecriture, voir franchement hérétiques. En réalité, nous assistons à travers eux à l'avènement de la première tentative de littérature chrétienne. Il n'est pas sans intérêt ni sans portée de constater que c'est un groupe de chercheurs de confession protestante qui a pris l'initiative de la réhabilitation de cette littérature non canonique »³.

En effet, les passages rituels eucharistiques que renferment certains de ces écrits, tout particulièrement les *Actes apocryphes*, sont en général négligés par les liturgistes

¹ G. POUPON, « Les Actes apocryphes des apôtres de Lefèvre à Fabricius », in *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Paris, 1981, p. 43.

² E. JUNOD, « op. cit. », in *Connaissance des Pères*, 58 (1995), p. 8 ; *Id.*, « Apocryphes du Nouveau Testament ou apocryphes chrétiens anciens ? Remarques sur la désignation d'un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents », in *Etudes théologiques et religieuses*, 58 (1983), p. 409-421 ; J.-D. KAESTLI, « Les écrits apocryphes chrétiens. Pour une approche qui valorise leur diversité et leurs attaches bibliques », in J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT (éd.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, 1995, p. 27-42.

³ B. DUPUY, « F. Bovon, M. van Esbroeck, R. Goulet, E. Junod, J.-D. Kaestli, F. Morard, G. Poupon, J.-M. Prieur, Y. Tissot, *Les Actes apocryphes des apôtres*, publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève n° 4, Lausanne-Paris, Ed. Labor et fides, 1981 », in *Istina*, 31 (1986), p. 333.

contemporains, une des raisons étant leur réputation « hérétique » ou l'embarras causé par certaines particularités du rite qui ne peuvent pas être conciliées avec les vues traditionnelles ou officielles sur les origines et le développement de la liturgie eucharistique. La littérature apocryphe des premiers siècles est encore présentée par certains auteurs comme perturbatrice et contestatrice de l'orthodoxie doctrinale et du canon des Ecritures, or, pour la recherche historique il s'agit de traiter ces documents comme des sources au même titre que tout document provenant des premiers siècles du christianisme, sans aucune appréciation par rapport aux écrits déclarés canoniques¹.

On essaiera, dans ce chapitre, de présenter les passages concernant les descriptions eucharistiques de Actes apocryphes les plus anciens : ceux de *Jean*, d'*André*, de *Pierre*, de *Paul*, dont la rédaction est située dans la seconde moitié du II^e siècle et les *Actes de Thomas*, datés du début du III^e siècle. Malgré des ressemblances aux plans littéraire et narratif, ces textes ne constituent pas un corpus littéraire homogène et ne peuvent pas être attribués à un auteur unique. Sous l'appellation générique d'« actes apocryphes » on trouve une diversité de textes et de traditions provenant des milieux et des zones géographiques différentes, difficile à déterminer avec certitude². Ils montrent des différences de contenu théologique et de style, mais ont en commun la narration sur l'activité missionnaire d'un des apôtres, une caractéristique qui les distingue des *Actes des apôtres* canoniques³. Les passages qui font référence à l'eucharistie n'ont pas pour objectif de donner des informations précises ou exhaustives sur sa célébration. Ces descriptions « contiennent de l'implicite »⁴, mais posent la question de savoir si elles reflètent des pratiques liturgiques effectivement en vigueur dans leur milieu d'origine et celle de savoir si elles peuvent servir à éclairer l'histoire de la forme de la liturgie eucharistique de cette époque.

¹ J.-D. KAESTLI, « op. cit. », in J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT (éd.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, 1995, p. 27-42.

² J.-M. VAN CANGH, « Les origines de l'eucharistie, le cas des Actes des apôtres apocryphes », in *L'Evangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris, 1996, p. 393-414, pense que les *Actes de Jean*, d'*André*, de *Pierre* et de *Paul* remontent à « la pratique ecclésiale d'Egypte et de Syrie des années 150 à 200 » (p. 393).

³ R. GOUNELLE, « Actes apocryphes des apôtres et actes des apôtres canoniques », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 84 (2004), p. 3-30 et p. 419-441 ; F. BOVON, « La vie des apôtres. Traditions bibliques et narrations apocryphes », in *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Paris, Genève, p. 141-158 ; E. JUNOD, « Le mystère apocryphe ou les richesses cachées d'une littérature méconnue », in J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT (éd.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, 1995, p. 9-25.

⁴ J.-M. PRIEUR, « L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 253-269.

I. ACTES DE JEAN

Les *Actes de Jean*, rédigés en grec dans la seconde moitié du II^e siècle, sont consacrés à l'activité et à la mort de l'apôtre Jean en Asie Mineure¹. Le texte comporte deux passages sur la célébration eucharistique. A propos de la résurrection du prêtre d'Artémis, au chapitre 46, on trouve la mention de quatre célébrations liturgiques, dont l'eucharistie : « Après l'homélie aux frères, la prière, l'eucharistie et l'imposition des mains sur chacune des personnes rassemblées »². Ce passage ne donne pas de détails sur le déroulement de l'eucharistie, il la mentionne seulement. Le chapitre 72 donne plus de détails sur une fraction de pain à l'aurore sur le lieu d'une sépulture, ce qui conduit à penser qu'il s'agit plutôt d'un rite funéraire : « Le lendemain, Jean, accompagné d'Andronicus et des frères, se rendit au tombeau dès l'aurore – c'était la troisième jour depuis la mort de Drusiane – afin que nous rompons le pain sur place »³. J.-M. Van Cangh pense que ce passage qui atteste une eucharistie de pain célébrée au tombeau de la morte, le troisième jour après son décès est une pratique qui aurait son origine dans le sacrifice païen offert le troisième jour au défunt, selon la croyance que l'âme ne quitte pas le corps du défunt à l'heure de la mort, mais demeure quelque temps dans son voisinage⁴.

Après plusieurs événements qui incluent la résurrection de Drusiane, au chapitre 84 Jean donne une liste des attitudes et des pratiques chrétiennes comme le jeûne, la prière, le baptême, l'eucharistie, dont un certain Fortunatus, un impie, doit rester écarté. Au chapitre 85, il fait une prière, prend du pain, l'apporte dans le tombeau, prononce à nouveau une prière de louange et d'action de grâces adressée au « Seigneur Jésus-Christ », après quoi il distribue « à tous les frères l'eucharistie du Seigneur » :

« 85. Jean fit une prière, prit du pain, l'apporta dans le tombeau pour le rompre et dit : "Nous glorifions ton nom, qui nous détourne de l'égarement et de l'illusion cruelle ! Nous te glorifions, toi qui nous as fait voir de nos yeux ce que nous avons vu ! (...) Nous te rendons grâces, Seigneur Jésus-Christ, car nous avons confiance en [...] qui est immuable ! Nous te rendons grâces, à toi qui as désiré la nature sauvée ! Nous te rendons grâces, à toi qui nous as donné la conviction irrécusable que tu es le seul Dieu maintenant et toujours. (...) 86. Quand il

¹ Sur l'histoire littéraire des *Actes de Jean* voir l'introduction de E. JUNOD, J.-D. KAESTLI, « Actes de Jean », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 975-985.

² E. JUNOD, J.-D. KAESTLI, « Actes de Jean », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1012-1013.

³ E. JUNOD, J.-D. KAESTLI, « Actes de Jean », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1024.

⁴ J.-M. VAN CANGH, « op. cit. », in *L'Evangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris, 1996, p. 395.

eut ainsi prié et rendu gloire, il distribua à tous les frères l'eucharistie du Seigneur et il sortit du tombeau »¹.

Une autre célébration liturgique a lieu le dimanche : lors d'une dernière célébration en présence de la communauté (106-107), Jean adresse une prédication d'adieu, une prière d'intercession, et préside la prière eucharistique. Après ces actions, Jean demande du pain et prononce une action de grâces présentée comme une offrande : « Puis il demanda du pain et rendit grâces en ces termes : “Quelle louange, quelle parole d'offrande, quelle action de grâces pourrions-nous prononcer en rompant ce pain sinon de te nommer toi seul Jésus ? » (109). Par la suite, il distribue le pain : « Lorsqu'il eut rompu le pain, il nous le distribua et fit une prière pour chaque frère afin que chacun fût digne de la grâce du Seigneur et de la très sainte eucharistie » (110)².

Dans ces deux cas de célébration eucharistique, au tombeau et le dimanche, seul le pain est explicitement mentionné. Il convient de remarquer que la célébration de la fraction du pain le dimanche est attesté dans la *Didachè* 14, 1 et par Justin dans *Apologie* 67. Le déroulement de l'eucharistie le dimanche décrit par les *Actes de Jean*, homélie, prière, introduction du pain, prière d'action de grâces, distribution, ressemble à celui décrit par Justin, mais se différencie par le manque de la coupe et de même, le texte ne fait aucune référence au dernier repas de Jésus et l'élément du rite, le pain, n'est pas considéré comme le sang et le corps de Jésus. Aucune référence non plus n'est faite à Dieu et son œuvre créatrice. Les prières eucharistiques, note Jean-Marc Prieur, sont tout entières une louange de la personne de Jésus présenté comme révélateur, avec une certaine insistance sur le fait qu'il est la résurrection³. Malgré des questions rédactionnelles sur la prière eucharistique soulignées par Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli, qui pensent qu'elle a pu subir des modifications (notamment celle du chapitre 109)⁴, on peut admettre que la structure du rite reflète une pratique effective centrée sur la prière d'action de grâces et sur la manducation du pain, tout

II. ACTES D'ANDRE

Le texte ancien des *Actes d'André*, que l'on date habituellement du II^e siècle, n'a pas été conservé dans son intégralité. Il est accessible grâce à des passages conservés et à des remaniements et a été transmis sous deux formes : la partie du texte concernant d'une part l'activité de l'apôtre et d'autre part son martyre dans la ville de Patras est conservé sous sa forme ancienne dans cinq recensions grecques qui ont reçu le nom d'« Actes d'André grecs » ; l'ensemble du texte a été l'objet d'un résumé latin au VI^e siècle par Grégoire de Tours¹. Le texte contient des renseignements sur les pérégrinations de l'apôtre André à travers la Bithynie, la Thrace, la Macédonie, et la Thessalie, faisant des miracles, prêchant et convertissant, et sur son martyre à Patras ville d'Achaïe. La partie du texte conservé en grec ne contient pas de descriptions sur la célébration eucharistique, pas même, note J.-M. Prieur, dans les épisodes qui s'y seraient particulièrement prêtés comme : celui du chapitre 10 où les frères « furent jugés dignes du sceau dans le Seigneur » ; celui du dimanche, « le jour du Seigneur » lorsque les frères étaient réunis dans la chambre de la femme du proconsul de Patras pour écouter l'enseignement d'André (13).

C'est le résumé en latin de Grégoire de Tours qui comporte deux notices eucharistiques de la fraction du pain avec prière d'action de grâces. Dans le cadre du récit de la guérison de Gratinus, pris de fièvre, de son fils possédé par un démon et de sa femme hydropique, on trouve un détail sur la fraction du pain et sa distribution à la femme qui est guérie par l'apôtre : « Le bienheureux apôtre rompit le pain et le lui donna. Elle le reçut avec action de grâces et crut dans le Seigneur avec toute sa maison » (5, 6)². Dans l'épisode de la vision d'André où il voit Jésus transfiguré accompagné de Pierre et Jean, on lui annonce une mort par crucifixion. André raconte cette vision à la communauté et prêche durant cinq jours. C'est dans le cadre de cette prédication que l'on trouve un autre passage sur la fraction du pain : « Prenant alors du pain, il [André] rendit grâce, le rompit et le donna à tous en disant :

¹ Cf. P. CHALMET, « Les Actes d'André : l'enjeu d'un exorcisme », in *Connaissance des Pères de L'Eglise* 58 (1995), p. 19-25 ; Sur la transmission du texte voir J.-M. PRIEUR, « Actes d'André », in F. BOVON - P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 882-883 ; *Id.*, « op. cit. », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 256.

² J.-M. PRIEUR, « Actes d'André », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 941 ; *Id.*, « Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Présentation des diverses traditions apocryphes et état de la question », in W. HAASE (éd.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt* II, 25, 6, Berlin, New York, 1988, p. 4384-4414.

“Recevez la grâce que vous donne, par moi son serviteur, Christ, le Seigneur notre Dieu” » (20, 11)¹.

Jean-Marc Prieur pense qu’il est possible que ces deux notices aient figuré dans le document utilisé par Grégoire de Tours, cependant il déduit que l’absence de célébration eucharistique dans le texte grec conservé peut être un argument en faveur de l’hypothèse selon laquelle ce serait Grégoire qui les aurait introduites. Dans ce cas « les *Actes d’André*, qui professent une forme de christianisme très spiritualisé et prônent le renoncement à tout attachement aux choses de ce monde, pourraient refléter les usages d’un milieu chrétien dans lequel les institutions ecclésiastiques et les rites n’ont pas de place ; à moins – ce qui paraît plus vraisemblable – que ce soit l’auteur lui-même qui ne leur ait accordé aucune importance »².

III. ACTES DE PIERRE

Le texte des *Actes de Pierre* composé en grec vers la fin du II^e siècle, est perdu à l’exception du récit du martyre de l’apôtre (chapitres 33 à 41), mais la majeure partie en a été conservée dans une version latine à la bibliothèque capitulaire de Verceil dans le Piémont d’où l’appellation d’*Actes de Verceil*³.

Les *Actes de Pierre* contient trois célébrations eucharistiques. La première se trouve dans le texte *La Fille de Pierre et Ptolomée* qui constitue la dernière partie du fragment copte conservé dans le papyrus de Berlin 8502 et qui évoque une célébration dominicale composée d’un enseignement, d’une prière de louange et d’une distribution du pain : tout d’abord la foule est rassemblée le dimanche et Pierre guérit des malades ; après des discours aux fidèles, « glorifiant le nom du Christ Seigneur, il leur donna à tous du pain. Après l’avoir distribué, il se leva et rentra chez lui »⁴. Dans la version latine connue sous le nom d’*Actes de Verceil*, au

¹ J.-M. PRIEUR, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 956-957.

² J.-M. PRIEUR, « op. cit. », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 258.

³ Cf. G. POUPON, « Actes de Pierre », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1041-1047 ; C. GRAPPE, « Les Actes de Pierre », in *La connaissance des Pères de l’Eglise* 58 (1995), p. 15-18.

⁴ G. POUPON, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1052. Sur l’histoire littéraire du texte et la bibliographie voir pages 1044-1047. Voir également G. POUPON, « Les Actes de Pierre et leur remaniement », in W. HAASE (éd.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt II*, 25, 6, Berlin, New York, 1988, p. 4363-4383.

chapitre 2 la célébration eucharistique intervient au moment où Paul quitte Rome pour se rendre en Espagne :

« Il présentèrent alors à Paul du pain et de l'eau pour le sacrifice, afin qu'il fît la prière et en donnât à chacun. Or il y avait là une certaine Rufina, qui voulut donc, elle aussi, recevoir l'eucharistie des mains de Paul. Mais quand elle s'approcha, Paul, rempli de l'Esprit de Dieu, lui dit : "Rufina, tu n'es pas digne d'approcher de l'autel de Dieu ; tu te lèves d'aux côtés, non d'un mari, mais d'un amant et tu oses recevoir l'eucharistie de Dieu ?" Voici donc que Satan, malmenant ton corps, va te jeter à terre sous les yeux de tous ceux qui croient dans le Seigneur, pour que, voyant et croyant ils sachent qu'ils ont cru au Dieu vivant, qui sonde les coeurs »¹.

Bien qu'il ne s'agisse pas de Pierre mais de Paul, cet épisode présente deux éléments du rite, le pain et l'eau, qu'on lui donne pour le sacrifice, pour la prière et pour la distribution. L'accent est encore une fois mis sur la distribution. La prière est signalée mais le contenu n'est pas donné. La suite du texte sur la femme adultère qui veut recevoir l'eucharistie met en évidence l'aspect de dignité morale eu égard à la réception de l'eucharistie. Cette section qui comprend l'eau et le vin comme éléments du rite semble être de rédaction plus tardive².

Au chapitre 5 du texte provenant des mêmes *Actes de Verceil*, à la suite d'une vision, Pierre est envoyé par « le Christ Seigneur » à Rome, pour combattre le magicien Simon. Pierre descend à Césarée et embarque pour Rome sur un navire, dont le pilote est Théon. Celui-ci propose à l'apôtre de partager les provisions, mais Pierre désire jeûner. Théon se convertit et reçoit le baptême et l'eucharistie. En ce qui concerne l'eucharistie, il n'est question que du pain sur lequel Pierre prononce une prière d'action de grâces :

« Or il arriva qu'au lieu même où Théon avait été baptisé apparut un jeune homme, resplendissant de beauté, qui leur dit : "Paix à vous !" Et aussitôt Pierre et Théon remontèrent, ils entrèrent dans la cabine, et Pierre prit du pain, il rendit grâce au Seigneur, qui l'avait jugé digne de son ministère et qui était apparu en jeune homme leur disant : "Paix à vous !" C'est toi, en effet, très bon et seul saint, qui nous es apparu, Jésus-Christ. En ton nom, Théon vient d'être baptisé et marqué de ton signe saint. De même en ton nom, je lui donne part à ton eucharistie, afin qu'il soit ton parfait serviteur, irréprochable pour l'éternité » (5)³.

L'eucharistie est reçue à la suite du baptême et elle est célébrée seulement avec du pain étant précédée et suivie par des prières de louange. Sur ces trois évocations de

¹ G. POUPON, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1055.

² J.-M. PRIEUR, « op. cit. », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 254.

³ G. POUPON, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1062-1063.

l'eucharistie deux situent sa célébration en dehors du dimanche, à l'occasion d'un événement lié à l'activité particulière de l'apôtre.

IV. ACTES DE PAUL

Le texte des *Actes de Paul* est mentionné par Tertullien dans *Sur le baptême* 17, 5 : « Si ces femmes invoquent les Actes qui a tort portent le nom de Paul, et revendiquent l'exemple de Thecle pour défendre leur droit à enseigner et à baptiser »¹. Au-delà du débat sur le rôle liturgique des femmes dans la communauté reconnu dans les *Actes de Paul*, cette mention de Tertullien permet de situer la date de composition de cet écrit vers 200, en Asie Mineure².

Le texte des *Actes de Paul* comporte deux célébrations eucharistiques. La première figure dans les *Actes de Paul et de Thècle* (*Actes de Paul* III, 5) : dans l'épisode d'Iconium où Paul est allé après sa fuite d'Antioche, il est attendu par Onésiphore qui souhaite le recevoir chez lui : « Lorsque Paul fut entré dans la maison d'Onésiphore, il y eut une grande joie, on fléchit les genoux, on rompit le pain, on reçut la parole de Dieu sur la continence et la résurrection »³. Il est question d'assemblée dans une maison, de joie, de flexion de genoux, de fraction du pain et d'enseignement, des éléments qui composent une célébration liturgique. Plus loin, au III, 25, on rencontre aussi la mention de l'eau dans le cadre d'un rite funéraire : « Et il y eut à l'intérieur du tombeau de grands transports d'affection. Paul, Onésiphore et tous

¹ TERTULLIEN, *Traité du baptême* XVII, 5 (introd., texte critique et notes par F. REFOULE ; trad. du latin en collab. avec M. DROUZY), Paris, 2002 (SC 35 bis), p. 90-91.

² W. RORDORF, « Actes de Paul », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1117-1177. A propos de la transmission et de la conservation du texte, W. Rordorf explique qu'en 1896, parmi l'ensemble de papyrus trouvé à Akhmîn en Haute-Egypte et acheté par la bibliothèque universitaire de Heidelberg C. Schmidt a découvert quelques feuillets coptes d'un écrit identifié par son titre final « Actes de Paul selon l'apôtre », qu'il a édité en 1904. « Ce papyrus de Heidelberg, note W. Rordorf, donne la preuve que trois écrits déjà connus alors faisaient partie des *Actes de Paul* à l'origine : les *Actes de Paul et de Thècle* (*Ac Paul* III-V), la *Correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens* (*Ac Paul* X, 2, 5), dite *III Corinthiens* et le *Martyre de Paul* (*Ac Paul* XIV). Grâce au papyrus de Heidelberg, C. Schmidt pouvait aussi retracer la succession des quelques étapes de l'itinéraire de l'apôtre tel que le présentent les *Actes de Paul* (...). En 1927, la bibliothèque de Hambourg acquit un fragment important des *Actes de Paul* en grec, que C. Schmidt édita en 1936. Le papyrus raconte la lutte de l'apôtre contre un lion à Ephèse et son départ pour la Macédoine (*Ac Paul* IX). (...) En 1959, R. Kasser trouvait, dans le papyrus copte Bodmer 41, le début de l'épisode d'Ephèse (IX, 1-12). (...) Tels sont les témoins directs des *Actes de Paul* : ils restent malheureusement à l'état fragmentaire » (p. 1117-1118). Voir aussi D. MARGUERAT, W. REBELL, « Les Actes de Paul. Un portrait inhabituel de l'apôtre », in *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Paris, 1995, p. 107-124.

³ W. RORDORF, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1130.

les autres étaient dans l'allégresse. Ils avaient cinq pains, des légumes et de l'eau. Et ils se réjouissaient des oeuvres saintes du Christ »¹.

La deuxième mention d'une célébration eucharistique se trouve au chapitre IX, 19-21 : A Ephèse Paul attend en prison d'être exposé aux bêtes, entouré de deux femmes, Artémylla et Euboula, venues entendre sa parole. Il est libéré miraculeusement par l'apparition du Christ, les portes de la prison s'ouvrent et tous vont à la mer où Artémylla est baptisée « au nom du Christ Jésus ». Le texte présente à cet endroit une difficulté car il est dit qu'après le baptême Artémylla se rend à la maison or le texte ajoute que Paul retourne à la prison où il rompt le pain, offre l'eau et abreuve Artémylla de la parole : « Au moment où le jeune homme sourit à nouveau, la matrone reprit haleine, et elle se mit en route pour regagner sa maison alors que le jour se levait déjà. Lorsque Paul pénétra à l'intérieur, les gardes dormaient ; il rompit alors le pain, offrit l'eau et abreuva Artémylla de la parole... »². Dans ce passage le rite de la fraction du pain fait suite au baptême, mais reste à savoir si l'eau joue un rôle symbolique, « l'eau de la parole » ou seulement eucharistique à la place du vin.

V. ACTES DE THOMAS

Les spécialistes sont en accord pour dire que les *Actes de Thomas* ont été rédigés à Edesse dans la première moitié du III^e siècle³. Le texte décrit l'activité missionnaire de l'apôtre Thomas en Inde, sa prédication, les miracles qu'il accomplit et son martyre. Cet écrit qui présente plusieurs récits sur l'eucharistie, a été transmis en deux versions, syriaque et grecque. On suppose généralement que le texte grec est la traduction d'un original syriaque, mais que ces deux textes ont déjà dérivé par rapport à un témoin syriaque perdu⁴. On utilisera

¹ W. RORDORF, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, 1136.

² W. RORDORF, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1158.

³ R. KUNTZMANN, « Les Actes apocryphes de Thomas », in *Connaissance des Pères de l'Eglise* 58 (1995), p. 10-14 ; J.-M. VAN CANAGH, « op. cit. », in *L'Evangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris, 1996, p. 398-414 ; G. ROUWHORST, « La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas », in C. CASPERS, M. SCHNEIDERS (éd.), *Omnes circumstantes : contributions towards a history of the role of the people in the liturgy, presented to Herman Wegman*, Kampen, 1990, p. 51-77, qui signale les différences entre les textes grec et syriaque, les analysant en synopse ; J.-M. PRIEUR, « L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 260-263.

⁴ Cf. R. KUNTZMANN, « op. cit. », in *Connaissance des Pères de l'Eglise* 58 (1995), p. 10, explique que « le texte grec édité par M. Bonnet repose sur vingt et un manuscrits d'où émergent l'important codex romain

ici la traduction de P.-H. Poirier et Y. Tissot qui est fondée sur le texte syriaque édité par W. Wright¹. Dans les chapitres 27, 29, 49-50, l'eucharistie est présentée comme une célébration de repas seulement avec du pain. Au chapitre 121, la célébration se fait avec du pain et de l'eau, et aux chapitres 120 et 158, on mentionne une eucharistie avec du pain et du vin mélangé d'eau.

Le premier récit qui mentionne l'eucharistie décrit l'épisode du baptême des deux frères, de Goudnaphar roi de l'Inde et de son frère Gad, où le baptême précède l'eucharistie qui a lieu le matin, au lever du jour :

« Et, quand ils entrèrent aux bains, Judas les précédait. Le Seigneur leur apparut et leur dit : “La paix soit avec vous mes frères !” (...) Judas se leva et se tint debout sur le bord de la piscine, il leur versa de l'huile sur la tête et dit : “Viens, saint nom du Christ !” (...) Quand il fit jour et que ce fut le matin, il rompit l'eucharistie et les associa à la table du Christ » (27)².

Si dans ce récit l'eucharistie a lieu après le baptême, dans le deuxième récit du chapitre 29, la fraction du pain a lieu à l'aube du premier jour de la semaine :

« Lorsque l'apôtre dit cela, quelques-uns lui dirent : “C'est le moment pour le débiteur aussi de recevoir son dû.” Il leur dit : “Le créancier demande toujours plus, mais nous lui donnerons juste ce qu'il faut.” Il bénit le pain et les olives, et il leur en donna. Quant à lui, il mangea, parce que le premier jour de la semaine commençait à luire »³.

Ces deux récits sont brefs et indiquent seulement que Thomas rompt le pain et le distribue et ne contiennent pas de mention de la coupe. Toutes les autres mentions situent l'eucharistie après un ou des baptêmes. Aux chapitres 49-50, l'apôtre libère une femme d'un démon et la baptise ensuite, en demandant à « son servant » qui peut être considéré comme étant un diacre, de préparer le pain de bénédiction pour l'eucharistie. Après la fraction du pain il le distribue au cours d'un repas :

Vallicellanus B53 du XI^e siècle et le codex parisien *B.N. 1510* du XI^e ou du XII^e siècle. Quant au texte syriaque actuel, il est le fruit d'une réédition orthodoxe selon H.J.W. Drijvers. Y. Tissot constate à son tour, qu'aucun de deux textes actuels, tant le grec que le syriaque, ne sont originels, mais qu'ils “renvoient tous deux à un original noyé dans ces remaniements” ». Cf. Y. TISSOT, « Les Actes de Thomas, exemple de recueil composite », in *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Paris, Genève, 1981, p. 232.

¹ P.-H. POIRIER, Y. TISSOT, « Actes de Thomas », in F. BOVON - P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1323-1470. Voir W. WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles*, 2 Vol., Londres, 1871.

² P.-H. POIRIER, Y. TISSOT, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1351-1352. Dans l'introduction à ce texte les auteurs signalent que l'apôtre était connu sous le nom de Judas, Thomas étant considéré comme son surnom (p. 1326).

³ P.-H. POIRIER, Y. TISSOT, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1351-1352.

« 49. Il étendit la main sur eux, les bénit et leur dit : “La grâce de notre Seigneur soit avec vous pour les siècles des siècles, amen !” La femme le pria et lui dit : “Apôtre du Très-Haut, donne-moi le signe de mon Seigneur pour que l’ennemi ne revienne pas à nouveau vers moi”. Il se dirigea vers un cours d’eau qui était proche de là et il la baptisa au nom du Père et du Fils et de l’Esprit de sainteté. (...) L’apôtre ordonna à son servent de préparer la fraction du pain. Celui-ci apporta une banquette et y étendit un tissu de lin ; il apporta le pain de bénédiction et l’y déposa. L’apôtre vint se tenir au-dessus du pain et prononça ces paroles : “Jésus qui nous as rendus dignes de nous rapprocher de ton corps sain et d’avoir part à ton sang vivificateur, c’est à cause de notre confiance en toi que nous osons présenter notre offrande”.

50. Il traça une croix sur le pain et commença à le distribuer. Il en donna d’abord à la femme, et il lui dit : “Que cette eucharistie vous soit pour la vie et pour le repos, et non pour le jugement et la punition !” Et ceux-ci dirent : “Amen” »¹.

La célébration eucharistique suit le baptême et l’effet produit par la communion est le pardon des péchés et la résurrection². Une autre évocation de l’eucharistie se trouve aux chapitres 120-121, dans la séquence du baptême de Magdonia, convertie par l’apôtre, femme d’un officier du roi Mazdaï qui a fait jeter Thomas en prison. L’apôtre est libéré d’une manière miraculeuse et baptise Magdonia à sa demande dans la maison de celle-ci où dort son mari. Avant de recevoir le baptême elle demande à sa nourrice Narqia, de lui apporter les éléments nécessaires pour le rituel. Magdonia dit à Narqia, sa nourrice :

« “Sois pour moi une compagne dans la vie éternelle ! Et que je reçoive de toi la formation parfaite ! Amène-moi une miche de pain et apporte-moi du vin mêlé, et aie pitié de ma liberté”. Narqia lui dit: “Je t’apporte beaucoup de mesures de vin, et j’accomplis ta volonté”. Magdonia dit à sa nourrice : “Beaucoup de mesures ne me seront pas utiles, mais apporte-moi du vin mêlé dans une coupe, un seul pain entier et un peu d’huile, même si c’est dans une lampe” (chap. 120) ; Quand Magdonia fut remontée (après le baptême) et se fut revêtue, il apporta et rompit l’eucharistie, prit la coupe, et il la fit communier à la table du Christ et à la coupe du Fils de Dieu. Et il lui dit : “Tu as désormais reçu le signe et tu as acquis ta vie pour les siècles des siècles” » (chap. 121)³.

Le rite comporte dans ce texte un élément nouveau, la coupe, précédé de la fraction du pain qui sont tous les deux distribués. Le contenu de la coupe n’est pas clairement précisé mais l’expression « apporte-moi du vin mêlé » montre que ce mélange est réalisé avec du vin. La suite du texte, « il prit la coupe, et il la fit communier à la table du Christ et à la coupe du Fils de Dieu », laisse entendre que l’eau est dominante⁴. Selon G. Rouwhorst, « l’absence de toute allusion au vin trahit une attitude encratite – hostile non seulement à la sexualité et au

¹ P.-H. POIRIER, Y. TISSOT, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1374-1376.

² J.-M. VAN CANAGH, « op. cit. », in *L’Evangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris, 1996, p. 401.

³ P.-H. POIRIER, Y. TISSOT, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1345-1436.

⁴ J.-M. PRIEUR, « op. cit. », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 262.

mariage [après sa conversion Magdonia refuse d'avoir des relations sexuelles avec son mari], mais aussi au vin – qui cadre parfaitement avec la teneur originelle des *Actes de Thomas* »¹.

Au chapitre 133, on présente le baptême de Siphûr et de sa famille qui participent ensuite à la fraction du pain et à la communion :

« Lorsqu'ils furent baptisés et se furent revêtus, il fit apporter du pain et le posa sur la table, et il commença à prononcer une bénédiction sur le pain : "Pain vivant qui préserve de la mort ceux qui te mangent, pain qui comble de la béatitude les âmes affamées, toi qui es digne de recevoir le don et de devenir rémission de péchés afin que ceux qui te mangeront ne meurent pas !". (...) Et il dit : "Par ton nom Jésus, que vienne la puissance de bénédiction et de louange et qu'elle réside sur ce pain, afin que soient renouvelées toutes les âmes qui en recevront et que leurs péchés leur soient remis !" Il rompit le pain et en donna à Siphûr, à sa femme et à sa fille »².

Dans ce texte c'est l'apôtre qui dépose sur la table du pain et prononce sur lui une bénédiction, évoquant son caractère salvifique et une dimension consécrationnaire, après quoi il le rompt et le distribue. La dimension consécrationnaire est davantage mise en évidence dans la séquence des chapitres 150-158 qui porte sur la fin de la vie de Thomas. Il a été jeté en prison par le roi Mazdaï qui était en colère depuis que sa femme, Tertia, a été gagnée au message de l'apôtre et s'est décidée à la continence sexuelle. Avant de subir le martyre, l'apôtre sort encore une fois miraculeusement de la prison, pour aller baptiser avec de l'huile et de l'eau les convertis qui n'ont pas encore été initiés et qui sont tous des parents très proches du roi. Cette initiation se termine par une eucharistie au chapitre 158 :

« Quand ils furent baptisés et remontés, Judas fit apporter le pain et la coupe mélangée. Il prononça sur elle la bénédiction et dit : "Nous mangeons ton saint corps, qui fut crucifié pour nous, et nous buvons ton sang vivifiant, qui fut répandu pour nous. Que ton corps soit pour nous vie, et ton sang, rémission des péchés !" (...) Il rompit l'eucharistie et il en donna à Vizan, à Tertia, à Manashar, à Siphûr, à Magdonia, ainsi qu'à la femme et à la fille de Siphûr. Il dit : "Que cette eucharistie soit pour vous vie, repos, joie, santé et guérison de vos âmes et de vos corps". Ceux-ci dirent : "Amen !" »³.

L'on retrouve toujours le même déroulement rituel, d'abord le baptême, ensuite l'eucharistie, mais dans ce texte un élément nouveau est introduit : Thomas prend du pain et une coupe et prononce une prière qui s'adresse à Jésus en utilisant une formule anamnétique :

¹ G. ROUWHORST, « op. cit. », in C. CASPERS, M. SCHNEIDERS (éd.), *Omnes circumstantes : contributions towards a history of the role of the people in the liturgy, presented to Herman Wegman*, Kampen, 1990, p. 66.

² P.-H. POIRIER, Y. TISSOT, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1443.

³ P.-H. POIRIER, Y. TISSOT, « op. cit. », in F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1463.

« Nous mangeons ton saint corps, qui fut crucifié pour nous, et nous buvons ton sang vivifiant, qui fut répandu pour nous. Que ton corps soit pour nous vie, et ton sang, rémission des péchés ! », ce qui évoque plusieurs aspects de la passion de Jésus associés aux bénéfices spirituels pour les croyants. Par la suite Thomas rompt le pain et le distribue. Dans ce texte le pain et le contenu de la coupe sont identifiés au corps et au sang de Jésus. Pour Gérard Rouwhorst « ces traits s'expliquent parfaitement par la place que la célébration eucharistique du chapitre 158 prend dans l'ensemble de la narration des *Actes de Thomas*. Cette célébration se situe tout juste avant la mort de l'apôtre qui bientôt sera tué par les soldats du roi Mazdaï (chapitres 159-168) : dans les Actes, Thomas est représenté comme le frère jumeau de Jésus, voire comme une espèce d' "alter Jésus" ; sa vie est modelée sur celle de son Frère jumeau. Rien d'étonnant donc que, juste avant sa propre "passion" pendant sa dernière eucharistie qui est à comparer avec la dernière cène, Thomas fasse mémoire de la passion de Jésus »¹.

Des ces récits des *Actes de Thomas* on peut dégager une structure de la liturgie eucharistique assez développée. Les descriptions de l'eucharistie sont différentes au niveau de la narration mais concordent sur les points essentiels du déroulement du rite : 1) une préparation des éléments du rite, d'abord est apportée une table (chap. 49), on y dépose le pain (chap. 49 et 133), puis une coupe avec de l'eau ou mélangée avec du vin (chap. 121 et 158). Au chapitre 49 il semble que cette tâche soit celle du diacre ; 2) Après la préparation des éléments du rite, Thomas, dont on peut déduire qu'il remplit la fonction de « presbytre » ou d'« évêque », prononce une bénédiction sur le pain et la coupe (lorsqu'elle est présente dans le texte) ; 3) La bénédiction du pain et suivie de sa fraction et de sa manducation, rite qui semble être le point culminant de la célébration. A la fraction et la manducation du pain s'ajoute aussi la « participation » à la coupe ; 4) Le rite de la fraction et de la manducation du pain est une caractéristique commune à toutes les descriptions déjà vues. Par l'eucharistie les fidèles obtiennent la rémission des péchés (chap. 29, 50 et 133) et la vie éternelle (chap. 121), des effets qui se retrouvent également dans les chapitres 133 et 158.

Les éléments communs de la prière rencontrés dans les descriptions de l'eucharistie des *Actes apocryphes* sont la louange, l'action de grâces, l'invocation du nom divin ou de l'Esprit sur le pain rompu et sur les fidèles. Cependant les textes ne comportent pas d'allusion explicite à l'institution du rite par Jésus et très rarement il est fait mention de sa passion, de sa mort et sa résurrection. Seuls les *Actes de Thomas* se réfèrent explicitement au corps et au

¹ G. ROUWHORST, « op. cit. », in C. CASPERS, M. SCHNEIDERS (éd.), *Omnes circumstantes : contributions towards a history of the role of the people in the liturgy, presented to Herman Wegman*, Kampen, 1990, p. 70.

sang du Christ. Les célébrations eucharistiques des *Actes de Pierre, de Jean et de Paul* se rapprochent du cadre liturgique rapporté par Justin qui comprenait un enseignement, une prière et le rite de l'eucharistie. Dans les *Actes de Paul et de Jean* l'eucharistie est distinguée du repas alimentaire ou d'une agape et dans les *Actes de Pierre et de Jean* les célébrations eucharistiques ont lieu le dimanche. Mais dans les *Actes de Pierre, de Paul et de Thomas*, l'eucharistie semble être également célébrée en dehors d'un calendrier particulier, étant plutôt célébrée à l'occasion des conversions individuelles ou des déplacements de l'apôtre ; elle est souvent précédée du baptême. Jean-Marc Prieur pense que cet usage doit dépendre « de l'activité rédactionnelle des auteurs et traduire une influence des uns sur les autres. Ce sont la présence et l'activité d'un apôtre, avec toute l'autorité dont celui-ci est revêtu, qui justifient ce qui devait représenter une dérogation par rapport aux usages de l'époque »¹.

Quant aux éléments du rite, tous les récits eucharistiques des *Actes apocryphes* déjà vus attestent un triple usage : pain seul, pain et coupe d'eau, pain et coupe d'eau mêlée de vin. Néanmoins, dans tous les textes y compris ceux qui comportent la coupe, l'accent est mis sur le pain qui peut apparemment suffire pour la célébration, ce qui est confirmé par le chapitre 133 des *Actes de Thomas* où la bénédiction et l'invocation ne sont prononcées que sur le pain.

Au fil du temps, la valeur de ces écrits a été maintes fois mise en doute parce que ces *Actes apocryphes* ont été souvent rattachés à des mouvements hétérodoxes comme le gnosticisme, l'encratisme ou même le manichéisme². Cependant leurs descriptions de célébrations eucharistiques témoignent d'analogies notables avec d'autres sources. Par exemple les *Actes des apôtres* et l'*Évangile selon Luc*, où l'expression utilisée pour l'eucharistie est « fraction du pain » (cf. Ac 2, 42 ; Lc 24, 35), et « rompre le pain » (Ac 2, 46 ; 20, 7. 11). En Ac 2, 46, la fraction du pain, qui semble avoir lieu quotidiennement dans une maison particulière, signifie l'acte rituel qui ouvre le repas, selon l'usage de la tradition juive du repas. Selon Ac 20, 7, à Troas, la fraction du pain a lieu le premier jour de la semaine, le dimanche (Ac 20, 11). Dans l'usage de la tradition juive l'expression « fraction du pain » est utilisée pour désigner seulement le rite qui ouvre le repas, tandis que dans l'usage chrétien, cette expression désigne l'ensemble du repas eucharistique³.

¹ J.-M. PRIEUR, « op. cit. », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 265. Voir également R. GOUNELLE, « op. cit. », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 84 (2004), p. 4-8.

² F. BOVON, « op. cit. », in *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 1981, p. 49-67.

³ Ph.-H. MENOUD, « Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 33 (1953), p. 21-36 ; B. TREMEL, « La fraction du pain dans les Actes des Apôtres », in *Lumière et Vie* 94 (1969), p. 76-90 ; X. LEON-DUFOUR in *Le partage du pain eucharistique*, Paris, 1982, p. 32, souligne qu'« il

Les récits sur le rite eucharistique des *Actes apocryphes* des apôtres, ne sont pas le reflet des milieux « hérétiques », ils doivent être considérés comme des récits qui permettent de constater la diversité dans les célébrations et les conceptions de l'eucharistie des communautés chrétiennes au moment de leur rédaction. Les croyants qui composaient ces communautés se considéraient comme des bons membres de la communauté et non pas comme des hérétiques.

Bilan de la deuxième partie

Compte tenu de la documentation littéraire parcourue, cette deuxième partie a permis davantage d'inventorier des questions que d'apporter des réponses, sans prétention d'exhaustivité. Un premier constat concerne la diversité des célébrations eucharistiques transmises d'abord par une tradition orale, suivie ensuite par une rédaction des « Ecritures », complexe et diversifiée, faite de remaniements et de relectures, avant de s'orienter vers une *normativité* dans la seconde moitié du II^e siècle. Il est important de noter que pendant plus d'un siècle « les premières générations des disciples du Nazaréen »¹ se sont passés d'un « Nouveau Testament canonique ». Et pourtant, nombreux sont les auteurs qui centrent leurs études exclusivement sur les textes qui forment le corpus canonique néotestamentaire, souvent dans la recherche d'une uniformité rituelle de la liturgie eucharistique, en écartant plus ou moins consciemment les textes qui ne correspondent pas à un archétype identifiable aux récits de l'« institution ». Les représentations traditionnelles marquées par la foi et la théologie – qui elle-même s'inspire davantage des documents plus tardifs (conciles, professions de foi, etc.) que des sources anciennes – font du rite eucharistique l'imitation du dernier repas de Jésus ou le mémorial de ce repas. La question de savoir s'il s'agit du *mimesis* ou de l'*anamnesis* de la dernière cène est toujours ouverte². Une des conclusions les plus

est légitime de penser que Luc, ou la tradition avant lui, ont transformé en dénomination de l'eucharistie l'un de gestes du rite qui ouvrait le repas juif ».

¹ F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, 2001, p. 446.

² E. DEKKERS, « L'Eucharistie, imitation ou anamnèse de la dernière Cène ? », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1984), p. 15-23 ; A. MCGOWAN, « "Is there a Liturgical Text in this Gospel ?" : the Institution Narratives and their Early Interpretative Communities », in *Journal of Biblical Literature*, 118 (1999), p. 73-87.

fréquemment rencontrées est que « les faits et gestes de Jésus sont à l'origine de ce qui est célébré aujourd'hui dans le christianisme »¹.

La documentation littéraire disponible pour les deux premiers siècles donne à penser que les disciples de Jésus et les communautés qu'ils ont fondées se sont souvent réunis pour partager des repas, coutume qui ne peut pas être comprise seulement à partir du dernier repas de Jésus ou des repas qu'il avait l'habitude de prendre avec eux durant sa vie. L'existence des repas communautaires à caractère religieux est largement attestée dans l'Antiquité tant juive que païenne. On peut cependant penser qu'au début le repas devait être la principale forme de rassemblement de ceux qui croyaient en la messianité de Jésus, un vrai repas qui se transformera progressivement en un acte strictement liturgique, bien que la phase de transition soit difficilement saisissable.

Pour comprendre cette transformation on a tenté d'abord, dans le cinquième chapitre, une analyse sémantique du terme et de la notion d'*eucharistie*, employé pour désigner cette célébration liturgique. Le débat sur les origines de la prière eucharistique chrétienne a contribué à poser le problème de la prière d'action de grâces juive, plus exactement de la *berakhah* et de la *tôdah*, la louange liée à certains sacrifices de communion ou pour le salut. Ce sont précisément les terminologies de louange et d'action de grâces et leurs correspondants dans le grec de la Septante (εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν) que l'on a retenus comme termes clés pour le rituel sacrificiel du Temple, où l'on découvre des prières d'action de grâces dans les sacrifices de communion, dans les holocaustes, dans les offrandes végétales accompagnant les sacrifices, dans l'offrande des prémices. Certains spécialistes ont vu l'origine de l'eucharistie chrétienne dans la *berakhah* juive et ont identifié *berakhah* et εὐχαριστία, d'autres dans la *tôdah* soulignant ainsi l'aspect sacrificiel du verbe εὐχαριστεῖν dans la liturgie sacrificielle du Temple et dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie, concluant à l'influence de la liturgie juive de la diaspora hellénistique sur la liturgie eucharistique chrétienne. L'enquête terminologique a permis de mettre en évidence la ressemblance et la différence de contenu théologique qui existent entre *berakhah* et εὐχαριστία. La « *berakahah* liturgique »² juive est une prière à caractère anamnétique puisque la prière de bénédiction est rapportée à une action de Dieu envers celui qui prie. La prière chrétienne eucharistique a retenu ce caractère anamnétique mais a adopté la doxologie (la louange, la glorification) sous sa forme eschatologique en fonction de la personne de Jésus considéré comme « Christ », ainsi qu'on a pu l'observer par les modifications du chapitre 10 de la

¹ E. NODET, *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête*, Paris, 2003, p. 31.

² Appelée ainsi par J. HEINEMANN, *op. cit.*, Berlin, New York, 1977, p. 11-12.

Didachè en rapport avec la *birkat ha-mazon*, dans le septième chapitre de cette deuxième partie. Les étroites relations entre la liturgie juive, notamment celle de la synagogue, et les pratiques liturgiques des premiers groupes chrétiens, en Palestine comme dans la diaspora hellénistique, conduisent à penser que la prière eucharistique chrétienne témoigne en ses débuts de la même liberté de formulation que la liturgie juive. « Laisser les prophètes rendre grâce autant qu'ils voudront », conseille l'auteur de *Didachè* 10, 7. Cependant, dans les célébrations liturgiques des premières communautés chrétiennes on rencontre davantage un phénomène d'adaptation en fonction de la croyance en la messianité de Jésus que de liberté de formulation.

Dans le sixième chapitre, outre la question de savoir si la dernière cène a été ou non un repas pascal ou un repas d'adieu avec des éléments de la liturgie pascale juive, questions sur lesquelles les opinions des spécialistes restent partagées, on a pu observer que dans les récits de la dernière cène, les paroles et les gestes de Jésus occupent la place centrale. Les textes semblent transmettre un rite qui institue un lien étroit entre la mort historique de Jésus, la vie actuelle des participants et les attentes eschatologiques, tout en notant néanmoins qu'ils ne sont pas des comptes rendus historiques mais des récits motivés par la foi. Les participants sont les disciples et non pas tous les hommes, on peut alors comprendre que ce sont les disciples qui sont appelés à faire *mémoire* de ce repas d'« alliance » entre eux et leur maître. D'après les récits dits « de l'institution », le dernier repas de Jésus a eu lieu le jeudi avant la Pâque. Selon d'autres calculs ce serait plutôt le mardi¹. Cependant ces deux jours de la semaine sont restés longtemps sans signification liturgique particulière tant dans les communautés d'Orient que d'Occident. C'est le dimanche, considéré comme le jour de la résurrection de Jésus, qui a été préféré pour la célébration eucharistique, ce qui n'a aucune référence directe à la dernière cène (Ac, 20, 7-12 ; *Didachè* 14 ; Justin, *Apologie* 67). De plus, s'il a été un repas pascal les éléments du rituel présentés dans les récits, le pain et le vin, ne sont pas centraux dans le rituel pascal juif. L'agneau pascal qui doit être immolé et mangé

¹ La chronologie de la dernière semaine de la vie de Jésus rapportée par les Evangiles, est difficile à établir avec exactitude. Les divergences qui existent entre les évangiles synoptiques et celui de Jean, demeurent. Les synoptiques présentent le dernier repas de Jésus comme « le repas de la Pâque », celui du « premier jours des pains sans levain » (Mt 26, 17 ; Mc 14, 12 ; Lc 22, 7), que l'on mangeait le soir du 14 Nisan. Arrêté cette nuit-là Jésus aurait été jugé et crucifié le 15, mais comment supposer que tous ces événements aient pu se dérouler en si peu de temps ? Pour l'Evangile selon Jean, en revanche, si les juifs qui conduisent Jésus devant Pilate prennent soin de ne pas entrer dans le prétoire, c'est « pour ne pas se souiller et pouvoir manger la Pâque » (Jn 18, 28). Selon cet Evangile, c'est donc le « jour de la Préparation de la Pâque » (Jn 19, 14) que Jésus est crucifié, le 14 de Nisan, pendant l'immolation des agneaux dans le Temple en vu de la célébration du lendemain. Certains spécialistes ont essayé de résoudre ces contradictions en admettant l'hypothèse de la coexistence à Jérusalem des différents calendriers. Cf. A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957 ou l'étude plus récente de O. RICOUX, *Christ caniculaire : la Nativité le 25 juillet*, Paris, 2001, notamment p. 196-199.

pour la fête de la Pâque aurait pu constituer un élément beaucoup plus significatif de la mort « sacrificielle et rédemptrice » de Jésus. C'est exactement ce symbole qui est souligné dans l'Evangile selon Jean, mais il n'est jamais entré dans le rituel eucharistique en tant qu'élément du rite. De son côté Paul déclare : « le Christ, notre Pâque, a été immolé » (1 Co 5, 7).

En outre, parmi les dénominations de la célébration eucharistique, aucun nom rappelant précisément la cène n'a de place privilégiée. Paul utilise l'expression « repas du Seigneur » (1 Co 11, 20 : κυριακὸν δεῖπνον) se référant au dernier repas de Jésus et l'expression « table du Seigneur » en opposition avec les repas sacrificiels païens (1 Co 10, 21 : τραπέζης κυρίου), mais la plus fréquente appellation est « fraction du pain » notamment dans les Actes canoniques et apocryphes des apôtres. Le terme même « eucharistie » indique selon le contexte l'ensemble d'un acte sacrificiel ou la prière qui l'accompagne, ou bien le pain et le vin « eucharistiés » eux-mêmes. Justin emploie le terme « eucharistie » dans le sens « eucharistie-prière » et « eucharistie nourriture », c'est-à-dire pain et vin « eucharistiés ». Ce double usage se trouve aussi chez Ignace, Irénée, dans la *Didascalie des apôtres*. A elle seule cette question de désignation de la célébration eucharistique, seulement esquissée par la présente étude, pourrait constituer le sujet d'une recherche qui devrait prendre en compte également les lieux de célébration, le mobilier employé, les objets liturgiques¹.

On a pu facilement supposer que la pratique du rite de l'eucharistie durant les deux premiers siècles devait correspondre au rituel du dernier repas de Jésus. Dans le septième chapitre consacré à la littérature canonico-liturgique et à la littérature patristique et dans le huitième chapitre sur les *Actes apocryphes* des apôtres, on a pu constater une évolution bien différente : les paroles de Jésus, telles qu'elles sont transmises par les quatre récits de la dernière cène ne se retrouvent sous cette forme dans aucun des textes analysés ; le dernier repas de Jésus a été un vrai repas alimentaire, alors que dans les célébrations eucharistiques rapportées par ces textes, le « repas » se réduit à une prise de nourriture symbolique. S'il est relié à un vrai repas alimentaire comme à Corinthe, Paul réprimande les participants : « N'avez-vous donc pas de maisons pour manger et pour boire ? » (1 Co 11, 22).

Comprendre que les pratiques eucharistiques ultérieures pouvaient dériver d'une source unique, signifie écarter du champ de la recherche des pièces qui ne cadrent pas avec la théorie d'une source unique : le rite eucharistique de la *Didachè* 9-10 ; les évocations de la « fraction du pain » des *Actes des apôtres* canoniques (Ac 2, 42.46 ; 20, 7-12) ; les *Actes*

¹ Les grandes lignes de la problématique de cette question sont présentées par E. DEKKERS, « op. cit. », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1984), p. 15-23 ; P-M. GY, « Eucharistie et "ecclesia" dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne », in *Id.*, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 41-57 (précédemment publié dans *La Maison-Dieu*, 130 (1977), p. 19-34).

apocryphes des apôtres où le rite ne consiste que dans la « fraction du pain », une coupe étant rarement signalée et où il semble que le pain seul était l'élément privilégié pour le rite. Ce sont des textes dont la caractéristique commune est de ne pas comporter de récit d'« institution ». La première description eucharistique faisant clairement référence aux paroles de Jésus rapportées par les apôtres dans leur « Mémoires, que l'on appelle Evangiles » est celle de Justin dans son *Apologie* 65-66. La structure du rituel eucharistique qu'il décrit apparaît, en effet, proche des célébrations eucharistiques actuelles, notamment par sa référence au dernier repas de Jésus et par l'appellation « eucharistie ». Mais Justin écrit au milieu du II^e siècle à Rome et sa description pourrait donc se référer à la liturgie eucharistique locale.

L'évolution de la liturgie eucharistique semble avoir été le passage des différences dans sa structure sur des éléments tout à fait fondamentaux vers une normalisation croissante des coutumes locales, simultanément à l'élaboration d'un système liturgique normatif doctrinal et de la constitution d'un « sacerdoce ministériel ». Son instauration « implique à la fois une relation privilégiée au culte, une dissociation à l'intérieur du groupe social chrétien [l'apparition de la hiérarchie clercs/laïcs], la précision de la notion du pouvoir (pénitentiel et eucharistique), la notion d'élection, de mise à part, la légitimité et la continuité historique ainsi que la précision de la règle de foi de la saine doctrine »¹. Dès le début du II^e siècle Ignace d'Antioche dans sa *Lettre aux Smyrniotes* 8, 1-2 écrivait : « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Eglise. Que cette *eucharistie* seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous *la présidence de l'évêque* ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté »². C'est une des premières expressions de légitimation d'une hiérarchie à fonction liturgique dans la communauté dans le contexte eucharistique. Bien avant Ignace, pour mettre un terme au conflit qui opposait les membres de la communauté de Corinthe sur les fonctions liturgiques, Clément de Rome sera obligé de justifier l'institution des évêques et des diacres. Dans la seconde moitié du II^e siècle, Irénée de Lyon ne donne pas une description claire de la structure du rite de l'eucharistie, mais il met davantage en valeur l'idée de succession à partir des apôtres, expliquant la signification des éléments qui la composent, à travers la Bible et la Tradition reçue des apôtres. La « règle de vérité » qu'il établit prendra un aspect institutionnel et servira à justifier la transmission de la Tradition fondatrice reçue des apôtres dans les domaines liturgique et doctrinal.

¹ A. FAIVRE, *op. cit.*, Paris, 1992, p. 99.

² IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres aux Smyrniotes* 8, 1-2, Paris, 1969 (SC 10), p. 139.

Néanmoins, à partir du III^e siècle, ce sera la littérature canonico-liturgique qui, se présentant comme « apostolique », légifèrera en matière liturgique, doctrinale et institutionnelle et formera la base d'une « tradition officielle » des Eglises chrétiennes qui perdure encore aujourd'hui. On a cru longtemps pouvoir identifier le rite eucharistique de la *Tradition apostolique* au « premier rituel chrétien », à l'archétype commun à différents documents canonico-liturgiques. Le manque d'accord unanime entre les spécialistes sur la reconstitution de ce texte, sur son auteur, sur sa provenance, a fait de lui une sorte de « document fantôme » dont la recevabilité est de plus en plus problématique¹. Cependant le rituel eucharistique de cet écrit comporte, en effet, la référence au récit du dernier repas de Jésus comme récit d'institution et par sa structure se rapproche le plus des rituels eucharistiques normatifs. Enrico Mazza pense qu'avec la *Tradition apostolique*, qu'il attribue toujours à Hippolyte, privilégiant ainsi son origine romaine, « l'évolution de la prière eucharistique est presque arrivée au terme que l'on connaît aujourd'hui ; il ne manque que quelques détails par rapport aux textes actuels »². L'intérêt pour la liturgie eucharistique romaine ancienne a souvent eu une orientation théologique et confessionnelle. La *Tradition apostolique* a été le texte préféré des acteurs du Mouvement liturgique lors de la réforme du Concile Vatican II, dont l'idéal a été un retour aux sources, mais à des sources choisies³.

L'ordre de la célébration du rite eucharistique durant les deux premiers siècles n'a pas suivi partout la tradition des récits de la dernière cène tel qu'il est présenté par la *Tradition apostolique*. Les hypothèses traditionnelles des liturgistes, qui posent comme règle générale que la multitude des formes rituelles rencontrées en différentes régions géographiques pouvaient être rapportées à une seule racine commune, celle de leur « institution » par Jésus, ne peuvent pas être étayées du point de vue historique. L'historien n'a pas à donner l'illusion de se situer au niveau de la conscience de Jésus, de ses disciples ou des communautés qu'ils ont formées pour saisir « en direct » ces moments fondateurs de la liturgie eucharistique. Il ne peut que les désigner par le biais d'une médiation linguistique à plusieurs voix, sachant qu'il s'agit des textes portés par une *tradition de foi* : c'est de la *vérité* et de la *réalité* de cette *tradition* que les textes analysés témoignent. Les paroles et les gestes mêmes de Jésus à son

¹ M. METZGER, « La prière eucharistique de la prétendue *Tradition apostolique* », in A. GERHARDS, H. BRAKMANN, M. KLÖCKENER (éd.), *Præx eucharistica*, vol. III. *Studia, pars prima : Ecclesia antiqua et occidentalis*, Fribourg, 2005, p. 263-280 ; P. BRADSHAW, « Redating the Apostolic Tradition : Some Preliminary Steps », in BALDOVIN J., MITCHELL N. (éd.), *Rule of Prayer, Rule of Faith : Essays in Honor of Aidan Kavanagh*, Collegeville, 1996, p. 3-17.

² E. MAZZA, « De la Cène du Seigneur à l'eucharistie de l'Eglise », in M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002, p. 100.

³ La *Tradition apostolique* a servi directement de texte de base pour les nouvelles prières liturgiques, notamment la deuxième prière eucharistique du *Missel* de Paul VI.

dernier repas sont véhiculés par différents récits qui offrent une image symbolique de l'événement désigné comme fondateur et dont le critère de véracité est la foi.

Pour assurer leur survie, les communautés chrétiennes ont eu besoin de s'organiser théologiquement et institutionnellement. Cette nécessité d'organisation institutionnelle, prioritairement sur le plan liturgique, a contribué à la nécessité de l'uniformisation des rituels eucharistiques. Ce phénomène s'explique essentiellement par l'éloignement des origines, qui modifie la conception de l'eschatologie contraignant les communautés à s'installer dans la longue durée, et par la croissance numérique du groupe chrétien qui, avec la disparition des fondateurs, pose des problèmes d'autorité et de légitimité dans les domaines liturgique et doctrinal. La réponse à ces problèmes sera la constitution d'une Tradition apostolique fondatrice et d'une tradition ecclésiale par succession qui justifiera l'innovation en matière liturgique et doctrinale. Une étude complète sur les origines et le développement de la structure du rite eucharistique devrait couvrir la période qui va du I^{er} au IV^e siècle et une analyse historique de la documentation littéraire par ordre chronologiquement décroissant qui permettrait de vérifier le premier des dix principes méthodologiques d'étude de la liturgie établis par Paul Bradshaw : « ce qui est le plus commun n'est pas nécessairement le plus ancien et ce qui est le moins commun n'est pas nécessairement le moins ancien »¹.

¹ P. BRADSHAW, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 81.

CONCLUSION

Ce parcours de recherche sur les origines de la liturgie eucharistique dans l'historiographie contemporaine, prise en étau entre l'histoire et la théologie, a permis de relever le rôle joué par la « tradition » à la fois comme lieu de synthèse entre la foi et la transmission des pratiques eucharistiques et comme lieu de conflit entre approche historique et interprétation théologique. La liturgie est considérée par les théologiens comme le moyen même par lequel s'exprime la « tradition », d'où l'expression « tradition vivante de l'Eglise ». Son objectif principal est d'attribuer à une origine fondatrice, en l'occurrence aux gestes et aux paroles de Jésus, la forme présente du rite eucharistique. Elle représente en quelque sorte l'interface d'un double rapport : celui d'un « événement fondateur » de la foi transmis par différents textes et celui de la recherche d'une explication liturgique actuelle de cet « événement ». Dans les deux parties de la présente étude on a pu observer que, tout en ayant le même objet d'étude, recherche historique et recherche théologique sont deux démarches autonomes qui n'occupent pas le même champ épistémologique. L'histoire est guidée par la raison critique alors que la théologie part de la « tradition » de la foi et doit lui rester soumise. Les résultats de la recherche historique n'ont rien de commun avec les certitudes de la foi, les premières venant d'une méthode de rigueur scientifique, les secondes de l'adhésion à un message de salut.

La critique historique fait apparaître des contradictions avec les affirmations théologiques de la foi justifiées par la « tradition ». Si l'historien, s'appuyant uniquement sur des documents littéraires, ne peut pas prétendre à une explication des origines de la liturgie eucharistique qui retracerait son histoire comme celle d'une transmission plus ou moins accidentée d'un archétype identifiable au dernier repas de Jésus, le théologien, faisant appel à la méthode de la science historique, mais restant en même temps profondément ancré dans la « tradition » de foi, s'applique à expliciter l'enracinement historique du rite de l'eucharistie à partir de son « institution » par Jésus. L'historien travaille en observateur sur des documents d'un passé, qui pour lui reste un passé, mais que les théologiens continuent d'appréhender comme « tradition vivante » de l'Eglise. Le théologien travaille sur les mêmes documents le

plus souvent en tant qu'acteur des célébrations eucharistiques et en tant qu'observateur articulant recherche historique, interprétation théologique et responsabilité ecclésiale. L'objet de ses recherches n'est pas « le passé » mais « un passé vivant », son rôle principal consistant dans l'explicitation de la permanence du message de salut pour les croyants d'aujourd'hui. D'où le problème de la légitimation du discours théologique justifié historiquement qui relève d'une fonction intellectuelle mais qui reste liée à une institution ecclésiale et à une « tradition » de la foi, alors que le discours historique relève d'une institution scientifique indépendante d'une appartenance religieuse.

Cette équivocité entre démarche scientifique et appartenance ecclésiale, elle-même partagée entre raison et foi, a été au centre de la crise moderniste au début du XX^e siècle, moment où, notamment dans le catholicisme, la science historique commence à être appliquée à la recherche sur les origines du christianisme et aux Ecritures. Des questions fondamentales ont été alors posées sur la relation entre la démarche scientifique et la démarche théologique de foi dans le traitement des sources affronté à deux formes de « vérités » : une « vérité révélée » transmise par la « tradition » et dont le fondement est la « parole de Dieu » et une « vérité humaine » qui se construit à partir d'une analyse raisonnable des textes « sacrés » dans un espace public et laïque. Les questions sur le comment concilier la foi en la « vérité divine » et la responsabilité intellectuelle dans la recherche sur les textes « sacrés » n'ont pas reçu de réponse satisfaisante. Elles se sont déplacées mais n'ont pas été résolues¹.

La réflexion sur le lien que les auteurs entretiennent avec l'objet de leur étude, sur le rapport entre adhésion de foi et recherche scientifique, a permis d'observer, dans les deux parties de cette recherche, que des procédures méthodologiques identiques peuvent être mises au service d'intérêts divergents. La pluralité des approches offre une variante des modes sur lesquels la liturgie eucharistique est pensable aujourd'hui dans l'entrecroisement d'un vouloir scientifique, ecclésiastique ou individuel et des techniques d'analyse, qui sont des indices de la situation du christianisme dans le monde contemporain. Dans la plupart des études analysées apparaît toujours plus ou moins la question de l'attitude à adopter par rapport aux textes qui rapportent l'« événement fondateur » en l'interprétant² et par rapport aux interrogations du monde contemporain, des croyants eux-mêmes, sur cette « tradition » de foi

¹ P. COLLIN, « L'inachèvement de la crise moderniste », in *Recherches de science religieuse*, 88 (2000), p. 77-94.

² X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 184 : « Ce qui s'offre à nous ce n'est pas d'emblée un événement, mais un texte qui le rapporte en l'interprétant. Telle est la condition de la connaissance historique : l'investigation du passé n'a d'accès aux "faits" que par la médiation des récits où ces mêmes faits se présentent non pas dans leur surgissement même, à jamais disparu, mais à travers la relation qu'en ont fixée les contemporains. En dehors du langage qui le communique, et donc de la perspective de celui qui parle, il n'y a

constitutive du christianisme. Enrico Mazza conclut son ouvrage, qui se présente comme une étude historique sur l'eucharistie, en précisant que « par leur statut méthodologique, les études sur la liturgie doivent mettre en lumière la façon dont le rite est signe de la réalité qu'il célèbre. Dans le cas de la célébration eucharistique on peut dire que le "signe" consiste en un ensemble d'"éléments". La tradition liturgique, à partir du Nouveau Testament, a transmis soigneusement la liste de ces éléments, en relatant les actions de Jésus au cénacle : "Il prit le pain, le rompit, rendit grâces, le donna en disant..." ; "il prit la coupe, rendit grâces, la donna en disant...". En d'autres termes, l'ensemble de ces éléments, réunis de manière cohérente dans la célébration, fait de la célébration eucharistique l'"antitype" de la dernière cène. La pratique liturgique du christianisme dit que l'eucharistie est signe de la croix. Ce caractère figuratif est dû au rapport avec la dernière cène, et est défini par les termes classiques de la sacramentalité, élaborés par la patristique en appliquant la typologie biblique à la liturgie. Ainsi l'eucharistie de l'Eglise en tant que repas, doit être décrite comme figure, forme, ressemblance, imitation (ou "sacrement") de la croix, à cause de la correspondance rituelle et ontologique avec la dernière cène »¹.

Le « statut méthodologique » des études sur les origines de la liturgie eucharistique en particulier et de la liturgie chrétienne en général est prioritairement historique mais reste adossé à la théologie puisque « le rite est signe de la réalité qu'il célèbre » et « l'eucharistie de l'Eglise » est « imitation (ou "sacrement") de la croix, à cause de la correspondance rituelle et ontologique avec la dernière cène ». Or, l'intensification de la recherche historique dans le domaine liturgique notamment durant le XX^e siècle a été un des premiers facteurs qui a dévoilé les évolutions passées des pratiques eucharistiques actuelles, montrant à quel point ces pratiques étaient différentes de celles des communautés chrétiennes des premiers siècles qui ne se référaient pas toutes à « la tradition liturgique du Nouveau Testament » qui n'existait pas, du moins pendant les deux premiers siècles. Néanmoins toutes les Eglises chrétiennes d'aujourd'hui s'y réfèrent pour expliciter leur liturgie eucharistique et son caractère apostolique (plutôt pseudo-apostolique) et historique des origines.

La recherche historique sur la liturgie a donné naissance au Mouvement liturgique dont le but a été de renouveler les pratiques liturgiques actuelles, en particulier la liturgie eucharistique, retournant à ce que l'on pensait être la liturgie des premiers chrétiens. Le retour aux « sources vivantes de la foi » s'imposait à la suite de la crise moderniste et les acteurs du Mouvement liturgique, par des recherches historiques, ont produit une théologie générale de

pas de "fait brut", sauf pour ceux qui l'ont directement vécu. Et encore, ces derniers l'ont perçu de manière subjective et l'ont ensuite transmis dans telle ou telle perspective ».

¹ E. MAZZA, *op. cit.*, Paris, 1999, p. 324.

la liturgie « tirée de l'Écriture et de la Tradition sous la conduite du Magistère », afin de renforcer les changements des pratiques issues de la réforme liturgique de Vatican II qu'ils ont préparée et de leur fournir une justification. Les causes qui ont conduit à cette réforme ne se trouvaient pas uniquement à l'intérieur de l'Eglise. La réforme a été fortement influencée par des facteurs socio-culturels ambiants qui reflétaient les sensibilités idéologiques du temps. Les changements liturgiques ont été davantage la projection de l'état d'esprit des acteurs impliqués dans l'acte rituel en rapport avec la laïcisation de la société qu'une nécessité théologico-liturgique de retour aux sources. Le « succès » d'une réforme liturgique par le retour aux sources aurait dû impliquer le remaniement de tout l'ordre social car la liturgie chrétienne ancienne, notamment à partir du IV^e siècle, faisait partie d'une culture elle-même ritualisée. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles Joseph Ratzinger, l'actuel Pape Benoît XVI, avait soulevé la question de la remise en cause d'une « liturgie fabriquée »¹ et celle de la nécessité d'une réforme de la réforme liturgique², dont l'enjeu serait la restauration ou la ré-institution d'une société chrétienne. C'était un des souhaits essentiels de Prosper Guéranger, l'un des principaux initiateurs du Mouvement liturgique, resté inachevé.

La modernité a introduit une rupture dans la manière d'appréhender le monde qui trouve son répondant au niveau de l'historiographie dans ce que Paul Ricoeur appelle la « coupure épistémologique entre la connaissance historique et la compétence à suivre une histoire. La coupure affecte cette compétence à trois niveaux : celui des procédures, celui des entités, celui de la temporalité »³. Toujours au niveau historiographique Michel de Certeau a montré également que l'histoire est une pratique « scientifique », productrice de connaissances, mais une pratique dont les modalités dépendent des variations de ses procédures techniques, des contraintes que lui imposent le lieu social et l'institution du savoir où elle est exercée et des règles qui commandent une écriture sur une « population de morts – personnages, mentalités »⁴. Le passé, la vie de cette « population de morts », en l'occurrence les pratiques liturgiques des « premières générations des disciples du Nazaréen »⁵, n'est accessible, en effet, que par les « traces » qu'il a laissées et que l'historien doit déchiffrer au présent, justifier au niveau historiographique par des renvois explicites et systématiques à des sources et expliquer par des raisonnements étayés selon les savoirs de l'histoire-science de son temps.

¹ Dans l'introduction à l'ouvrage de K. GAMBER, *Réforme liturgique en question*, Le Barroux, 1992, p. 8.

² J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Genève, 2001.

³ P. RICOEUR, *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, 1983, p. 311 (éd. de poche).

⁴ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 138 (éd. de poche).

⁵ F. BLANCHETIERE, *op. cit.*, Paris, 2001, p. 446.

C'est sur la lecture des récits bibliques fondateurs de la foi chrétienne que le choc de la « coupure épistémologique » de l'historiographie moderne a été considérable. Auparavant, on présupposait que le texte biblique renvoyait à des événements « réellement survenus ». L'application des méthodes historiques à ces textes a fini par établir que « ce qui s'est passé » et « ce que le texte raconte » sont deux choses différentes. La confrontation entre l'explication théologique de ces textes « sacrés » et leur compréhension par une approche méthodologique empruntée à l'histoire-science a été et reste la cause du conflit entre histoire et théologie, tout particulièrement au niveau historiographique. Elle a conduit les théologiens à des efforts d'adaptation de la théologie à l'épistémologie contemporaine et surtout à la recherche de concepts nouveaux qui correspondent au langage contemporain des sciences humaines et qui leur permette de retrouver sa propre cohérence mais aussi de retrouver dans les Evangiles et généralement dans les écrits « canoniques » un passé fondateur « vrai », « une histoire vraie » qui donne un sens au monde contemporain. L'œuvre théologique de Louis-Marie Chauvet sur la liturgie chrétienne est un exemple de cette volonté d'adaptation, particulièrement par ses références constantes à l'histoire, à l'anthropologie et à la philosophie ; néanmoins il reconnaît que « le théologien ne sort pas indemne de cette fréquentation »¹.

En effet, car pour les théologiens l'enjeu est de maintenir le statut historique de l'« événement fondateur » dans l'acte d'anamnèse du dernier repas de Jésus, constitutif de la liturgie eucharistique et de la foi chrétienne. Du point de vue théologique faire mémoire des gestes et des paroles de Jésus-Christ c'est faire mémoire d'un « événement rédempteur » inséré dans l'histoire. Alors qu'au regard de l'histoire-science cet « événement rédempteur » est lié à la foi et à la transcendance de Dieu pour laquelle elle n'a pas de méthode qui puisse l'expliquer et la comprendre. L'histoire, telle qu'elle est conçue et pratiquée par les historiens, présuppose document et questionnement méthodologique. Le récit historiographique qui en résulte établit seulement ce que l'historien peut dire à la suite de l'analyse des différents textes, qui est forcément beaucoup plus restreint que ce que la lecture croyante de ces mêmes textes peut dire. Alors la question de savoir si la recherche théologique sur les origines de la liturgie eucharistique peut être fondée sur l'histoire historique à cette époque dite « postchrétienne » où « le christianisme est en perte de substance sociale et en crise de plausibilité culturelle »² reste ouverte et induit nécessairement la question de la « vérité » et celle connexe de la « réalité ».

¹ L.-M. CHAUVET, « Quand le théologien se fait anthropologue... », in J. JONCHERAY, *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, 1997, p. 45.

² P. GISEL, « Penser la religion aujourd'hui. Données et tâches à assumer à partir de la tradition théologique », in P. GISEL, J.-M. TETAZ (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changement des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, 2002, p. 384.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

A. Littérature biblique

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1967/77 (K. Elliger, W. Rudolph éd.).
Bible (La), écrits intertestamentaires, Paris, 1987 (A. Dupont-Sommer, M. Pilonenko éd.).
Bible (La). Traduction oecuménique, Paris, 1994⁵.
Bible Works, DVD version 4.0 (1995).
Nouveau Testament interlinéaire grec/français, Alliance biblique universelle, 1992 (par M. Carez, collab : G. Metzger, L. Galy).
Novum Testamentum Graece, Stuttgart, 1993²⁷ (Nestle-Aland éd.).
Septuaginta, Stuttgart, 1935 (A. Rahlfs éd.).

B. Œuvres anonymes

- Constitutions apostoliques (Les)*, Livres I et II., Paris, 1985 (SC 320) ; Livres III-VI, Paris, 1986 (SC 329) ; Livres VII et VIII, Paris, 1987 (SC 336), (introd., texte critique, trad. par M. Metzger).
Didascalie des douze apôtres (La), Paris, 1912² (trad. par F. Nau).
Doctrine des douze apôtres (La) (Didachè), Paris, 1998 (introd., trad. par W. Rordorf, A. Tuillier, SC 248 bis).
Écrits apocryphes chrétiens, tome 1, Paris, 1997 (F. Bovon, P. Geoltrain éd.).
Évangile selon Philippe, Paris, 1967 (introd. et trad. par J. Menard).
Évangile de Pierre, Paris, 1973 (introd., texte, trad., par M. G. Mara, SC 201).
Mishnah (La), texte hébreu ponctué et vocalisé, traduit par les Membres du Rabbinate Français, Paris, 1971-1974 (M. Gugenheim dir.).
Lettre d'Aristée à Philocrate, Paris, 1962, (introd., texte, trad. et notes par A. Pelletier, SC 89).
Talmud (Le). Berakhot 1, Jérusalem, Paris, 1996 ; *Berakhot 2*, Jérusalem, Paris, 1997 ; *Berakhot 3*, Jérusalem, Paris, 1999 (A. Steinsaltz éd.).
Talmud (Le). Guide et lexiques, Jérusalem, 1994 (A. Steinsaltz éd.).
Talmud (Le), Traité Pessahim, t. 1 et t. II, 1984-1986 (A. Salzer éd.).
Talmud de Jérusalem (Le), 11 vol., Paris, 1932-1933 (M. Schwab éd.).
Tradition apostolique (La), Paris, 1968 (introd., trad. et notes par B. Botte, SC 11bis).
Tradition apostolique de saint Hippolyte (La). Essai de reconstitution, éd. de B. Botte, revue et augmentée par A. Gerhards in *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39, Munster, 1989, p. 65-73.

C. Auteurs anciens

- ARISTOTE, *Métaphysique (La)*, t. I, Livre A-Z, Paris, 1991 (trad. et notes par J. Tricot).
- BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, Paris, 1968 (introd., texte et traduction par B. Pruche, SC 17 bis).
- CLEMENT DE ROME, *Lettre aux Corinthiens*, Paris, 1971 (introd., texte, trad., notes et index par A. Jaubert, SC 167).
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *Correspondance II*, Paris, 1961², (texte et trad. par L. Bayard).
- EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, Livres I-IV, Paris, 1978, (texte et trad. par G. Bardy, SC 31).
- FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités judaïques*, Livres I-XX, Paris, 1900-1929 (texte et trad. sous la dir. de T. Reinach).
- *Antiquités juives (Les)*, Livres I à III, Paris, 1990 (texte, trad. et notes par E. Nodet).
 - *Antiquités juives (Les)*, Livres IV-V, Paris, 1995 (texte, trad. et notes par E. Nodet).
 - *Antiquités juives (Les)*, Livres VI-VII, Paris, 2001 (texte trad. et notes par E. Nodet).
 - *Antiquités juives (Les)*, Livres VIII-IX, Paris, 2005 (texte, trad. et notes par E. Nodet).
 - *Autobiographie*, Paris, 1959 (texte établi et trad. par A. Pelletier).
 - *Contre Apion*, Paris, 1972 (texte établi par Th. Reinach et trad. par L. Blum).
 - *Guerre des Juifs*, Livres I, Paris, 1975 (texte établi et trad. par A. Pelletier).
 - *Guerre des Juifs*, Livres II et III, Paris, 1980 (texte établi et trad. par A. Pelletier).
 - *Guerre des Juifs*, Livres IV-V, Paris, 1982 (texte établi et trad. par A. Pelletier).
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, Paris, 1969 (texte, trad. par P. Th. Camelot, SC 10).
- IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre I, Paris, 1979 (SC 264) ; Livre II, Paris, 1982 (SC 294) ; Livre III, Paris, 1974 (SC 211) ; Livre IV, Paris, 1965 (SC 100) (texte et trad. par A. Rousseau, L. Doutreleau).
- ISOCRATE, *Discours*, t. 2, Paris, 1967 (texte et trad. par G. Mathieu et E. Bremond).
- JUSTIN (SAINT), *Apologie pour les chrétiens* (texte et trad. par Ch. Munier), Fribourg, 1995.
- *Dialogue avec Tryphon*, 2 vol., Fribourg, 2003 (introd., texte grec, trad. et notes par P. Bobichon).
- LUCIEN DE SAMOSATE, *Oeuvres*, t. 2, *Histoires vraies*, Paris, 1998 (texte établi et trad. par J. Bompaire).
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et solutiones in Exodum*, Livres I et II, Paris, 1992 (introd., trad. et notes par A. Terian).
- *Quod omnis probus liber sit*, Paris, 1974 (introd., texte, trad. et notes par M. Petit).
 - *De sacrificiis Abelis et Caini*, Paris, 1966 (introd., trad. et notes par A. Méasson).
 - *De somniis*, Paris, 1962 (introd., trad. et notes par P. Savinel).
 - *De specialibus legibus*, Livres I et II, Paris, 1975 (introd., trad. et notes par S. Daniel) ; Livres III et IV, Paris, 1970 (introd., trad. et notes par A. Mosès).
 - *De vita contemplativa*, Paris, 1963 (introd. et notes par F. Daumas, trad. par P. Miquel).
 - *De virtutibus*, Paris, 1962 (introd. et notes par R. Arnaldez, trad par M.R. Servel, A. M. Verilhac).
- PHOTIUS, *Bibliothèque. 2. Codices 84-185*, Paris, 1991 (texte établi et trad. par R. Henry).
- PLATON, *Les Lois*, Livres VII-X, Paris, 1976 (texte établi et traduit par A. Diès).
- *La République*, Livres I-III, Paris, 1989 (introd. par A. Diès, texte et trad. par E. Chambry).
- PLINE LE JEUNE, *Lettres*, Livre X : *Panegyrique de Trajan*, Paris, 1972 (texte établi et trad. par M. Durry).
- SENEQUE, *Des bienfaits*, 2 vol., Paris, 1926-1927, (texte établi et trad. par F. Prechac).

- TERTULLIEN, *Apologétique*, Paris, 1998 (texte établi et trad. par J.-P. Waltzing, préface et annotations par P.-E. Dauzat).
 - *Traité du baptême*, Paris, 2002 (introd., texte critique et notes par F. Refoulé ; trad. du latin en collab. avec M. Drouzy, SC 35 bis).
 - *La pudicité*, Paris, 1993, 2 vol. (introd. par C. Micaelli, texte et trad. par C. Munier SC 394, SC 395).

D. Textes pontificaux

- Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris, 1994.
Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations, Paris, 1967.
Documentation Catholique.
 LEON XIII, *Providentissimus Deus*, Lettre encyclique sur l'étude de la Sainte Ecriture, 18 novembre 1893.
 - *Rerum novarum*, Lettre encyclique sur la condition des ouvriers, 15 mai 1891.
Missel romain, Paris, 1974 (5^e éd.).
Motu Proprio, Tra le sollecitudini del sommo Pontefice Pio X sulla musica sacra, 22 novembre 1903.
 PAUL VI, *Humanae vitae*, Lettre encyclique sur la régulation des naissances, 25 juillet 1968.
 PIE X, *Pascendi Dominici Gregis*, Lettre encyclique sur les doctrines des modernistes suivie du *Serment anti-moderniste*, 8 septembre 1907.
 - Le Décret du Saint-Office, *Lamentabili sane exitu*, juillet 1907.
 - Le Décret *Quam singulari*, sur la communion des enfants, 8 août 1910.
 PIE XII, *Mediator Dei*, Lettre encyclique sur la Sainte Liturgie, 20 novembre 1947.
 - *Humani generis*, Lettre encyclique sur certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique, Rome le 12 août 1950.
 (Les Lettres encycliques sont disponibles sur le site : www.vatican.va)

II. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

A. Dictionnaires et encyclopédies

- Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 5 vol., Paris, 1886-1919 (C. Daremberg, E. Saglio dir.).
Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 vol., Paris, 1924-1953 (F. Cabrol, H. Leclercq, H.-I. Marrou dir.).
Dictionnaire de la Bible, 5 vol., Paris, 1895-1912 (F. Vigouroux éd.).
Dictionnaire de la Bible. Supplément, 13 vol., Paris, 1928-2005 (L. Pirot, J. Briand dir.).
Dictionnaire critique de théologie, Paris, 1998 (Y. Lacoste dir.).
Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, 2 vol., Paris, 1990.
Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, Paris, 1996.
Dictionnaire encyclopédique de la liturgie, Tournhout, vol. I, 1992, vol. II, 2002 (D. Sartore, A.M. Triacca dir.).
Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, 1992.
Dictionnaire grec-français, Paris, 1950 (A. Bailly).

- Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Alliance biblique universelle, 1998 (par J.-C. Ingelaere, P. Maraval, P. Prigent).
- Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, 1998.
- Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, t. 9, *Les sciences religieuses. Le XIX^e siècle 1800-1914*, Paris, 1996 (F. Laplanche dir.).
- Dictionnaire des religions*, Paris, 1984 (P. Poupard dir.).
- Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol., Paris, 1923-1950 (A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann dir.).
- Dictionnaire de théologie fondamentale*, Québec, 1992 (R. Latourelle éd.).
- Encyclopédie : Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, 15 vol., Paris, 1948-2000 (G. Jacquemet, G. Mathon, G.H. Baudry éd.).
- Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Genève, 1995 (P. Gisel éd.).
- Encyclopaedia Universalis*, DVD version 11 (2006).
- Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, 2002 (M. Brouard dir.).
- Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, 1991 (C. Spicq).
- Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, New York, 1977, t. I (G. Krause, G. Müller éd.).

B. Bibliographies générales

- HÄNGGI A., PAHL I. (éd.), *Prex Eucharistica : textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg, 1968.
- MANS F., *Bibliographie du judéo-christianisme*, Jérusalem, 1979.
- MEYER H.B. (éd.), *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 4, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg, 1989.
- SAUGET J.-M., *Bibliographie des liturgies orientales (1900-1960)*, Rome, 1962.
- TARDIEU M., DUBOIS J.-D., *Introduction à la littérature gnostique. I. Collections retrouvées avant 1945*, Paris, 1986.
- YOUSIF P. (éd.), *A classified bibliography on the East Syrian liturgy*, Rome, 1990.

C. Manuels

- BRADSHAW P., *The Search for the Origins of Christian Worship*, Londres, 1992 (trad. par J. Laporte sous le titre *La liturgie chrétienne en ses origines*, Paris, 1995).
- CHUPUNGO A.J. (dir.), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, 5 vol., Casale Monferrato, 1998-1999.
- Die Liturgiewissenschaft heute. Unterschiedliche methodische Zugänge*, *Theologische Quartalschrift*, 177 (1997), fascicule 4.
- DORE J. (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*, 3 vol., Paris, 1991-1992.
- FLICHE A., MARTIN V., *Histoire de l'Eglise. 1. L'Eglise primitive*, Paris, 1934.
- JONES C. (éd.), *The Study of Liturgy*, Londres, 2004, (1978¹).
- LAURET B., REFOULE F. (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, 5 vol., Paris, 1982-1983.
- MARTIMORT A.-G. (dir.), *L'Eglise en prière : introduction à la liturgie*, 4 vol., Paris, 1983 (éd. nouvelle).
- MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., VENARD M. (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000.

- *Histoire du christianisme*, t. XIV, Anamnèsis, Paris, 2000.

ROGIER L.-J., AUBERT R., KNOWLES M.D. (éd.), *Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963.

III. ETUDES D'ORDRE GENERAL

A. Sciences religieuses

BAUBEROT J. (éd.), *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, 1987.

BOESPFLUG F., DUNAND F. (dir.), *Le comparatisme en histoire de religions*, Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre, 1996), Paris, 1997.

CABANEL P., « L'institutionnalisation des "sciences religieuses" en France (1879-1908). Une entreprise protestante ? », in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 140 (1994), p. 33-80.

DAVIE G., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, 1996.

DESPLAND M. (dir.), *La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, (Les Cahiers de recherche en sciences de la religion, 10), Québec, 1991.

- *Comparatisme et christianisme. Question d'histoire et de méthode*, Paris, 2002.

- « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas », in *Archives de Sciences sociales des religions*, 116 (2001), p. 5-25.

DESROCHE H., *Sociologies religieuses*, Paris, 1968.

DESROCHE H., SEGUY J. (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, 1970.

HERVIEUX-LEGER D., WILLAIME J.-P., *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, 2001.

JONCHERAY J. (dir.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, 1997.

KIPPENBERG H.-C., *A la découverte de l'histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, Paris, 1999.

LEMIEUX R., « Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux », in *Religiologiques*, 9 (1994), disponible sur www.unites.uqam.ca/religiologiques.

Problèmes et méthodes d'histoire des religions, Paris, 1968.

ORTIGUES E., *Le discours et le symbole*, Paris, 1962.

WAARDENBURG J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, 1993.

TETAZ J.-M., GISEL P. (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, 2002.

B. Origines du christianisme

ALTENDORF H.-D., JUNOD E., MAHE J.-P., RORDORF W., STRECKER G., *Orthodoxie et hérésie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1993.

BASLEZ M.-F., *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, 1998.

BAYET J., *La religion romaine*, Paris, 1999⁴.

BISHOP E., *Le génie du rite romain*, Paris, 1921.

BLANCHETIERE F., *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, 2001.

- « Comment le même est-il devenu l'autre? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », in *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), p. 9-32.
- BLANCHETIERE F., HERR M.D. (dir.), *Aux origines juives du christianisme*, Jérusalem, 1993.
- CAZELLES H., *Le Messie de la Bible*, Paris, 1995².
- COUSIN H., *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998.
- CULLMANN O., « Origines du christianisme », in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'EPHE*, Paris, 1968, p. 169-175.
- DOCKX S., *Chronologie néotestamentaire et vie de l'Eglise primitive*, Paris, 1976.
- FILORAMO G., GIANOTTO C. (éd.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia, 2001.
- GEOLTRAIN P., *Aux origines du christianisme*, Paris, 2000.
- GIBERT P., THEOBALD C. (dir.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, 2002.
- HARL M., DORIVAL G., MUNICH O., *La bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994.
- Parole de Dieu et exégèse. Cahiers Evangile* 74 (1990).
- MARGUERAT D. (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, 1996.
- MARGUERAT D., NORELLI E., POFFET J.-M. (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, 1998.
- MEIER J.P., *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire. t. I. Les sources, les origines, les dates*, Paris, 2004 ; t. II, *La parole et les gestes* ; t. III, *Attachements, affrontements, ruptures*, Paris, 2005 (trad. par J.-B. Degorce, C. Ehlinger, N. Lucas de l'original anglais, *Jesus, A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus. I. The Roots of the Problem and the Person*, New York, 1991 ; t. II, *Mentor, Message and Miracles*, New York, 1994 ; t. III, *Companions and Competitors*, New York, 2001).
- MIMOUNI S.C., *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998.
 - « Les nazoréens », in *Revue Biblique*, 105 (1998), p. 208-262.
 - « Les origines du christianisme au XIX^e et XX^e siècles en France. Questions d'épistémologie et de méthodologie », in AMIR-MOEZI M. (éd.) *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, 2000, p. 101-120.
 - « L'émergence du mouvement des disciples de Jésus dans le judaïsme des I^{er}-II^e siècles. Entrée en matière », in *Rivista di storia e Letteratura Religiosa*, 35 (1999), p. 457-471.
 - « Judaïsme et christianisme, séparation ou rupture ? », in *Religions et histoire*, 6 (2006), p. 8-11.
- MIMOUNI S.C., F. STANLEY-JONES, *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Paris, 2001.
- NEUSNER J., *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, 1986.
- NODET E., *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête*, Paris, 2003.
- NODET E., TAYLOR J., *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, 1998.
- PAUL A., *Le judaïsme ancien et la Bible*, Paris, 1987.
- PERROT Ch., *Jésus et l'histoire*, Paris, 1993².
 - *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris, 1997.
- POUDERON B., DUVAL Y.-M. (dir.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Paris, 2001.
- SACHOT M., *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, 1998.
- SCHÄFER P., *Histoire des juifs dans l'Antiquité*, Paris, 1989.
- SCHEID J., *La religion des romains*, Paris, 1998.
- SIMON M., *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-435)*, Paris, 1983.

- *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, 2 vol., Tübingen, 1981.
- TAYLOR J., *D'où vient le christianisme*, Paris, 2003.
- THEISSEN G., *Histoire sociale du christianisme primitif*, Lausanne, 1996.
 - *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, Paris, Genève, 2002.
 - « Vers une théorie de l'histoire sociale du christianisme primitif », in *Etudes théologiques et religieuses* 63 (1988), p. 199-225.
- TOUATI C., *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, 1990.
- TURCAN R., *Rome et ses dieux*, Paris, 1998.

IV. HISTOIRE ET THEOLOGIE

- ALBERIGO G., « Histoire et théologie, un défi ouvert », in *Concilium* 190 (1983), p. 113-122.
 - « Méthodologie de l'histoire de l'Eglise en Europe », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986), p. 401-420.
 - « Nouvelles frontières de l'histoire de l'Eglise », in *Concilium*, 57 (1970), p. 59-74.
- ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1938.
- AUBERT R., « Les nouvelles frontières de l'historiographie ecclésiastique », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 757-781.
 - « Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse », in *Recherches et débats*, 47 (1964), p. 28-43.
 - « L'histoire de l'Eglise, une clé indispensable à l'interprétation des décisions du magistère », in *Concilium*, 57 (1970), p. 85-94.
- AUGÉ M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, 1994.
- BAECQUE A. de, « Où est passé le 'tournant critique' ? », in *Le Débat* 104 (1999), p. 162-170.
- BARTH K., *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, 1969.
- BEDARIDA F. (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, 1995.
 - « L'historien et l'ambition de la totalité », in *Recherches et débats*, 47 (1964), p.178-186.
- BEDOUELLE G., *L'histoire de l'Eglise, science humaine ou théologie*, Milan, 1992.
- BENOIT P., *Exégèse et théologie*, t. 1, Paris, 1961.
- BLANCHETIERE F., « Histoire de l'Eglise, histoire du christianisme. Réponse à Monsieur R. Aubert », in M. SACHOT (dir.), *L'institution de l'histoire*, t. 2, *Mythe, mémoire, fondation*, Paris, 1989, p. 157-169.
- BLASER K., *La théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, Lausanne, 1995.
 - *Dossier dogmatique. Manuel couvrant les principaux lieux de la doctrine chrétienne*, Lausanne, 1997.
- BLOCH M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2002³.
- BLONDEL M., *Histoire et dogme : les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, 1904.
- BORGEAUD P. (éd.), *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004.
 - « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, 24 (1986), 59-75.
 - « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions », in *Revue d'histoire des religions*, 211 (1994), p. 387-418.
- BOST H., *Théologie et histoire, Au croisement des discours*, Paris, Genève, 1999.

- « Histoire de l'Eglise », in Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 542-543.
- BOURDE G., MARTIN H., *Les écoles historiques*, Paris, 1997².
- BOURGEOIS H., « Théologie et histoire : questions épistémologiques », in *Théophiion*, 1 (1996), p. 249-302.
- BOUSQUET F., GAGEY H.J., G. MENDEVIELLE, SOULETIE J.L. (éd.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, 2002.
- BOUSQUET F. (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, 2003.
- BOUTRY Ph., « De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La possession de Loudun (1970) », in *Le Débat* 49 (1988), p. 85-96.
- BOUVERESSE J., « Savoir absolu et théologie de l'histoire », in *Recherches et débats*, 47 (1964), p. 166-177.
- BOYER A., *Le droit des religions en France*, Paris, 1993.
- BRESSOLETTE C., « Louis Duchesne, sa vie, son œuvre et son époque », in *La Maison-Dieu* 181 (1990), p. 7-34.
- BUHLER P., « Le sens de l'histoire comme problème de la théologie systématique », in *Revue de théologie et de philosophie*, 116 (1984), p. 309-321.
- BULTMANN R., *Foi et compréhension, t. 1, L'historicité de l'homme et de la révélation, t. 2, Eschatologie et démythologisation*, Paris, 1969.
- *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968.
- CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Paris, 1963.
- CASTELLI E., *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 1971.
- CERTEAU M. de, *La faiblesse de croire*, Paris, 1987.
- *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975.
- *L'absent de l'histoire*, Paris, 1973.
- *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, 1990.
- « Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens », in *Recherches de sciences religieuses*, 58 (1970), p. 481- 520.
- « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », in *Esprit*, juin 1971, p. 1177-1214.
- CHAMPION F., « Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », in *Social Compass*, 40 (1993), fasc. 4, p. 589-609.
- CHARTIER R., *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, 1998.
- « Le passé au présent », in *Le Débat* 122 (2002), p. 4-11.
- « Le monde comme représentation », in *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations* 44 (1989), p. 1505-1520.
- CHAUVET L.-M., « Place et fonction de l'histoire dans une théologie des sacrements », in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, octobre-décembre 1987, p. 49-78.
- « Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique », disponible sur www.catho-theo.net/article.php3?id_article=67.
- CHENU M.D., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1943.
- CLERCK P. DE, « Théologie, histoire et tradition. Accents majeurs d'un débat », in *La Maison-Dieu* 181 (1990), p. 119-130.
- COLIN P., « L'inachèvement de la crise moderniste », in *Recherches de science religieuse*, 88 (2000), p. 71-94.
- CONGAR Y., *La foi et la théologie*, Tournai, 1962.

- « Théologie », in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XV, fasc. I, Paris, 1946, col. 341-502.
- « L'histoire de l'Eglise "lieu théologique" », in *Concilium*, 57 (1970), p. 75-83.
- COURTES J., *Introduction à la sémantique narrative et discursive*, Paris, 1978.
- CUCHE F.X., « Quelle place pour une faculté de théologie dans une université de service public française ? », in *Revue des sciences religieuses*, 78 (2004), p. 67-79.
- DANIÉLOU J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953¹, 1982.
- « Les orientations présentes de la pensée religieuse », in *Etudes*, 249 (1946), p. 5-21.
- DELACROIX C., DOSSE F., GARCIA P., TREBITSCH M. (dir.), *Michel de Certeau, les chemins d'histoire*, Paris, 2002.
- DELUMEAU J. (dir.), *L'historien et la foi*, Paris, 1996.
- *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 vol., Toulouse, 1979.
- DONEGANI J.-M., *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, 1993.
- DORE J. (dir.), *Les cent ans de la faculté de théologie*, Paris, 1992.
- « Bulletin de théologie fondamentale », in *Recherches de science religieuse* 73 (1985), p. 527-560.
- « Bulletin de théologie fondamentale. Instruments de travail », in *Recherches de science religieuse* 74 (1986), p. 441-475.
- « Bulletin de théologie fondamentale. Regards sur la théologie contemporaine », in *Recherches de science religieuse* 83 (1995), p. 73-96 ; 305-323 ; 447-489.
- « L'évolution des manuels catholiques de théologie fondamentale de 1965 à 1995 », in *Gregorianum* 77 (1996), p. 617-636.
- DORE J., BOUSQUET F. (dir.), *La théologie dans l'histoire*, Paris, 1997.
- DORE J., THEOBALD C. (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, 1993.
- DOSSE F., *L'empire du sens, l'humanisation des sciences humaines*, Paris, 1997.
- *L'histoire en miettes, des Annales à la nouvelle histoire*, Paris, 1987.
- *Michel de Certeau, Le marcheur blessé*, Paris, 2002.
- *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, 2003.
- « Paysage intellectuel : changement de repères », in *Le Débat* 110 (2000), p. 67-91.
- DUBIEND P.-L., « La place d'une Faculté de théologie dans l'Université aujourd'hui », in *Revue de théologie et de philosophie*, 120 (1988), p. 21-28.
- DUMONT F., « Idéologie et savoir historique », in *Cahiers internationaux de sociologie* 34 (1963), p. 43-60.
- DUQUOC C., « Une coexistence conflictuelle : théologie critique et magistère en catholicisme », in *Revue de théologie et de philosophie* 121 (1989), p. 165-171.
- DURAND J.-D. (dir.), *Histoire et théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire contemporaine*, Paris, 1994.
- « Jean-Paul II et la recherche historique », in *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue*, Etudes réunies par B. Ardura et J.-D. Durand en hommage au Cardinal Paul Poupard, Rome, 2004, p. 163-171.
- ESCUDIER A., « Entre épistémologie et ontologie de l'histoire », in *Le Débat* 122 (2002), p. 12-23.
- Faire de l'histoire en théologie*, Actes du Colloque du 28-30 janvier 1987, Institut Catholique de Paris, publié dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 24 (1987).
- FEDOU M., « L'écriture de l'histoire dans le christianisme ancien », in *Recherches de science religieuse*, 92 (2004), p. 539-568.
- FISICHELLA R., « Théologie », in R. LATOURELLE (éd.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Québec, 1992, p. 1326-1329.

- FORTIN-MEMKEVIK A., « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », in *Laval théologique et philosophique*, 52 (1996), p. 327-338.
- FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969.
- FOUILLOUX E., *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, 1993.
- *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, 1982.
 - « Histoire religieuse du XX^e siècle et discours sur la foi », in *Théophilyon*, 1 (1996), p. 231-248.
 - « Le Saulchoir en procès (1937-1942) », in M.-D. CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Tournai, 1937, Paris, 1985, p. 37-59.
- GAMBAROTTO L., « Quel usage assigner à l'histoire ? », in *Etudes théologiques et religieuses* 69 (1994), p. 203-211.
- GAUCHET M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.
- GEFFRE C. (éd.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, 1991.
- GENDRON P., « La théologie comme science et la vocation de savant d'après Max Weber », in *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 215-231.
- GIBELLINI R., *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, 1992.
- GIBERT P., « La différenciation moderne de la lecture biblique. Le conflit des épistémologies », in *Recherches de science religieuse*, 92 (2004), p. 89-117.
- GISEL P., *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, 1999.
- *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, 1990.
 - *Vérité et histoire, la théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Paris, Genève, 1983².
 - *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, 1992.
- GOUREVITCH A.I., « La double responsabilité de l'historien », in *Diogène*, 168 (1994), p. 60-74.
- GREIMAS A.J., *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, 1968.
- GREISCH J., KEARNEY R. (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, 1991.
- GRENIER J.-Y., LEPETIT B., « L'expérience historique. A propos de C.-E. Labrousse », in *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations* 44 (1989), p. 1337-1360.
- GUELLEY R., « Les antécédents de l'encyclique *Humani Generis* dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 81 (1986), p. 421-497.
- GUILLAUME M. (dir.), *L'état des sciences sociales en France*, Paris, 1986.
- HAMMANN G., « L'histoire de l'Eglise à l'écoute de la "Nouvelle histoire". Esquisse pour l'enseignement de l'histoire du christianisme », in *Revue de théologie et de philosophie* 121 (1989), p. 27-56.
- HARNACK A., *L'essence du christianisme. Seize conférences prononcées à l'Université de Berlin devant les étudiants de toutes les Facultés en 1899-1900*, Paris, 1907.
- *Die Aufgabe der theologischen Fakultät und die allgemeine Religionsgeschichte*, Giessen, 1901.
- HERON A.I.C., « La théologie comme science ? », in *Revue thomiste* 85 (1985), p.229-241.
- HEYER R. (dir.), *L'institution de l'histoire. 1. Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989.
- HILAIRE Y.-M. (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Villeneuve-d'Ascq, 1999.
- L'histoire et l'historien*, Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, N° 47, 1964.
- INGLEBERT H., « Peter Brown, "une histoire de chair et de sang" », in *Les historiens*, Paris, 2003, p. 336-350.

- JEDIN H., BAUS K. (éd.), *Handbuch der Kirchengeschichte, 1. Von der Urgemeinde zur Frühchristlichen Grobkirche*, Freiburg, 1963.
- JEDIN H., « L'histoire de l'Eglise : théologie ou histoire ? », in *Communio*, novembre-décembre 1979, p. 38-45.
- KÄSEMANN E., *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Paris, 1972, (trad. fr. par D. Appia).
- KNIAZEFF A., *L'institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Paris, 1974.
- KOSSELLECK R., *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, 1990.
- KRETSCHMAR G., « Abendmahl III, 1 : Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen », in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1977, t. I, p. 58-89.
- KRUMENACKER Y., *Histoire de l'Eglise et théologie*, Lyon, 1996.
- « La science historique à l'époque d'"Histoire et dogme" », in *Théophilyon*, 9 (2004), p. 99-110.
 - « De l'histoire à la théologie », in *Théophilyon*, 1 (1996), p. 215-230.
 - « Histoire, historicisme et foi », in *Lumière et vie*, 248 (2000), p. 39-47.
- LABBE Y., « Réceptions théologiques de la "postmodernité" », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 72 (1988), p. 397-426.
- LADRIERE J., « Sens et science », in *Laval théologique et philosophique*, 52 (1996), p. 281-299.
- « Science et théologie », in *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003), p. 3-26.
- LANGLOIS C., « Trente ans d'histoire religieuse », in *Archives de Sciences sociales des Religions* 63 (1987), p. 85-114.
- LAPLANCHE F., « La méthode historique et l'histoire des religions. Les orientation de la *Revue de l'histoire de religions* », in M. DESPLAND (éd.), *La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Cahiers de recherche en sciences de la religion, vol. 10, Québec, 1991.
- LE BOULLUEC A. (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, 1995.
- LE BRAS G., « Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », in *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, 17 (1931), p. 425-449.
- LEBRUN F. (dir.), *Les grandes dates du christianisme*, Paris, 1989.
- LE BRUN J., « De la critique textuelle à la lecture du texte », in *Le Débat* 49 (1988), p. 109-116.
- LECRIVAIN P., « Faire de l'histoire et de la théologie avec Michel de Certeau », in *Archives de Philosophie*, 63 (2000), p. 249-253.
- LE GOFF J., NORA P., *Faire de l'histoire, tome I, Nouveaux problèmes ; tome II, Nouvelles approches ; tome III, Nouveaux objets*, Paris, 1974.
- LEON-DUFOUR X., « L'exégète et l'événement historique », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 551-560.
- LOISY A., *L'Evangile et l'Eglise. Autour d'un petit livre, Jésus et la tradition évangélique* (présenté par G. MORDILLAT, J. PRIEUR) Paris, 2001.
- LUBAC DE H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938.
- MARROU H.I., *De la connaissance historique*, Paris, 1975.
- *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968.
 - « Tristesse de l'historien », *Esprit*, 7 (1939), p. 11-47.
 - *Saint Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*, Paris, 1949.
- MAYEUR J.-M., « Magistère et théologiens sous Pie XII », in *Les quatre fleuves*, 12 (1980), p. 113-119.

- MENOZZI D., « Les histoires actuelles de l'Eglise entre universalité et régionalité », in *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du Colloque de Bologne 22-25 octobre 1988*, Paris, 1988, p. 311-345.
- METZ J.B., *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, 1979.
- MEYLAN H., « L'historien et son métier », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1971, 129-137.
- MICHEL M., *La théologie aux prises avec la culture : de Schleiermacher à Tillich*, Paris, 1982.
- MOINGT J., *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 1993.
- « Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent », in *Recherches de science religieuse*, 91 (2003), p. 577-587.
 - « L'ailleurs de la théologie », in L. GIARD (éd.), *Le voyage mystique : Michel de Certeau*, Paris, 1988, p. 147-162.
 - « Certitude historique et foi », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 561-574.
 - « L'intérêt de la théologie pour le Jésus de l'histoire », in *Recherches de science religieuse*, 88 (2000), p. 579-597.
- MOMIGLIANO A., *Les fondations du savoir historique*, Paris, 1992.
- MÖNNICH C., « L'histoire de l'Eglise dans l'ensemble des sciences humaines », in *Concilium*, 57 (1970), p. 37-46.
- Monseigneur Duchesne et son temps*. Actes du Colloque organisé par l'Ecole française de Rome, 23-25 mai 1973, Rome, 1975.
- NOIRIEL G., *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, 1996.
- « Pour une approche subjectiviste du social », in *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations* 44 (1989), p. 1435-1459.
- NORA P., « Pour une histoire au second degré », in *Le Débat* 122 (2002), p. 24-31.
- PALANQUE J.-R., « Notice sur la vie et les travaux de Henri-Irénée Marrou », in *Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, Avril-juin, 1978, p. 401-419.
- PERRIN L., « Esquisse d'une histoire de la Faculté de théologie de Strasbourg », in *Revue des sciences religieuses*, 78 (2004), p. 125-136.
- PERROT C., « L'itinéraire d'un exégète », in *La responsabilité de théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, 2002, p. 93-98.
- PETIT J.-C., « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. La hantise du savoir et de l'objectivité : l'exemple d'Ambroise Gardeil », in *Laval théologique et philosophique* 45 (1989), p. 379-391.
- « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. Vers une nouvelle conscience historique : G. Rabeau, M.-D. Chenu, L. Charlier », in *Laval théologique et philosophique* 47 (1991), p. 215-229.
 - « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. Pour une théologie qui réponde à nos nécessités : la nouvelle théologie », in *Laval théologique et philosophique* 48 (1992), p. 415-431.
- PIETRI C., « Henri Marrou : un chrétien et l'histoire », in *Les quatre fleuves*, 8 (1978), p. 118-128.
- PLONGERON B., « Les Eglises au défi de la modernité à la charnière des 18^e et 19^e siècles », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 613-633.
- « L'histoire de l'Eglise au carrefour des sciences religieuses », in *Concilium* 57 (1970), p. 47-58.
- POIRIER P.-H., « De l'histoire de l'Eglise en faculté de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline », in *Laval théologique et philosophique* 47 (1991), p. 401-416.

- POMIAN K., *L'ordre du temps*, Paris, 1984.
- « Le passé : de la foi à la connaissance », in *Le Débat* 24 (1983), p. 151-168.
 - « L'irréductible pluralité de l'histoire », in *Le Débat* 104 (1999), p. 171-178.
 - « Histoire et fiction », in *Le Débat* 54 (1989), p. 114-137.
 - « Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire », in *Le Débat* 122 (2002), p. 32-40.
 - « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet de l'histoire », in *Revue de métaphysique et de morale* 1 (1998), p. 63-110.
- POULAT E., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, 1996 (1962¹).
- « Compréhension historique de l'Eglise et compréhension ecclésiale de l'histoire », in *Concilium* 67 (1971), p. 15-27.
 - « Penser l'histoire de l'Eglise. Théologie catholique et nouvel esprit scientifique : le choc », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 681-692.
 - « La CISR de la fondation à la mutation : réflexions sur une trajectoire et ses enjeux », in *Social Compass* 37 (1990), p. 11-33.
 - « Mgr Duchesne et la crise moderniste », in *Monseigneur Duchesne et son temps*, Actes du colloque organisé par L'Ecole française de Rome, Rome, 1975, p. 353-373.
 - « De la représentation sociale à l'analyse sociologique du catholicisme », in J. DORE (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, tome 1, Paris, 1991, p. 591-617.
 - « Eglise et laïcité », in *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue*, Etudes réunies par B. Ardura et J.-D. Durand en hommage au Cardinal Paul Poupard, Rome, 2004, p. 95-102.
 - « Modernisme catholique et méthode historique », in R. HEYER (dir.), *L'institution de l'histoire. 1. Fiction, ordre, origine*, Paris, 1989, p. 37-57.
- PROST A., « Histoire, vérités, méthodes. Des structures argumentatives de l'histoire », in *Le Débat* 92 (1996), p. 127-140.
- PYTHON F., « D'une approche confessionnelle à une histoire religieuse universitaire. L'itinéraire de l'historiographie française », in *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 1993, p. 33-47.
- QUANTIN J.-L., « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », in *Recherches de science religieuse*, 92 (2004), p. 597-635.
- REMOND R., « L'histoire religieuse en France au XX^e siècle », in *XX^e siècle. Revue d'histoire*, 1988, p. 93-107.
- « L'intégrisme catholique. Portrait intellectuel », in *La tradition dans l'Eglise. Vrais et faux visages*, Paris, 1989, p. 17-27.
- RENWART L., « Problèmes de théologie fondamentale », in *Nouvelle revue théologique* 108 (1986), 93-104.
- REVEL J., « Histoire et sciences sociales », in *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations* 34 (1979), p. 1360-1376.
- RICHE P., *Henri-Irénée Marrou historien engagé*, Paris, 2003.
- RICOEUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000.
- *Histoire et vérité*, Paris, 1967.
 - *Temps et récit*, 3 vol., Paris, 1983-1985.
 - *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990.
 - « Mémoire : approches historiennes, approches philosophiques », in *Le Débat*, 122 (2002), p. 41-61.
 - « Histoire et rhétorique », in *Diogène* 168 (1994), p. 9-26.
- ROYANNAIS P., « Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », in *Recherches de science religieuse*, 91 (2003), p. 499-533.

- RUGGIERI G., « L'histoire de l'Eglise entre théologie, sciences humaines et méthode historico-critique », in *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du Colloque de Bologne 22-25 octobre 1988*, Paris, 1988, p. 347-363.
- SACHOT M. (dir.), *L'institution de l'histoire. 2. Mythe, mémoire, fondation*, Paris, 1989.
- « Comment le christianisme est-t-il devenu *religio* ? », in *Revue des Sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118.
- SCHLEIERMACHER F., *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Paris, Genève, 1994 (trad. par B. Kaempf et P. Buhler).
- SEGUY J., « Théologie et sciences de religions : hier et aujourd'hui », in *Archives de sciences sociales des religions* 118 (2002), p. 21-28.
- SIMIAND F., « Méthode historique et Science sociale », in *Annales : Economies, Sociétés, Civilisation* 15 (1960), p. 83-119.
- TAROT C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, 1999.
- THADDEN R. von, « L'histoire de l'Eglise, une histoire de la société ? La leçon d'Ernst Troeltsch », in *Le Débat* 35 (1985), p. 51- 59.
- THEOBALD C., « L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste », in C. SAVART, J.N. ALETTI, *Le monde contemporain de la Bible*, Paris, 1985, p. 387-439.
- « Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II », in *Recherches de science religieuse*, 90 (2002), p. 161-177.
- TILlich P., *Théologie systématique I : Introduction*, Paris, Genève, Québec, 2000 (trad. A. Gounelle).
- TRACY D., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981.
- TROELTSCH E., *Religion et histoire. Esquisses théologiques et philosophiques*, Genève, 1990 (édité par Jean-Marc Tetaz).
- VALLA L., *La donation de Constantin : sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, (trad. et comment. par J.-B. Giard, préf. de C. Ginzburg), Paris, 1993.
- VALLIN P., « Des théologies pour l'histoire des Eglises », in *Recherche de sciences religieuses*, 92 (2004), p. 637-656.
- « Histoire de l'Eglise », in J. DORE (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. 1, Paris, 1991, p. 561-589.
- VAN DER VEN J.A., « L'avenir de la théologie empirique, évalué à partir d'une analyse critique de son passé : I. D'aujourd'hui à hier », in *Laval théologique et philosophiques* 47 (1991), p. 231-240.
- VERNES M., « Les caractéristiques de l'Ecole pratique des Hautes Etudes – Sciences religieuses – et sa place dans l'enseignement supérieur français », in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1916-1917*, p. 19-45.
- VEYNE P., *Comment on écrit l'histoire*, 1971.
- VILLANOVA E., *Histoire des théologies chrétiennes, t. III : XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, 1997.
- VIRGULAY R., « Le point de vue de Loisy », in *Théophilyon*, 9 (2004), p. 133-149
- WEBER M., *Le judaïsme antique*, Paris, 1998.
- *Sociologie des religions*, Paris, 1996.
- *Le savant et le politique*, Paris, 1963.
- VOYE L., « Eglise et sociologie », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), p. 693-708.

V. TRADITION ET MEMOIRE

- BARASH J.A., « Les sources de la mémoire », in *Revue de métaphysique et de morale* 1 (1998), p. 137-148.
- BAUER E., « Tradition », in S. AUROUX (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 2, *Les notions philosophiques*, Paris, 1990, p. 2625-2626.
- BOEGLIN J.-G., *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, 1998.
- BORGEAUD P. (éd.), *La mémoire des religions*, Genève, 1988.
- CHAUVEY L.-M., « La notion de tradition », in *La Maison-Dieu* 178 (1989), p. 7-46.
- CLERCK P. de, « La tradition en acte. La prière eucharistique », in *La Maison-Dieu* 178 (1989), p. 81-92.
- CONGAR Y., *La Tradition et les traditions. T. 1, Essai historique*, Paris, 1960.
- CROUAN D., *Tradition et liturgie*, Paris, 1985.
- DALMAIS H.-I., « Les lieux de la tradition », chap. 1, in J. DORE (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*, t. III, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1992, p. 11-65.
- DELTEIL G., « Rites, lieux de mémoire », in *Etudes théologiques et religieuses* 70 (1995), p. 229-239.
- FINLEY M. I., *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Paris, 1981.
- GISEL P., « Vérité et tradition historique », in B. LAURET, F. REFOULE (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, Paris, 1982, p. 143-159.
- GRELOT P., *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Eglise*, Paris, 1995.
- GY P.-M., « Tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale », in *La Maison-Dieu* 178 (1989), p. 93-106.
- HALBWACHS M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1952.
- *Topographie légendaire des Evangiles*, Paris, 1971².
- *La mémoire collective*, Paris, 1950.
- HERVIEU-LEGER D., *La religion pour mémoire*, Paris, 1993.
- KAESTLI J.-D., « Mémoire et pseudépigraphie dans le christianisme de l'âge post-apostolique », in *Revue de théologie et de philosophie* 125 (1993), p. 41-63.
- LODS M., *Protestantisme et tradition de l'Eglise*, Paris, 1988 (édité par J.-N. PERES et J.-D. DUBOIS).
- MARCEL J.-C., MUCCHIELLI L., « Un fondement du lien social : la mémoire collective selon Maurice Halbwachs », in *Technologies. Idéologies. Pratiques. Revue d'anthropologie des connaissances* 13 (1999), p. 63-88.
- MARGUERAT D., ZUMSTEIN J. (éd), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, 1991.
- MOINGT J., « Religions, traditions et fondamentalismes », in *Etudes* 375 (1990), p. 215-226.
- NEUSNER J., « L'Ecriture et la tradition dans le judaïsme », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 61 (1981), p. 3-22.
- PELIKAN J., *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, 2 vol. Paris, 1994.
- RORDORF W., SCHNEIDER A., *L'évolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne*, Berne, 1982.
- SELLES J.-M., « La notion de tradition dans le judaïsme rabbinique : une textualité de l'oralité », in *La Maison-Dieu* 178 (1989), p. 47-79.
- « Ecriture et parole dans le judaïsme », in *La Maison-Dieu*, 190 (1992), p. 114-120.
- SESBOUE B., *Histoire des dogmes*, t. 1, *Le Dieu de salut*, Paris, 1994.

- « Tradition et traditions », in *Nouvelle revue théologique*, 112 (1990), p. 570-585.
- La tradition dans l'Eglise. Vrais et faux visages*, Paris, 1989.
- La tradition apostolique régulatrice de la communauté ecclésiale*, *L'Année canonique* 23 (1979).
- VERLHAC M. (dir.), *Histoire et mémoire*, Paris, 1998.
- YERUSHALMI Y.H., *Zakhor : histoire juive et mémoire juive*, Paris, 1991.

VI. LITURGIE ET MOUVEMENT LITURGIQUE

- ALLMEN J.-J. von, « Le cinquième congrès de la "Societas liturgica" », in *Revue théologique de Louvain* 7 (1976), p. 129-130.
- AMALADOS M., « Sémiologie et sacrement », in *La Maison-Dieu*, 114 (1973), p. 7-35.
- ANGUE J.-L., « Les livres liturgiques francophones après la réforme de Vatican II », in *La Maison-Dieu*, 202 (1995) de p. 93-116.
- BALANDIER G., *Le désordre. Eloge du mouvement*, Paris, 1988.
- BARBOTIN E., « Institution et mémorial, essai d'interprétation », in *Recherches de science religieuse* 44 (1970), p. 23-33.
- BATIFFOL P., *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1926⁷.
- BAUMSTARK A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3^e éd. revue par B. Botte, Chevetogne, Paris, 1953.
- « Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit », in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), p. 1-23.
- BEAUDUIN L., *La piété de l'Eglise. Principes et faits*, Louvain, 1914.
- BELL C., « The Authority of Ritual Experts », in *Studia liturgica*, 23 (1993), 98-120.
- BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.
- BERNAREGGI E., *Il movimento liturgico da Pio X alla "Mediator Dei"*, Milan, 1961.
- BOTTE B., *Le Mouvement Liturgique. Témoignage et souvenirs*, Paris, 1973.
- « Les plus anciennes collections canoniques », in *L'Orient Syrien* 5 (1960), p. 331-350.
- « Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ? », in *Questions liturgiques et paroissiales*, 11 (1926), p. 105-114.
- BOURDIEU P., « Les rites comme actes d'institution », in *Actes de la recherche en sciences sociales* 43 (1982), p. 58-63.
- « Genèse et structure du champ religieux », in *Revue française de sociologie*, 12 (1971), p. 295-334.
- BOUYER L., *La vie de la liturgie. Une critique constructive du Mouvement liturgique*, Paris, 1956.
- BRADSHAW P., « Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie », in *La Maison-Dieu* 189 (1992), p. 79-104.
- « L'uniformisation de la liturgie chrétienne au IV^e et au XX^e siècle », in *La Maison-Dieu*, 204 (1995), p. 9-30.
- BRAGA C., PISTOIA A. (éd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Rome, 2004.
- BRETON S., « L'ancien et le nouveau. Réflexion sur la conscience chrétienne des origines », in J. DORE (dir.), *L'ancien et le nouveau*, Paris, 1982, p. 159-178.
- BUHLER P., « Pour un usage évangélique du rite », in *Etudes théologiques et religieuses* 61 (1986), p. 239-244.

- BÜRKI B., M. KLÖCKENER (éd.), *Liturgie in Bewegung - Liturgie en mouvement*, Actes du Colloque Renouveau liturgique des Eglises en Suisse au XXe siècle : 1-3 mars 1999, Genève, Fribourg, 2000.
- BÜRKI B., « Notes de lecture : BROUARD, Maurice, s.s.s, dir., *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, 814 p. », in *La Maison-Dieu* 238 (2004), p. 193-212.
- CABIE R., « L'œuvre liturgique de Mgr Aimé-Georges Martimort (1911-2000) », in *La Maison-Dieu*, 223 (2000), p. 93-112.
- CABROL F., *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907².
- CALLOUD J., « Sémio-linguistique et texte liturgique », in *La Maison-Dieu* 114 (1973), p. 36-58.
- CARON S., PRETOT P., « Liturgie et histoire : une approche novatrice », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 179-188.
- CARR E. (éd.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia liturgica*, Rome, 2002.
- CASEL O., *Le Mystère du culte dans le christianisme, richesse du mystère du Christ*, Paris, 1964.
- *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, 1962.
 - *La fête de Pâques dans l'Eglise de Pères*, Paris, 1963.
- CATTANEO E., *Il culto cristiano in Occidente*, Roma, 1978.
- CHAUVET L.-M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, 1979.
- *Symbole et sacrements. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, 1987.
 - « L'archi-oralité des textes liturgiques. Exemple de la prière eucharistique », in *La Maison-Dieu* 226 (2001), p. 123-138.
 - « La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole », in *La Maison-Dieu*, 133 (1978) p. 31-77.
 - « Le symbole », in *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*, Paris, 1993, p. 85-110.
 - « Ritualité et théologie », in *Recherches de science religieuse*, 78 (1990), p. 535-564.
- CHENU M.D., « Pour une anthropologie sacramentelle », in *La Maison-Dieu* 119 (1974), p. 85-100.
- « Anthropologie et liturgie », in *La Maison-Dieu*, 12 (1947), p. 53-65.
- CLEMENT F., « Les rites liturgiques du repas et du sacrifice », in *Autel et sacrifice. Actes du troisième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain*, Paris, 1998, 109-129.
- « Les réponses théologiques de l'Eglise aux principales hérésies concernant l'eucharistie », in *Vénération et administration de l'Eucharistie. Actes du second Colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain (9-11 octobre 1996)*, Centre international d'études liturgiques, Paris, 1997, p. 23-44.
- CLERCK P. DE (dir.), *La liturgie, lieu théologique*, Paris, 1999.
- « *Lex orandi, lex credendi*. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », in *Questions liturgiques* 59 (1978), p. 193-212.
 - « *Lex orandi, lex credendi*. Un principe heuristique », in *La Maison-Dieu* 222 (2000), p. 61-78.
 - « L'évolution des objectifs dans les études liturgiques », in *La responsabilité des théologiens, Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, 2002, p. 177-193.
 - « Liturgie et culture », in *La Maison-Dieu*, 160 (1984), p. 27-32.
 - « Les rythmes de la vie et les ordonnances de la messe », in *La Maison-Dieu*, 231 (2002), p. 47-65.
- COTHENET E., *Exégèse et liturgie*, Paris, 1999.

- DALMAIS I.-H., *Liturgies d'Orient*, Paris, 1980.
- DEPOORTERE K., « Événement symbolique et liturgie », in *Questions liturgiques* 68 (1987), p. 101-114.
- DESOUCHE M.-T., « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale », in *Nouvelle revue théologique*, 116 (1994), p. 396-417.
- DIX G., *The shape of the liturgy*, Londres, 1952⁵.
- DUCHESNE L., *Origines du culte chrétien : études sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1925 (5^e édition posthume).
- DYE D., HAMELINE J.-Y., « Changement de problématique : réflexions sur dix années de la "Maison-Dieu" », in *La Maison-Dieu*, 120 (1974), p. 7-19.
- ENGBERDING H., *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kristliche Ausgabe*, Münster, 1931.
- EVENOU J., « Les éditions des livres liturgiques selon les espaces linguistiques », in *La Maison-Dieu*, 202 (1995) de p. 35-53.
- « L'enseignement de la liturgie en Italie », in *La Maison-Dieu*, 172 (1987), p. 117-126.
- GAMBER K., *La réforme liturgique en question*, Le Barroux, 1992.
- GANOCZY A., « Théologie sacramentaire. Bilan d'une double décennie », in *Recherches de science religieuse*, 91 (2003), p. 223-258.
- GELINEAU J., *Demain la liturgie. Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris, 1979.
- GRELOT P., *La liturgie dans le Nouveau Testament*, Paris, 1991.
- GUARDINI R., « Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft », in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921), p. 97-108.
- GY P.-M., *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990.
- « L'Institut supérieur de liturgie de Paris (1956-1981), in *La Maison-Dieu* 149 (1982), p.7-17.
- « Les 'Origines du culte chrétien' une grande date dans les études liturgiques », in *La Maison-Dieu* 181 (1990), p. 35-50.
- « Les fonctions du livre dans la liturgie », in *La Maison-Dieu*, 202 (1995), p. 7-17.
- « L'Esprit de la liturgie du cardinal Ratzinger est-il fidèle au Concile ou en réaction contre ? », in *La Maison-Dieu*, 229 (2002), p. 171-178.
- « L'œuvre scientifique de dom Bernard Botte », in *Questions liturgiques*, 54 (1973), p. 13-18.
- HAMELINE J.-Y., *Une poétique du rituel*, Paris, 1997.
- « Le culte chrétien dans son espace de sensibilité », in *La Maison-Dieu* 187 (1991), p. 7-45.
- « Lectures en sémiologie. Bibliographie sélective », in *La Maison-Dieu* 114 (1973), p. 59-67.
- « Les 'Origines du culte chrétien' et le mouvement liturgique », in *La Maison-Dieu* 181 (1990), p. 51-96.
- « Aspects du rite », in *La Maison-Dieu* 119 (1974), p. 101-111.
- « Eléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien », in *Recherches de sciences religieuses* 78 (1990), p. 397-424.
- « De l'usage de l'adjectif "liturgique" ou les éléments d'une grammaire de l'assentiment culturel », in *La Maison-Dieu*, 222 (2000), p. 79-106.
- « Liturgie, Eglise, Société. A la naissance du Mouvement liturgique : Les considérations sur la liturgie catholique de l'abbé Prosper Guéranger (Mémorial catholique, 1830) », in *La Maison-Dieu*, 208 (1996), p. 7-46.
- HAMM F., *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgie-Forschung untersucht*, Münster, 1928.

- HAQUIN A., *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, 1970.
- « Vers une théologie fondamentale des sacrements : de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet », in *Questions liturgiques* 75 (1994), p. 28-40.
 - « Histoire de la liturgie et renouveau liturgique », in *La Maison-Dieu* 181 (1990), p. 99-118.
 - « Les décrets eucharistiques de Pie X. Entre Mouvement eucharistique et Mouvement liturgique », in *La Maison-Dieu*, 203 (1995), 61-82.
- HERMANS J., « L'étude de la liturgie comme discipline théologique. Problèmes et méthodes », in *Revue théologique de Louvain* 18 (1987), p. 337-360.
- HOUSEMAN M., SEVERI C., *Naven ou le donneur à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, 1994.
- HOUSSIAU A., « La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980) », in *La Maison-Dieu* 149 (1982), p. 27-55.
- « La liturgie, lieu privilégié de la théologie sacramentaire », in *Questions liturgiques*, 54 (1973), p. 7-18.
- ISAMBERT F.A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, 1982.
- *Rite et efficacité symbolique*, Paris, 1993.
 - « Réforme liturgique et analyses sociologiques », in *La Maison-Dieu*, 128 (1976), p. 76-110.
- IZARD M., SMITH P. (éd.), *La fonction symbolique*, Paris, 1979.
- JONS K.-P., « Liturgie berceau de l'écriture », in *La Maison-Dieu* 189 (1992), p. 55-78.
- JOUNEL R.P., « La composition des nouvelles prières eucharistiques », in *La Maison-Dieu*, 94 (1968), p. 38-77.
- JUNGMAHN J.A., *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, 1962.
- *Missarum solemnia : Explication génétique de la messe romaine*, 3 vol., Paris, 1961³ (Trad. revue et mise à jour d'après la 3^e édition allemande).
- KABASELE LUMBALA F., « L'être humain et le rite », in *Study in Liturgy*, 86 (2005), p. 170-187.
- KLÖCKENER M., KRANEMANN B., *Liturgiereformen : Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, 2. vol., Münster, 2002.
- KRETSCHMAR G., « La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles », in *La Maison-Dieu* 149 (1982), p. 57-90.
- LABBE Y., « L'agir et l'être du symbole », in *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 78 (1994), p. 353-371.
- LAPOINTE G., *Célébrer les sacrements. Donner corps à l'histoire*, Ottawa, 1995.
- LEBRUN D., « Les traductions liturgiques : statuts et enjeux », in *La Maison-Dieu*, 202 (1995), p. 19-33.
- LE GOUILLOU L., *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, Paris, 1966.
- LEVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, 2 vol., Paris, 1974.
- LUKKEN G., « Plaidoyer pour une approche intégrale de la liturgie comme lieu théologique : un défi à toute la théologie », in *Questions liturgiques* 68 (1987), p. 242-255.
- « La liturgie comme lieu théologique irremplaçable », in *Questions liturgiques* 56 (1975), p. 97-112.
 - « L'autre côté du rituel humain : reconsidération à partir de la phénoménologie et de la sémiotique sur des couches anthropologiques et théologiques dans le rituel chrétien », in *Questions liturgiques* 83 (2002), p. 68-91.
- MAERTENS T., « Liturgie, sentiment religieux et foi », in *Liturgie et vie chrétienne* 73 (1970), p. 221-253.
- MARTIMORT A.-G., « La réforme liturgique incomprise », in *La Maison-Dieu*, 192 (1992), p. 79-119.

- MARTIS D., « L'exégèse liturgique » au service de la théologie et de la pastorale liturgique. *L'œuvre de Dom Bernard Botte (1893-1980)*, thèse conjointe ICP-Paris IV, 2002.
- « L'exégèse liturgique. La méthode de Bernard Botte », in *La Maison-Dieu*, 232 (2002), 109-147.
- MATTHEEUWS G., « La concélébration co-consécratoire et la prière eucharistique », in *Questions liturgiques* 82 (2001), p. 192-219.
- Mélanges liturgiques offerts au P.B. Botte*, Louvain, 1972.
- METZGER M., *Histoire de la liturgie. Les grandes étapes*, Paris, 1994.
- MEYER H.B., « La liturgie exerce-t-elle une influence sur la société ? », in *Concilium* 92 (1974), p. 33-48.
- MICHAELIDES D., « Sacramentum » chez Tertullien, Paris, 1970.
- MOTTU H., « Symbole et sacrement. A propos d'un livre récent », in *Revue de théologie et philosophie* 121 (1989), p. 211-223.
- NICHOLS A., *Regard sur la liturgie et la modernité*, Genève, 1998.
- NOCENT A., *La Messe avant et après saint Pie V*, Paris, 1977.
- OLIVIERO P., OREL T., « L'expérience rituelle », in *Recherches des sciences religieuses* 78 (1990), p. 329-372.
- PAIANO M., *Liturgia e società ne Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Rome, 2000.
- PAQUER R., *Traité de liturgie. Essai sur le fondement et la structure du culte*, Neuchâtel, Paris, 1954.
- PRETOT P., « Pour un nouveau paradigme des études liturgiques », in B. RAYMOND, J.-M. SORDET (éd.), *La théologie pratique. Statut – méthodes – perspectives d'avenir*, Paris, 1993 (Coll. Le point théologique 57), p. 369- 378.
- PROBST F., *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870.
- RATZINGER J., *La célébration de la foi : essai sur la théologie du culte divin*, Paris, 1985.
- *L'esprit de la liturgie*, Genève, 2001.
- « Schriftauslegung im Widerstreit », in *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, Freiburg, Basel, Wien, 1989, p. 15-44.
- RENNINGS H., « Objectif et tâches de la liturgie », in *Concilium* 42 (1969), p. 109-110.
- REIF S., « Jewish Liturgical Research : Past, Present and Future », in *Journal of Jewish Studies* 34 (1983), p. 161-170.
- RIVIERE C., « Rites profanes, bribes de sacré », in *Recherches de science religieuse*, 78 (1990), 373-395.
- *Les liturgies politiques*, Paris, 1988.
- ROUSSEAU A., « Rites et discours religieux comme pratiques sociales », in *La Maison-Dieu* 129 (1977), p. 117-130.
- ROUSSEAU O., *Histoire du mouvement liturgique : esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, 1945.
- Sacrements et Sciences humaines, La Maison-Dieu*, 114 (1973).
- SALENSON C., « Le temps liturgique à l'épreuve de la fluidité du temps », in *La Maison-Dieu*, 231 (2002), p. 19-35
- SCHMIDT H., « Liturgie et société moderne : analyse de la situation actuelle », in *Concilium*, 62 (1971), p. 15-27.
- SCHOOS A., « L'existence chrétienne au rythme du temps », in *La Maison-Dieu*, 231 (2002), p. 37-46
- SEASOLTZ K., « Anthropologie et théologie liturgique. A la recherche d'une méthodologie compatible », in *Concilium*, 132 (1978), p. 13-24.
- SEGUY J., « Suggestions pour une sociologie des liturgies chrétiennes » in *Archives de sociologie des religions* 22 (1966), p. 145-151.

- SMET S. DE, « Liturgie académique, poétique ou engagée ? Réflexions sur la bibliographie de dix ans d'études liturgiques », in *Questions liturgiques*, 280 (1974), p. 33-61.
- TAFT R., « Les lois du développement de la liturgie selon Anton Baumstark. Présentation et prolongements », in *La Maison-Dieu*, 243 (2005), p. 7-42.
- TAFT R., VINKLER G. (éd.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Actes du Congrès International, Rome, 2001.
- TAGLIAFERRI R., *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, Rome, 1996.
- TALLEY Th.J., *Les origines du temps liturgique*, Paris, 1990.
- TRANVOUEZ Y., *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France XIX^e – XX^e siècles*, Paris, 1988.
- TRIACCA A.M., PISTOIA A. (éd.), *La liturgie : son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie*, Rome, 1982.
- TRIACCA A.M., PISTOIA A., *La prière liturgique*, Conférences Saint-Serge, XLVII^e semaine d'études liturgiques, Paris 23-30 juin 2000, Rome, 2001.
- VERGOTE A., *Interprétation du langage religieux*, Paris, 1974.
- *Dette et désir : deux axes chrétiens de la dérive pathologique*, Paris, 1978.
 - *Religion, foi, incroyance*, Paris, 1983.
 - « Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique », in *La Maison-Dieu* 92 (1967), p. 129-151.
 - « Gestes et actions symboliques en liturgie », in *Concilium*, 62 (1971), p. 39-50.
- VIDAL J., « Rite », in P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, p. 1726-1730.

VII. BENEDICTION ET EUCHARISTIE

- AUDET J.-P., « Esquisse historique du genre littéraire de la Bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne », in *Revue biblique* 65 (1958), p. 371-399.
- « Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie "nova et vetera" », in *Ephemerides Liturgicae* 80 (1966), p. 353-385.
- BELAYCHE N., MIMOUNI S.C. (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essai de définition*, Turnhout, 2003.
- BEN CHORIN S., *Le judaïsme en prière. La liturgie de la synagogue*, Paris, 1984.
- BERAUDY R., *Sacrifice et eucharistie*, Paris, 1997.
- BICKERMAN E. J., « Bénédiction et prière », in *Revue Biblique* 69 (1962), p. 524-532.
- BONNARD P., *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980.
- BOUYER L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1990³.
- CARREZ M., « Eucharistie », in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 429-430.
- CAZELLES H., « Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament », in *La Maison-Dieu*, 123 (1975), p. 7-28.
- « L'anaphore et l'Ancien Testament », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 11-21.
 - « Les bénédictions des personnes et des choses dans l'Ancien Testament », in *Les bénédictions et les sacramentaux in la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 35-40.

- CERNOKRAK N., « L'homme et le sacrifice cultuel de la Nouvelle Alliance », in *Liturgie et anthropologie*, Conférences Saint-Serge, 36^e semaine d'études liturgiques, Rome, 1990, p. 33-45.
- CHAUVET L.-M., « La dimension sacrificielle de l'Eucharistie », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 47-78.
- « Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique », in *Questions liturgiques* 82 (2001), p. 9-33.
- COPPENS J., « Eucharistie », in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 2, Paris, 1934, col. 1146-1215.
- DANIEL S., *Recherche sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, 1966.
- DANIELOU J., *Sacramentum futuri. Etude sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
- DELCOR M., « Repas culturels esséniens et thérapeutes, thiasos et haburoth », in *Revue de Qumrân* 23 (1968), p. 401-425.
- DETENNE M., VERNANAT J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.
- DREYFUS R., « Liturgie domestique juive », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 111-119.
- DUFORT J.-M., *Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Eglise*, Paris, Montréal, Bruxelles, 1969.
- DUTHEIL M., « La mémoire du pain et du vin », in *Mens concordet voci pour Mgr A.-G. Martimort, à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution Sacrosanctum concilium*, Paris, 1983, p. 423-430.
- ELBOGEN I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt, 1931³.
- FABRIS R., « Bénédiction, malédiction et exorcisme dans la tradition biblique », in *Concilium*, 198 (1985), p. 27-38.
- FENEBERG R., *Christliche Passafeyer und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, Munich, 1971.
- FINKELSTEIN L., « The Birkat ha-mazon », in *The Jewish Quarterly Review* 19 (1928-1929), p. 211-262.
- « The development of the Amidah », in *Jewish Quarterly Review* 16 (1925-1926), p. 1-43, 127-170.
- FREYNE S., « Les premiers chrétiens et les idées messianiques juives », in *Concilium* 245 (1993), p. 47-59.
- GAGER J., *Kingdom and Community : The Social World of Early Christianity*, New Jersey, 1975.
- GESSE G., « Die Herkunft des Abendmahls », in *Zur biblischen Theologie*, Munich, 1977, p. 107-127.
- GINZBERG L., *Les légendes des Juifs, Tome 1, La création du monde, Adam, les dix générations*, Noé, Paris, 1997.
- GODART J., « Aux origines de la célébration eucharistique », in *Questions liturgiques* 46 (1965), p. 8-25 et p. 104-121.
- « Traditions anciennes de la grande prière eucharistique », in *Questions liturgiques* 47 (1966), p. 248-278, la suite dans *Questions liturgiques* 48 (1967), p. 9-36.
- « Aux origines de la célébration eucharistique. Essai de synthèse », in *Questions liturgiques* 51 (1970), p. 89-113.
- GOGUEL M., *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910.
- GONZALES A., « Prière », in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 8, Paris, 1972, col. 555-606.
- GRAPPE C. (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004.
- GUILLET J., « Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament », in *Recherches de science religieuse* 57 (1969), p. 163-204.

- GY P.-M., « Eucharistie et “ecclesia” dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne », in *La Maison-Dieu* 130 (1977), p. 19-34.
- HAMMAN A., *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, 1968.
- « Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin », *Studia Patristica* 13 (1975), p. 364-374.
 - *Etudes patristiques, Méthodologie-liturgie, Histoire-théologie*, Paris, 1991.
 - *La prière. Les trois premiers siècles*, Paris, 1963.
- HARL M., *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec de chrétiens*, Paris, 1992.
- HAYOUN M.-R., *La littérature rabbinique*, Paris, 1990.
- *La liturgie juive*, Paris, 1994.
 - *Les synagogues*, Paris, 1999.
- HEINEMANN J., *Prayer in the Talmud : Forms and Patterns*, Berlin-New York, 1977.
- « La prière juive », in *Les cahiers de l'Institut Catholique de Lyon*, 13 (1984).
- HOFFMAN L., « Berakhah rabbinique et spiritualité juive », in *Concilium* 229 (1990), p. 33-47.
- HORSLEY R., « Les groupes juifs palestiniens et leurs messies à la fin de l'époque du Second Temple », in *Concilium* 245 (1993), p. 29-46.
- HRUBY K., « La notion de la berakhah dans la tradition et son caractère anamnétique », in *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 154-170.
- « La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive », in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1987, p. 109-124.
 - « Le sens et l'esprit de la liturgie juive », in *Liturgie, son sens, son esprit, sa méthode*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1981, p. 97-112.
 - « Le geste de la fraction du pain ou les gestes eucharistiques dans la tradition juive », in *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1978, p. 123-133.
 - « L'action de grâces dans la liturgie juive », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, p. 23-51.
 - « La liturgie synagogale face aux influences culturelles et spirituelles », in *Liturgies, spiritualités, cultures*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1982.
 - « Les heures de prière dans le judaïsme à l'époque de Jésus », in *La prière des heures*, Paris, 1963, p. 59-84.
 - « La “birkat ha-mazon”, la prière d'action de grâce après le repas », in *Melanges offerts au R. P. Dom Botte*, Louvain, 1972, p. 205-222.
- HUBERT H., MAUSS M., « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in *Année sociologique*, 2 (1899), p. 29-138, texte reproduit dans M. MAUSS, *Œuvres*, 1, Les fonctions sociales du sacré, Paris, 1968, p. 193-307.
- JACQUES X., *Index des mots apparentés dans la Septante*, Rome, 1972.
- KILMARTIN E.J., « The Catholic Tradition of Eucharistic Theology : towards the Third Millennium », in *Theological Studies*, 55 (1994), p. 405-457.
- LAPORTE J., *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris, 1995.
- *La doctrine Eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1972.
- LEDOGAR R., *Acknowledgment : praise verbs in the early greek anaphoras*, Rome, 1968.
- LIES L., « La ‘forme’ théologique de l'eucharistie », in *La Maison-Dieu* 232 (2002), p. 75-96.
- LIGIER L., « De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise », in *La Maison-Dieu* 87 (1966), p. 7-48.
- « Les origines de la prière eucharistique : de la cène du Seigneur à l'eucharistie », in *Questions liturgiques* 53 (1972), p. 181-201.
 - « De la Cène à l'Eucharistie », in *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, Paris, 1968, p. 19-57.

- « Anaphores orientales et prières juives », in *Proche-Orient chrétien* 13 (1963), p. 3-20.
- « Autour du sacrifice eucharistique, anaphores orientales et anamnèse juive du Kippur », in *Nouvelle revue théologique* 82 (1960), p. 40-55.
- LOISY A., *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920.
- MACINA M., « Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique », in *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988), p. 3-25.
- MACCOBY H., *L'exécuteur sacré*, Paris, 1999.
- MANNS F., *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jérusalem, 1986.
- MAZZA E., *L'anafora eucaristica, studi sulle origini*, Rome, 1992.
- *L'Action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, 1999.
- « La conception de la liturgie in "The Shape of the Liturgy" de Dom G. Dix », in *L'eucharistie : célébrations, rites, piétés*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1994, p. 267-286.
- « A propos de la dérivation de l'eucharistie chrétienne de la *birkat ha-mazon* », in *Questions liturgiques* 83 (2002), p. 233-239.
- « Omelia Pasquali et Birkat ha-mazon : fonti dell'anafora di Ippolito ? », in *Ephemerides liturgicae*, 97 (1983), p. 409-481.
- MCGOWAN A., *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999.
- « "Is there a Liturgical Text in this Gospel ?" : the Institution Narratives and their Early Interpretative Communities », in *Journal of Biblical Literature*, 118 (1999), p. 73-87.
- MESLIN M., « Convivialité ou communion sacramentelle ? Repas mithraïque et eucharistie chrétienne », in *Paganisme, judaïsme. Influences et affrontements dans le monde antique*, Mélanges offerts à Marcel Simon, Paris, 1978, p. 295-306.
- METZGER M., *Histoire de la liturgie eucharistique*, Paris, 2000.
- MIMOUNI S.C., « La "Birkat ha-minim" une prière juive contre les judéo-chrétiens », in *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), p. 275-298.
- MOINGT J., « Le récit fondateur du rite », in *Recherches de science religieuse* 75 (1987), p. 337-353.
- NIKIPROWETZKY V., « La spiritualisation des sacrifices et le culte sacrificiel au Temple de Jérusalem chez Philon d'Alexandrie », in *Semitica*, 17 (1967), p. 97-116.
- *Etudes philoniennes*, Paris, 1996.
- NOWELL I., « Le contexte narratif de la bénédiction dans l'Ancien Testament », in *Concilium*, 198 (1985), p. 15-26.
- PAHL I., « Le mystère pascal essentiel pour la forme de la liturgie », in *La Maison-Dieu*, 204 (1995), p. 51-70.
- PAPROCKI H., *Le mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris, 1993.
- PERROT C., *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 1973.
- « L'Eucharistie comme fondement de l'identité de l'Eglise dans le Nouveau Testament », in *La Maison-Dieu*, 137 (1979), p. 109-125.
- « Paroles et gestes rituels dans le Nouveau Testament », in *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, 1995, p. 88-91.
- « L'anamnèse néo-testamentaire », in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1982, p. 21-37.
- « Les repas juifs et l'eucharistie », in *Eucharistie. Le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 78-93.

- « Les décisions de l'assemblée de Jérusalem », in *Recherches de science religieuse* 69 (1981), p. 195-208.
- PHILONENKO M., « “Ceci est mon corps”, “ceci est mon sang”. La préhistoire d’une formule cultuelle », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 177-186.
- PRIGENT P., *L’art des premiers chrétiens. L’héritage culturel et la foi nouvelle*, Paris, 1995.
- RIAUD J., « Les thérapeutes d’Alexandrie et l’idéal lévitique », in Z.J. KAPERA, *The Teacher of Righteousness. Literary Studies*, Krakow, 1991, p. 221-240.
- RICOUX O., *Christ caniculaire : la Nativité le 25 juillet*, Paris, 2001.
- RORDORF W., BLOND G., JOHANNY R., *L’Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976.
- RORDORF W., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, 1986.
- « Le sacrifice eucharistique », in *Id.*, *Liturgie foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, 1986, p. 73-91.
- ROUWHORST G., « La célébration de l’eucharistie dans l’Eglise primitive », in *Questions liturgiques* 74 (1993), p. 89-112.
- « Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 211-240.
- « A la recherche du christianisme primitif », in *Bulletin ET* 8 (1997), fasc. 2, p. 181-195.
- RUDHART J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992.
- SALENSON C., « Le temps liturgique à l’épreuve de la fluidité du temps », in *La Maison-Dieu* 231 (2002), p. 19-35.
- SANTE C. DI, *La prière d’Israël. Aux sources de la prière chrétienne*, Paris, 1986.
- SARASON R., « Religion and Worship : the Case of Judaism », in J. NEUSNER (éd.), *Take Judaism, for Example : Studies towards the Comparison of Religions*, Chicago, 1983, p. 49-65.
- SCHERER P.F., « Improvisation créative, orale et écrite, dans l’Antiquité », in *Concilium* 182 (1983), p. 49-63.
- SCHMIDT F., *La pensée du Temple de Jérusalem à Qumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, Paris, 1994.
- SCHURMANN H., « Les paroles de Jésus lors de la dernière Cène envisagées “à la lumière de ses gestes” », in *Concilium* 40 (1968), p. 103-113.
- SELLES J.-M., « Bénédiction synagogale et doxologie », in *La Maison-Dieu* 175 (1988), p. 7-25.
- SIMON M., « Sur une formule liturgique mithriaque », in *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 2 (1976), p. 277-288.
- SOLER J., « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 28 (1973), p. 943-955.
- TALLEY Th.J., « Structures des anaphores anciennes et modernes », in *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 7-14.
- « De la berakah à l’eucharistie, une question à réexaminer », in *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 11-39.
- TARBY A., *La prière eucharistique de l’Eglise de Jérusalem*, Paris, 1972.
- TRIACCA A.M., PISTOIA A. (éd.), *L’Eucharistie : célébration, rites, piétés*, Conférence Saint-Serge, XLI^e Semaine d’études liturgiques, Rome, 1995.
- VAUX R. de, *Les institutions de l’Ancien Testament*, Paris, 1997⁶.
- *Les Sacrifices de l’Ancien Testament*, Paris, 1964.
- VERGOTE A., « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l’anthropologie », in *Explorations de l’espace théologique*, Louvain, 1990, p. 427-460.

- VERHEUL A., « La liturgie comme louange à Dieu », in *Questions liturgiques* 64 (1983), p. 24-35.
 - « L'eucharistie mémoire, présence et sacrifice du Seigneur d'après les racines juives de l'eucharistie », in *Questions liturgiques* 69 (1988), p. 125-153.
- WATTEVILLE J. de, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel, 1966.
- WEGMAN H., « Généalogie de la prière eucharistique », in *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 263-278.
- WENIN A., *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, 1998.
- YERKES R.K., *Sacrifice in Greek and Roman Religion and in Early Judaism*, London, 1953.
- ZAHAVY T., « A new Approach to Early Jewish Prayer », in B.M. BOKSTER (éd.), *Hystory of Judaism : the next ten years*, Brown Judaic Studies 21, Chico (CA), 1980, p. 45-60.

VIII. LITTERATURE CANONIQUE

- ARAGIONE G., JUNOD E., NORELLI E. (éd.), *Le canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, 2005.
- BERDER M. (dir.), *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, Paris, 2005.
- BOISMARD M.-E., LAMOUILLE A., *Le Texte occidental des Actes des Apôtres, reconstitution et réhabilitation*, Paris, 1984.
- BOVON F., *L'Evangile selon saint Luc*, Genève, 1996.
 - *L'œuvre de Luc : études d'exégèse et de théologie*, Paris, 1987.
- CERNOKRAK N., « L'eucharistie et la multiplication des pains », in *L'Eucharistie, célébrations, rites, piétés*, Rome, 1995, p. 149-165.
- CLAVEL-LEVEQUE M., NOUAILHAT R., « Ouverture et compromis. Les Actes des Apôtres, réponse idéologique aux nouvelles réalités impériales », in *Lumière et vie*, 30 (1981), p. 35-58.
- CONZELMANN H., LINDENMANN A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Paris, 1999.
- CULLMANN O., « La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif » in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 16 (1936), p. 1-22.
 - *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966.
- DEKKERS E., « L'Eucharistie, imitation ou anamnèse de la dernière Cène ? », in *Recherches de science religieuse*, 58 (1984), p. 15-23.
- DUMORTIER F., *La patrie des premiers chrétiens*, Paris, 1988.
- DUPONT J., *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, 1984.
- FESTUGIERE A.J., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967.
- GILBERT P., « L'invention d'un genre littéraire », in *Lumière et vie*, 30 (1981), p. 19-33.
- GREEN M., *L'évangélisation dans l'Eglise primitive. Le développement de la mission chrétienne des origines au milieu du troisième siècle*, Saint-Légier, 1981.
- JAUBERT A., *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957.
- JEREMIAS J., *La dernière Cène. Les Paroles de Jésus*, Paris, 1972.
 - *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris, 1967.
- KATO T., *La pensée sociale de Luc-Actes*, Paris, 1997.
- LE DEAUT R., « La première Pâque d'Israël, Ex 12, 1-8.11-14 », in *Assemblées du Seigneur* 20 (1973), p. 30-42.
- LEMOINE B., « Etude comparée des quatre récits de la cène », in *Ephemerides liturgicae* 108 (1994), p. 52-72.

- LEON-DUFOUR X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982.
- *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963.
- LIETZMANN H., *Messe und Herrenmahl : eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926.
- LOHMEYER E., « Vom urchristlichen Abendmahl », in *Theologische Rundschau*, 9 (1937), p. 168-227.
- « Das Abendmahl in der Urgemeinde », in *Journal of Biblical Literature*, 1937, p. 217-252.
- MANNS F., « Pâque juive et Pâque chrétienne », in *Ephemerides Liturgicae* 113 (1999), p. 31-46.
- MARGUERAT D.(éd.), *Une première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Paris, 1999.
- MARXSEN W., *The Lord's Supper as a Christological Problem*, Philadelphie, 1970.
- MENOUD Ph.-T., « Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33 (1953), p. 21-36.
- MURPHY-O'CONNOR J., *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie*, Paris, 1986.
- PERROT Ch., « Le repas du Seigneur », in *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 29-46.
- PRIEUR J.-M., « Liturgie et communion fraternelle », in *Liturgie et charité fraternelle*, Conférences Saint-Serge, 45^e semaine d'Etudes liturgiques, Rome, 1999, p. 65-74.
- RAKOTOHARINTSIFA A., *Conflits à Corinthe. Eglise et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, Genève, 1996.
- QUESNEL M., BLANCHARD Y.-M., TASSIN C., *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*, Paris, 1999.
- SCHÜRMANN H., *Eine quellenkritischen Untersuchung des Lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38*, 3 vol., Münster, 1953-1957.
- SCHWEIZER E., *The Lord's Supper according to the New Testament*, Philadelphie, 1967.
- SENF C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, 1990.
- SPITTA F., *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. I, Göttingen, 1893.
- TAVARDON P., *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres. Doublets et variantes de structure*, Paris, 1997.
- THEOBALD C., *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et théologiques*, Paris, 1990.
- TREMEL B., « La fraction du pain dans les Actes des Apôtres », in *Lumière et vie* 94 (1969), p. 76-90.
- VAN CANGH J.-M., « Le déroulement de la cène (Mc 14, 18-26 et par.) », in *Revue biblique* 102 (1995), p. 193-225.
- *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, Paris, 1975.

IX. LITTERATURE CANONICO-LITURGIQUE

- AUDET J.-P., *La Didachè, instructions des apôtres*, Paris, 1958.
- FAIVRE A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1992.
- « La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne », in *Revue des sciences religieuses* 54 (1980), p. 204-219, p. 273-297.

- « Apostolicité et pseudo-apostolicité dans la Constitution ecclésiastique des apôtres. L'art de faire parler les origines », in *Revue des sciences religieuses* 66 (1992), p. 19-67.
- « La documentation canonico-liturgique. Bilan et perspectives », in J.-C. FREDOUILLE, R.-M. ROBERGE (dir.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Laval, Paris, 1995, p. 3-41.
- GALTIER P., « La date de la Didascalie », in *Revue d'histoire ecclésiastique* 42 (1947), p. 315-351.
- GERHARDS A., BRAKMAN H., KLÖCKENER M. (éd.), *Prex Eucharistica. Volumen III. Studia. Pars prima. Ecclesia antiqua et occidentalis*, Fribourg, 2005.
- GIET S., *L'énigme de la Didachè*, Paris, 1970.
- GRIMONPREZ-DAMM B., « Le "sacrifice" eucharistique dans la *Didachè* », in *Revue des sciences religieuses*, 1 (1990), p. 9-25.
- HANSENS J.-M., *La liturgie d'Hippolyte*, Rome, 1970.
- HOFRICHTER P., « L'anaphore d'Addaï et Mari dans l'Eglise de l'Orient. Une eucharistie sans récit d'institution ? », in *Istina* 40 (1995), p. 95-105.
- JAMMO S., « Le Quddasha des Apôtres Addaï et Mari. Un lien avec l'époque apostolique », in *Istina* 40 (1995), p. 106-120.
- JUNGMANN J., *La liturgie des premiers siècles*, t. 1, Paris, 1962.
- MAGNE J., *Tradition Apostolique sur les charismes et Diataxeis de saints Apôtres*, Paris, 1975.
- MARTIMORT A.-G., « Notes et critiques : Encore Hippolyte et la "Tradition apostolique" », in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 92 (1991), p. 133-137.
- METZGER M., « A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition apostolique », in *Revue de sciences religieuses* 66 (1992), p. 249-261.
- « Les deux prières eucharistiques des Constitutions apostoliques », in *Revue des sciences religieuses* 54 (1971), p. 52-77.
- « La prière eucharistique de la prétendue *Tradition apostolique* », in A. GERHARDS, H. BRAKMAN, M. KLÖCKENER (éd.), *Prex eucharistica, Volumen III. Pars prima. Ecclesia antiqua et occidentalis*, Fribourg, 2005, p. 263-280.
- « La Didascalie et les Constitutions apostoliques », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 187-210.
- NAU F., « Didascalie des apôtres », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 4, Paris, 1911, col. 734-748.
- RORDORF W., « *Didachè* », in *L'Eucharistie de premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 7-28.
- « Une nouvelle édition de la *Didachè* (problèmes exégétiques, historiques et théologiques) », in *Studia Patristica* 15 (1984), p. 26-30.
- « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux voies », in *Recherches de science religieuse* 60 (1997), p. 109-128.
- TUILLIER A., « Une nouvelle édition de la *Didachè* (problèmes exégétiques, historiques et théologiques) », in *Studia Patristica* 15 (1984), p. 31-36.
- VERHEUL A., « La prière eucharistique dans la *Didachè* », in *Questions liturgiques* 60 (1979), p. 197-207.
- « La prière eucharistique de Addaï et Mari », in *Questions liturgiques*, 61 (1980), p. 19-27.
- WEBB D., « La liturgie nestorienne des apôtres Addaï et Mari dans la tradition manuscrite », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. II, Paris, 1970, p. 25-49.

X. LITTERATURE PATRISTIQUE

- ANDIA Y. DE, « L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon », in *Augustinianum* 25 (1985), p. 609-644.
- BLOND G., « Clément de Rome », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 29-51.
- BROWN R.E., MEIER J.P., *Antioche et Rome, berceaux du christianisme*, Paris, 1988.
- CHAIÉB-BOURGUEIL M.L., « Temps et sacramentalité dans la théologie eucharistique d'Irénée de Lyon », in *La Maison-Dieu* 231 (2002), p. 67-90.
- « Anthropologie et Action de grâces chez Irénée », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 82 (2001), p. 51-56.
- COLSON J., *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Paris, 1960.
- DORIVAL G., « La patristique comme mouvement de récupération de l'hellénisme et de la culture antique au profit de la foi chrétienne », in M.-A. VANNIER, O. WERMELINGER, G. WURST (éd.), *Anthropos laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Fribourg, 2000, p. 91-102.
- DUBOIS J.-D., « L'apport des chrétiens au langage symbolique de l'Antiquité. L'exemple de la littérature apocryphe chrétienne », in *Les Pères de l'Eglise au XX^e siècle. Histoire - littérature - théologie. "L'aventure des Sources chrétiennes"*, Paris, 1997, p. 237-249.
- L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976.
- FAIVRE A., « Le système normatif dans la Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens », in *Revue des sciences religieuses*, 54 (1980), p. 129-152.
- « Irénée, premier théologien "systématique" ? », in *Revue des sciences religieuses* 65 (1991), p. 11-32.
- « Où est la vérité ? Déplacements et enjeux d'une question », in *Lumière et vie*, 180 (1986), p. 5-16.
- FANTINO J., « Irénée de Lyon (vers 140-200), sa vie et son œuvre », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 82 (2001), p. 5-6.
- FREDOUILLE J.-C., ROBERGE R.-M. (dir.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Laval, Paris, 1995.
- HAMMAN A. G., *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Eglise*, Paris, 1975.
- « Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin », in *Studia Patistica* 13 (1975), p. 364-374.
- « Liturgie et action sociale. Le diaconat au premier siècle », in *La Maison-Dieu* 36 (1953), p. 151-172.
- « Irénée de Lyon », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 89-99.
- JOHANY R., « Ignace d'Antioche », in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 53-74.
- JOLY R., *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979.
- JONCAS J.M., « Eucharist among the Marcosians : a Study of Irenaeus' Adversus haereses I, 13, 2 », in *Questions liturgiques*, 71 (1990), p. 99-111.
- JOURJON M., « Textes eucharistiques des Pères anténicéens », dans *L'Eucharistie le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 94-118.
- « Ignace d'Antioche, ou la tentation eucharistique de l'Eglise », in *L'Eucharistie, le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 98-102.
- « Saint Irénée », in *L'eucharistie, le sens des sacrements*, Lyon, 1971, p. 112-118.
- LE BOULLUEC A. (éd.), *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles, tome 1, De Justin à Irénée*, Paris, 1985.

- LIEBAERT J., « La référence à la règle apostolique dans la Lettre de Clément de Rome », in *L'Année canonique*, 23 (1979), p. 115-132.
- POIRIER P.-H., GUAY G., « Justin apologiste. A propos de deux publications récentes », in *Laval théologique et philosophique*, 52 (1996) p. 837-844.
- QUASTEN J., *Initiation aux Pères de l'Eglise*, 4 vol., Paris, 1955-1986.
- MANDOUZE A., FOUILHERON J. (éd.), *Migne et le renouveau des études patristiques*, Paris, 1985.
- MUNIER C., *L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg, 1994.
- « A propos d'Ignace d'Antioche », in *Revue des sciences religieuses*, 54 (1980), p. 55-73.
- SCOPELLO M., « Irénée et les gnostiques », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 82, (2001), p. 11-17.
- VON HARNACK A., *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Eglise catholique*, Paris, 2003 (trad. par B. Lauret).
- WEIJENBORG R., *Les lettres d'Ignace d'Antioche, étude critique, littéraire et de théologie*, Leyde, 1969.

XI. LITTERATURE APOCRYPHE

- BOVON F., VAN ESBROECK M., GOULET R., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 1981.
- CHALMET P., « Les Actes d'André : l'enjeu d'un exorcisme », in *Connaissance des Pères de l'Eglise* 58 (1995), p. 19-25.
- DUBOIS J.-D., KUNTZMANN R., *Nag Hammadi, Textes gnostiques aux origines du christianisme*, Cahier Evangile, Supplément 58 (1987).
- DUPUY B., « F. Bovon, M. van Esbroeck, R. Goulet, E. Junod, J.-D. Kaestli, F. Morard, G. Pupon, J.-M. Prieur, Y. Tissot, *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève n° 4, Lausanne-Paris, Ed. Labor et fides, 1981 », in *Istina*, 31 (1986), p. 331-333.
- FABRICIUS J.A., *Codex Apocryphus Novi Testamenti Collectus, Castigatus, Testimoniisque, Censuris et Animadversionibus illustratus*, Hambourg, 1703, 1719².
- FAIVRE C. et A., « La place des femmes dans le rituel eucharistique des marcosiens. Déviance ou archaïsme ? », in *Revue des sciences religieuses*, 71(1997), p. 310-328.
- GEOLTRAIN P., « La gnose et les écrits chrétiens », in HOUZIAUX A. (dir.), *Jésus : de Qumrân à l'Evangile de Thomas. Les judaïsmes et la genèse du christianisme*, Paris, 1999, 144-149.
- GOUNELLE R., « Actes apocryphes des apôtres et Actes des apôtres canoniques », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 84 (2004), p. 3-30 et p. 419-441.
- GRAPPE C., « Les Actes de Pierre », in *La connaissance des Pères de l'Eglise* 58 (1995), p. 15-18.
- JUNOD E., « "Apocryphes du Nouveau Testament" : une appellation erronée et un collection artificielle », in *Apocrypha* 3 (1992), p. 17-46.
- « Apocryphes du Nouveau Testament ou apocryphes chrétiens anciens ? Remarques sur la désignation d'un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents », in *Etudes théologiques et religieuses*, 58 (1983), p. 409-421.
- « Les vieux livres apocryphes chrétiens : des précieux trublions », in *Connaissance des Pères*, 58 (1995), p. 7-9.

- KAESTLI J.-D., MARGUERAT D., *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Paris, 1995.
- KUNTZMANN R., « Les Actes apocryphes de Thomas », in *Connaissance des Pères de l'Eglise* 58 (1995), p. 10-14.
- LIPSIUS R.A., BONET M., *Acta apostolorum apocrypha*, t. I, 1896, t. II, 1 et II, 2, 1898 et 1903 (Les trois tomes ont été réimprimés en 1959).
- LIPSIUS R.A., *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellengenden*, 2 vol., 1883-1890.
- MENARD J.E., « Les repas "sacrés" des gnostiques », in *Revue des sciences religieuses*, 55 (1981), p. 43-51
- PAGELS E., *Les évangiles secrets*, Paris, 1982.
- PICARD J.-C., *Le continent apocryphe : essai sur la littérature apocryphe juive et chrétienne*, Turnhout, 1999.
- POUPON G., « Les Actes de Pierre et leur remaniement », in W. HAASE (éd.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt II*, 25, 6, Berlin, New York, 1988, p. 4363-4383.
- PRIEUR J.-M., « L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres », in C. GRAPPE (éd.), *Le repas de Dieu*, Tübingen, 2004, p. 253-269.
- « Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Présentation des diverses traditions apocryphes et état de la question », in W. HAASE (éd.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt II*, 25, 6, Berlin, New York, 1988, p. 4384-4414.
- ROUWHORST G., « La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas », in C. CASPERS, M. SCHNEIDERS (éd.), *Omnes circumstantes : contributions towards a history of the role of the people in the liturgy, presented to Herman Wegman*, Kampen, 1990, p. 51-77.
- VAN CANGH J.-M., « Les origines de l'eucharistie, le cas des Actes des apôtres apocryphes », in *L'Evangile exploré, Mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris, 1996, p. 393-414.
- VOGEL C., « Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionnelles », in *Augustinianum*, 20 (1980), p. 401-410.

INDEX DES TEXTES CITES

I. Citations scripturaires

Amos

Am 4, 5	285 ; 286 ; 300 ; 303
Am 4, 5a	300
Am 4, 9	315
Am 5	291
Am 5, 4	285 ; 286

1 Chroniques

1 Ch 16, 28	287, n. 2
1 Ch 29, 10	281
1 Ch 23, 13	286

2 Chroniques

2 Ch 6, 13	280
2 Ch 20, 26	247 ; 280
2 Ch 33, 16	318
2 Ch 35, 7	343

Deutéronome

Dt 3, 23	285
Dt 6, 4	309
Dt 6, 11	280
Dt 7, 13	315
Dt 8, 10	323
Dt 8, 11-18	305
Dt 10, 8	286
Dt 11, 1-21	309
Dt 11, 14	315 ; 349
Dt 12, 13-15	288
Dt 12, 11	389
Dt 12, 17	315
Dt 12, 20-25	288
Dt 14, 23	315
Dt 16, 2	343
Dt 16, 3	350
Dt 16, 7	346
Dt 18, 4	315
Dt 21, 5	286
Dt 23, 4-5	315
Dt 26, 5-9	283
Dt 27, 7	318
Dt 27, 9-26	284
Dt 28, 1-68	285

Dt 28, 39. 51	315
Dt 29, 5	315
Dt 30, 19	283
Dt 31, 10-13	311
Dt 32, 14	315 ; 349
Dt 33, 1	286

Exode

Ex 12	318
Ex 12, 6	338 ; 343
Ex 12, 8	347
Ex 12, 10	344
Ex 12, 14	283
Ex 12, 22-24	355
Ex 12, 26	350
Ex 12, 39	350
Ex 12-13	355
Ex 16, 5	317
Ex 18, 9-12	252
Ex 18, 10	280
Ex 20, 24	302
Ex 24, 1-11	318 ; 353
Ex 24, 8	355 ; 362
Ex 25, 23-30	300 ; 315
Ex 25, 30	317 ; 354
Ex 29, 40	316
Ex 32, 6	302

Ezéchiël

Ez 5, 15	315
Ez 11, 16	307
Ez 14, 13	315
Ez 20, 13	311
Ez 41, 21-22	300
Ez 44, 24	311

Genèse

Gn 1, 5	367
Gn 1, 28	284
Gn 1, 29-30	315
Gn 2, 3	284
Gn 4, 7	285, n. 5
Gn 4, 26	285
Gn 6-9	356

Gn 9, 4	293
Gn 14,12-14	252
Gn 14, 17-24	315
Gn 14, 19	286
Gn 14, 20	280
Gn 17, 1-14	360
Gn 18, 1-8	318
Gn 22, 2	294
Gn 27, 28	315
Gn 31, 53	318
Gn 40, 1-15	363
Gn 49, 25	284

Isaïe

Is 1	291
Is 1, 15	308
Is 7, 23	315
Is 11, 1-5	357
Is 24, 7	315
Is 24, 15	287, n. 2
Is 25, 6	318
Is 29, 13	291
Is 33, 13	421
Is 45, 23	280
Is 51, 3	300
Is 55, 1	318
Is 55, 6	285, n. 5
Is 56, 7	291
Is 58, 7	315

Jérémie

Jr 7	291
Jr 7, 11	291
Jr 7, 16	286
Jr 8, 13	315
Jr 13, 16	287, n. 2
Jr 30, 19	299
Jr 31, 31	355 ; 356
Jr 31, 33	356

Joël

Jl 2, 23	315

Josué

Jos 7, 19	287, n. 2
Jos 14, 13	286
Jos 22, 6-7	286

Judith

Jdt 8, 25	301, n. 2

Juges

Jg 3, 9	285

Lamentations

Lm 1, 11	315
Lm 4, 4	315
Lm 5, 6	315

Lévitique

Lv 3	353
Lv 1-7	298 ; 299
Lv 7, 12	302 ; 303 ; 318
Lv 7, 11-15	352 ; 353
Lv 7, 12-15	303
Lv 7, 13	302 ; 315
Lv 9, 22	286
Lv 14, 10	422
Lv 17, 10-14	275, n. 1 ; 361
Lv 21, 6	317
Lv 22, 29-30	299
Lv 23, 5	343
Lv 23, 17	356
Lv 24, 6-9	318

1 Maccabées

1 M 4, 30	281
1 M 2, 42	321, n. 3

Malachie

Ml 1, 7	301
Ml 1, 10-11	421 ; 422
Ml 1, 10-12	415 ; 422

Michée

Mi 6	291
Mi 6, 8	425

Néhémie

Ne 8, 1-8	311
Ne 8, 5	309
Ne 8, 6	313
Ne 9, 5	247 ; 280
Ne 9, 14	312
Ne 12, 27.31	300

Nombres

Nb 6, 22-27	284 ; 286

Nb 9, 3.5	343
Nb 15, 5.7.10	316
Nb 15, 9-10	353
Nb 15, 37-41	309
Nb 18, 12	315
Nb 28, 3	303

Osée

Os 2, 11	315
Os 5, 15	285
Os 6	291
Os 6, 6	291
Os 9, 4	315

Proverbes

Pr 3, 10	315
Pr 9, 1-6	364
Pr, 9, 5	364
Pr 11,16	301, n. 2
Pr 22, 9	315

Psaumes

Ps 3, 4	287, n. 2
Ps 18, 7	285, n. 5
Ps 19, 2	287, n. 2
Ps 24, 1	313
Ps 29, 1	287, n. 2
Ps 41, 14	247
Ps 50	410
Ps 50, 14	299
Ps 50, 14-23	318
Ps 56,13	299 ; 318
Ps 62, 8	287, n. 2
Ps 62, 9	285
Ps 69, 31	299
Ps 72, 18	247
Ps 89, 52	280
Ps 95, 6	280
Ps 96, 7-8	287, n. 2
Ps 100, 1.4	299
Ps 102, 14	315
Ps 103, 15	315
Ps 104, 14-15	312 ; 316 ; 317
Ps 105	353
Ps 105, 4	285, n. 5
Ps 105, 40	285
Ps 106	353
Ps 107	353
Ps 113-118	350
Ps 115, 16	313
Ps 118, 25-29	345

Ps 119, 12	281
Ps 131, 15	315
Ps 142, 3	285
Ps 145, 2	287, n. 2
Ps 145, 18	285, n. 5

1 Rois

1 R 8, 29	389
1 R 8, 15-21	281
1 R 8, 14.55	286
1 R 8, 42	308
1 R 9, 18.24	318
1 R 20, 27	318

1 Samuel

1 S 1, 17	286
1 S 2, 20	286
1 S 9, 13	288

2 Samuel

2 S 6, 8	286

Siracide

Si 36, 10-13	389

Tobie

Tb 13, 1	280
Tb 13, 2-18	281

Actes des apôtres

Ac 1, 15	10, n. 1
Ac 2, 42	365
Ac 2, 42.46	9 ; 271 ; 366 ; 454
	458
Ac 2, 46	365 ; 366 ; 369 ; 371
	377 ; 454
Ac 3, 1	244
Ac 4, 32	10, n. 1
Ac 6, 1	10, n.1
Ac 6, 13-15	405
Ac 7	322
Ac 7, 35	289
Ac 7, 42-54	405
Ac 9, 2	10, n. 1
Ac 9, 20	244
Ac 9, 36-42	367
Ac 11, 26	10, n. 1

Ac 13, 5	244	1 Co 16, 15	410
Ac 13, 15	311		
Ac 15	360	2 Corinthiens	
Ac 15, 20	275, n. 1		
Ac 15, 21	307	2 Co 8-9	374
Ac 19, 9	10, n. 1		
Ac 20, 7	365 ; 377 ; 420 ; 454	Galates	
Ac 20, 7.11	454		
Ac 20, 11	365 ; 454	Ga 1, 14	211
Ac 20, 7-12	359 ; 366 ; 457 ; 458	Ga 2, 10	374
Ac 20, 35	272, n. 4	Ga 4, 22-31	217
Ac 22, 4	10, n. 1		
Ac 24, 14.22	10, n. 1	Hébreux	
1 Corinthiens			
		He 7, 26-27	296
1 Co 1, 2	10, n. 1	He 9, 12	290
1 Co 1, 1-4, 21	371	He 9, 22	290
1 Co 1, 10	371 ; 372	Jean	
1 Co 3, 16	244		
1 Co 5, 7	296 ; 317 ; 341 ; 354	Jn 1, 29	351
	458	Jn 6, 11.23	306
1 Co 5, 7-8	342 ; 350 ; 359	Jn 6, 51-58	361
1 Co 6, 1-2	10, n. 1	Jn 6, 51.53-58	362
1 Co 8, 10	371	Jn 6, 53-54	432
1 Co 10, 16	274 ; 306	Jn 6, 59	244
1 Co 10, 16-17	374 ; 375	Jn 7, 14	244
1 Co 10, 14-30	405	Jn 3, 16	294
1 Co 10, 18-20	405	Jn 13, 1	337
1 Co 10, 21	458	Jn 13, 2	337
1 Co 11, 2-34	371	Jn 13, 3	378
1 Co 11, 17	351	Jn 13, 30	347
1 Co 11, 17-34	369 ; 371-374	Jn 18, 1	350
1 Co 11, 20	9 ; 458	Jn 18, 28	337 ; 338 ; 354
1 Co 11, 21	373		457, n. 1
1 Co 11, 22	373 ; 458	Jn 19, 14	337 ; 338 ; 354
1 Co 11, 23	211 ; 337 ; 347 ; 348		457, n. 1
	349 ; 378	Jn 19, 31	337
1 Co 11, 23-24	208 ; 359	Jn 19, 36	354
1 Co 11, 23-25	333 ; 335 ; 361 ; 375		
	401	Luc	
1 Co 11, 23-26	8 ; 209 ; 238 ; 270 ;		
	331 ; 334 ; 341	Lc 1, 5	127
1 Co 11, 24	31 ; 220 ; 272, n. 4 ;	Lc 1, 6-19	424
	306 ; 362	Lc 1, 68	289 ; 290, n. 2
1 Co 11, 24-25	267	Lc 2, 2	128
1 Co 11, 25	276 ; 351 ; 352 ; 353	Lc 2, 38	289 ; 290, n. 2
	355 ; 362	Lc 4, 15-22	245
1 Co 11, 26	315 ; 368 ; 378 ; 396	Lc 4, 16	128
1 Co 11, 27	294	Lc 4, 16-19	311
1 Co 12, 13	401	Lc 7, 33	349
1 Co 14, 30	371	Lc 16, 21	315
1 Co 15, 3	276	Lc 22, 1	128
1 Co 15, 3-8	211	Lc 22, 7	337 ; 457, n. 1
1 Co 16, 1-4	374	Lc 22, 8-9	346

Lc 22, 11-12	347	Mc 14, 26	350
Lc 22, 12	348	Mc 14, 53-65	405
Lc 22, 14-18	333	Mc 14, 58	244
Lc 22, 14-20	8 ; 209 ; 238 ; 270	Mc 15, 40	348
	331	Mc 15, 42	337 ; 338 ; 367
Lc 22, 15-18	331		
Lc 22, 15-19a	335	Matthieu	
Lc 22, 15-20	332 ; 334	Mt 4, 23	244
Lc 22, 16	355 ; 378	Mt 8, 11	318
Lc 22, 17	351	Mt 8, 13	291
Lc 22, 17-19	306	Mt 12, 7	291
Lc 22, 19	31 ; 220 ; 272, n. 4	Mt 12, 9	244
	317 ; 348 ; 362 ; 366	Mt 13, 54	244
Lc 22, 19-20	267 ; 333 ; 345 ; 361	Mt 15, 8	291
Lc 22, 20	276 ; 351 ; 352 ; 353	Mt 20, 28	289 ; 290, n. 2
	355 ; 362 ; 378	Mt 21, 12	244
Lc 22, 22	337	Mt 21, 13	291
Lc 22, 53	244	Mt 22, 37-39	217
Lc 23, 1-43	128	Mt 26, 17	337 ; 346 ; 347 ; 351
Lc 24, 13-52	260		457, n. 1
Lc 24, 21	289 ; 290, n. 2	Mt 26, 20	347 ; 348
Lc 24, 30-35	368	Mt 26, 24	337
Lc 24, 35	454	Mt 26, 26	348 ; 351 ; 362 ; 366
Lc 23, 54	338	Mt 26, 26-27	306 ; 364
		Mt 26, 26-28	361
Marc		Mt 26, 27-28	352 ; 362
Mc 1, 21	244	Mt 26, 28	276 ; 353 ; 355 ; 363
Mc 1, 22	214	Mt 26, 26-29	8 ; 209 ; 237 ; 270 ;
Mc 2, 16	319		331 ; 332 ; 334
Mc 6, 2	244	Mt 26, 29	355 ; 378
Mc 7, 3	319	Mt 26, 30	350
Mc 10, 45	290, n. 2	Mt 27, 62	338
Mc 11, 11	346	Mt 28, 1	367
Mc 12, 2	341		
Mc 14, 1-2	354	Romains	
Mc 14, 12	337 ; 347 ; 457, n. 1	Rm 3, 25	289 ; 290, n. 2
Mc 14, 13-15	347	Rm 4, 25	289 ; 290, n. 2
Mc 14, 15	378	Rm 8, 3-4	289 ; 290, n. 2
Mc 14, 15-16	348	Rm 15, 26	374
Mc 14, 17	347 ; 348	Rm 16, 5	410
Mc 14, 20	348		
Mc 14, 21	337	1 Thessaloniens	
Mc 14, 22	348 ; 362 ; 366	1 Th 1, 7	10
Mc 14, 23	351	1 Th 2, 10	10
Mc 14, 22-23	306 ; 352		
Mc 14, 24	276 ; 353 ; 355 ; 362	2 Timothée	
	378	2 Tm 2, 10	10, n.1
Mc 14, 25	331 ; 355 ; 378		
Mc 14, 22	351	Tite	
Mc 14, 22-24	361	Tt 2, 14	289 ; 290, n. 2
Mc 14, 22-25	332 ; 334		
Mc 14, 22-26	8 ; 209 ; 238 ; 270 ;		
	331		
Mc 14, 24	363		

II. Œuvres anonymes

Textes apocryphes

Actes d'André

5, 6	445
10	445
13	445
20, 11	446

Actes de Jean

46	443
72	443
84-85	443
106-107	444
109	444
110	444

Actes de Paul

III, 5	448
III, 25	448
IX, 19-21	449

Actes de Pierre

2	447
5	447
33 - 41	446

Actes de Thomas

27	450
29	450 ; 453
49	453
49-50	450-451
120-121	450-451
133	452 ; 453 ; 454
150-158	452 ; 453
158	450 ; 452 ; 453
159-168	453

Evangile de Pierre

II, 5	338

Evangile selon Philippe

sentence 23	432
sentence 100	432

Textes canonico-liturgiques

Constitutions apostoliques

Livre I-IV	401
Livre II, 6, 1-14	402, n. 2
Livre II, 7	402, n. 2
Livre II, 58, 3	403, n. 3

Livre VII	392
Livre VII, 25, 4,	396
<i>Didachè</i>	
9	375 ; 391 ; 404 ; 416
9, 1-5	384
9-10	238 ; 256 ; 258 ; 260 ; 263 ; 336 ; 366 ; 382-383 ; 385 ; 390 ; 392-394 ; 396 ; 399
10	255 ; 258 ; 326 ; 385 ; 391 ; 432 ; 458
10, 1	383
10, 2-5	386-390
10, 7	457
11-16	383
14	160 ; 176 ; 260 ; 336 ; 384 ; 385 ; 390 ; 391 ; 394 ; 396 ; 416 ; 457
14, 1	444
<i>Didascalie des douze apôtres</i>	
II, 6,16	402, n. 2
II, 7	402, n. 2
II, 58, 3	404
VI	402
<i>Tradition Apostolique</i>	
3 - 6	398
4	399
25 - 29	395
Textes qumrâniens	
<i>I Hénoc</i>	
15, 4	362
<i>Livre de Bénédiction</i>	
1 QSb 3, 26	357
<i>Livre des Jubilés</i>	
6, 1-17	356
14, 1	356
22, 5-9	323-324
<i>Psaumes pseudo-davidiques</i>	
XVII, 11-12	364
<i>Règle de la Communauté</i>	
1 QS 6, 4	321 ; n. 3 345
1 QS 6, 4-5	322 ; 357
1 QS 6, 4-6	349, n. 3
1 QS 11, 8-9	325
<i>Règle annexe de la communauté</i>	
1 QSa 2, 17-22	322
1 QSa 2, 17	349, n. 3

1 QSa 2, 11-22	357
<i>Rouleau du Temple</i>	
11 QT 43, 7-9	349
 Textes rabbiniques	
<i>Mishnah</i>	
Abot I, 1	213, n. 4 ; 310, n. 1
Berakhot I, 4	309
Berakhot IV, 1	310
Berakhot IV, 3	310
Berakhot VI, 1	313, n. 3 ; 323, n. 3 ; 349
Berakhot VI, 6-7	323, n. 3
Berakhot VI, 8	323, n. 3 ; 326
Berakhot VII, 1	327
Berakhot VII, 3	323, n. 3 ; 327
Megilla IV, 4	312
Pesahim I, 1	350
Pesahim V, 10	346
Pesahim VIII, 3	348
Pesahim X, 1	348 ; 349
Pesahim X, 1-2	317
Pesahim X, 5	350
Pesahim X, 7	350
 <i>Talmud de Babylone</i>	
Berakhot 28b	310 ; 311
Berakhot 33a	310
Berakhot 35a	313 ; 314, n. 2 ; 322 ; 323, n. 3
Berakhot 38a	241
Berakhot 47a	324, n. 3
Berakhot 48b	323 ; 326
Berakhot 51a et b	323, n. 3
Megilla 17b	310
Pesahim 68b	356
Sanhedrin 43a	338
 <i>Talmud de Jérusalem</i>	
Berakhot 1, 8, 3d	247
Berakhot 1, 8, 12b	247

III. Auteurs anciens

Aristote

La Métaphysique

A 3, 983b 29	75, n. 1
B 4, 1000a 9	75, n. 1
E 1, 1026a 19	75, n. 1
K 7, 1064b 3	75, n. 1

Basile de Césarée

Sur le Saint-Esprit, XXIX, 65-66 211

Clément de Rome*Première Epître aux Corinthiens*

1 - 65	408
9, 2.4	409
18, 16-17	411
35, 12	410
36, 1	432
38, 2	409
40-41	410
40, 1-2	409
40, 1-5	409
41, 1-2	409
42, 1-5	213 ; 410
44, 2	213
44, 2-6	409
44, 4	410
44, 6	408
47, 6	408
52, 3	410
65, 1	408

Cyprien de Carthage

<i>Lettre</i> 63	211 ; 433 ; 436
<i>Lettre</i> 63, 16, 1	396
<i>Lettre</i> 75, 10	431, n. 2

Flavius Josèphe

<i>Autobiographie</i> § 54-55	309, n. 1
<i>Antiquités juives</i>	
IV- V	310, n. 4
XIII, 171-173	320, n. 6
<i>Contre Apion</i>	
II, 175	307
<i>Guerre des Juifs</i>	
II, 119-160	320, n. 4 ; 321, n. 4
II, 120-161	321, n. 3
II, 129-133	314, n. 2 ; 322

Ignace d'Antioche

<i>Lettre aux Ephésiens</i>	
4, 1-2	414
13, 1	413 ; 414
20, 2	412 ; 413
<i>Lettres aux Magnésiens</i>	
4	412 ; 414
6, 1-2	414

<i>Lettre aux Philadelphiens</i> 4	413 ; 414
<i>Lettres aux Romains</i>	
6, 3	412
7, 3	412 ; 415
<i>Lettre aux Smyrniotes</i>	
7, 1	413
8, 1	413 ; 414 ; 432
8, 1-2	412 ; 459
<i>Lettre aux Tralliens</i>	
8, 1	415

Irénée de Lyon

<i>Contre les hérésies</i>	
I, 13, 2	427 ; 430
I, 22, 1	423, n. 4
III, 3, 1	423, n. 3 ; 424
III, 3, 3	213, n. 2
III, 10, 1.14	424
III, 11, 5	426
III, 17, 2	426
IV, 7, 4	425
IV, 17, 5	428
IV, 18, 1	424
IV 18, 1.4	428
IV, 18, 5	429
IV, 19, 1	424
IV, 38, 1	425
IV, 38, 3	425
V, 2, 3	430
V, 6, 1	425
V, 28, 4	425

Isocrate

<i>A Nicoclès</i> 20	292

Justin de Néapolis

<i>Apologie</i>	
65	432
65, 1	416
65, 1-4	418
65, 1-5	416-417
65, 3	419 ; 433
65, 3.5	418
65-66	459
66, 1	419
66, 1-4	416 ; 417
66, 2-3	419
66, 3-4	263 ; 296
67	432 ; 444 ; 457

67, 1	418
67, 1-8	416
67, 3	418 ; 419
67, 5	419 ; 433
67, 3-5.8	417
67, 4.5	418

Dialogue avec Tryphon

41	421 ; 422
70	421 ; 422
117	421 ; 422

Philon d'Alexandrie

<i>Contre Apion</i> II, 175	307
<i>De specialibus legibus</i>	304
I, 111-116	306
I, 172-176	306, n. 4
I, 283	292-293
II, 160	339, n. 5
II, 145	339-340, n. 5 ; 343, n. 3
II, 175	307, n. 2
V, 55, 10	303
<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>	303
§ 63	354, n. 5
<i>De somniis</i>	
II, 181-249	363, n. 2
<i>De vita contemplativa</i>	
§ 64-66	320-321
§ 64-90	320, n. 3 ; 322
§ 81-82	321
§ 87	321
<i>Quaestiones et solutiones in Exodum</i>	
II, 102	306
<i>Quod omnis probus</i>	
§ 75 ; § 83-87	322, n. 3
<i>Vita Mosis</i>	303

Platon

<i>Lois</i> X, 885b	292
<i>La République</i> II, 379 a, 5-6	75, n. 1

Pline le Jeune

<i>Lettres</i> X, 96	394

Sénèque

<i>De beneficiis</i> I, 6, 3	292

Tertullien

<i>Apologétique</i>	
39, 3-4	395
39, 14-19	395
<i>Sur le baptême</i> 17, 5	448

De pudicitia 9

395, n. 2

IV. Textes pontificaux

Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations

<i>Dei Verbum</i> 6, 24	57 ; 197

<i>Gaudium et spes</i> 44	56, n. 2

<i>Sacrosanctum Concilium</i>	152-153, n. 3 ; 154 ; 163 ; 169 ; 174 ; 196

Documentation catholique

56 ; 120 ; 187, n. 2 et 3

Lettres encycliques

<i>Pascendi Dominici Gregis</i>	25 ; 26, n.1 ; 201

<i>Humanae vitae</i>	66 ; 85

<i>Humani generis</i>	135

<i>Lamentabili sane exitu</i>	25 ; 201

<i>Mediator Dei</i>	162

<i>Providentissimus Deus</i>	24

<i>Rerum novarum</i>	171

Missel romain

152 ; 167 ; 168 ; 208 ; 238