

Jean-Claude Reichert

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

Principes-procédures-exemples

Academic Press Fribourg



Fons et Culmen

Collection sous la direction du Prof. Michel Steinmetz

Vol. 3

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

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

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



Fons et Culmen

Sammlung unter der Leitung von Prof. Michel Steinmetz

Band 3

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

Sie steht unter der Leitung von Michel Steinmetz und leitet ihren Namen von der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils ab, die den liturgischen Akt ins Zentrum des kirchlichen Lebens stellt, in einem kontinuierlichen Wechselspiel mit der Gesamtheit ihres pastoralen Handelns. Die Wahl des lateinischen Titels drückt nicht nur die Treue zu den großen Intuitionen des Konzils aus, sondern auch die Bedeutung der Beiträge in verschiedenen Sprachen, die mit der internationalen Öffnung der Universität Freiburg einhergehen. Die Reihe ist an das Institut für Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät angegliedert.

Mit dem Ziel, ursprüngliche Wege zu erforschen, die die christliche Feier auf neue Art und Weise wiedergeben, möchte die Reihe zur Wissenschaftstheorie der Liturgiewissenschaft beitragen, die sich in einem ständigen Wandel befindet. In einem ganzheitlichen Ansatz sind hier daher alle Aspekte willkommen, die das liturgische Geschehen in seiner Feierform erfassen können.

© 2024 Academic Press Fribourg
Groupe Chiron Media
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info
Service de vente, promotion, droits : disribution@academicpressfribourg.info
Service médias : media@academicpressfribourg.info

DOI : 10.55132/uolm128

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

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

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



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

Image de couverture : Par Didier Descouens — Travail personnel, CC BY-SA 4.0

Jean-Claude Reichert

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

Principes-procédures-exemples

Introduction

Interactions entre Bible et liturgie

Le début du XX^e siècle fut marqué par un renouveau dans l'ordre biblique qui se mêla à un « mouvement liturgique » déclenché au milieu du siècle précédent. On sortait d'une longue période où « la liturgie était une affaire à régler consciencieusement par le prêtre selon les prescriptions et les rubriques, sans grande importance pour la vie religieuse (...) Même aux laïcs elle était essentiellement présentée comme un devoir et l'on insistait sur la nécessité qu'il y avait pour eux d'être présents à la messe du dimanche jusqu'au moment où tous les rites étaient accomplis¹ ». Sous l'impulsion des dynamismes nouveaux qui prenaient corps, Bible et liturgie allaient redevenir des lieux de ressourcement pour l'apostolat et de revitalisation de la vie chrétienne.

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

¹ Joseph-André JUNGMANN, « Liturgie, école de foi », Conférence aux aumôniers de la jeunesse (Vienne 1957), dans *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale (Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart, Tyrolia Verlag)*, Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1962, p. 271.

² CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE, *Parole de Dieu et liturgie. Le Congrès de Strasbourg*, (3^e Congrès national du CPL), Paris, Cerf, coll. « Lex orandi » 25, 1958, p. 17.

entre nos mains pour la célébration, que sur le plan de la célébration elle-même³. » Cette insistance était alors nouvelle, au regard de l'effort qu'on avait essentiellement concentré sur la nécessité de raviver la beauté et l'amour de la liturgie accomplie avec soin dans ses moindres détails. Il s'agissait désormais de prendre en compte la forme biblique qui constitue intimement la liturgie, avec un regard qui n'est toujours pas vraiment intégré aujourd'hui, tant on conserve l'habitude de penser les choses en extériorité. Tout le monde reconnaît qu'il y a de la Bible « dans » la liturgie. Mais beaucoup l'admettent avec l'idée qu'il suffirait d'identifier les éléments bibliques dont on pense qu'ils parsèment la liturgie en surface, les en extraire, et les étudier comme s'ils conservaient dans la liturgie une existence propre. Or la Bible n'est pas seulement présente dans la liturgie. Elle est importante pour elle.

On ne peut pas cantonner les Écritures dans une particularité biblique soigneusement tenue à distance de l'action liturgique où elles interviennent, considérant qu'elles n'en sont qu'une catégorie parmi d'autres. Or la liturgie n'échappe pas à la tentation générale d'une approche en silo, son étude consistant alors à identifier les différents « intrants » qui la composent en produit fini. Mais la Bible n'est pas seulement une composante de la liturgie. « La sainte liturgie est imprégnée des paroles divines⁴ » dira le concile Vatican II. Il faut donc envisager le processus selon lequel les Écritures pénètrent l'action sacrée et s'y diffusent au point de l'imbibber, l'influençant de manière durable dans toutes ses parties. « La sainte liturgie est faite de Bible », dit le texte latin du Concile. Elle est façonnée par elle. *Sacra Liturgia divinis eloquiis conferta.*

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

³ CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE, *parole de Dieu et liturgie*, p. 17.

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

qui procèderait d'un principe extérieur au texte lui-même, puisqu'ils se voient contraints de regarder la Bible à partir d'un usage qu'on en fait. Des règles et préventions de toutes sortes font que les uns et les autres n'arrivent pas à s'atteler à la tâche qui consiste à examiner comment la Bible est constitutive d'un autre objet qu'elle.

Le chantier ouvert par le CPL à Strasbourg en 1957 n'était pas une surprise. Il avait été largement alimenté par les travaux déjà entrepris entre les deux conflits mondiaux par l'abbaye bénédictine de Maria Laach, de l'autre côté du Rhin, en Rhénanie-Palatinat. Lorsqu'en 1926, le couvent augustinien de Klosterneuburg – près de Vienne en Autriche –, lança la revue intitulée *Bibel und Liturgie. Blätter für volksliturgisches Apostolat*, ce fut également un marqueur significatif de l'effervescence que produisait la rencontre entre les préoccupations du mouvement liturgique et celles du renouveau biblique. Son artisan, le chanoine régulier Pius Parsch, se tint lui-même à l'intersection des deux domaines en publiant sous son nom des ouvrages bibliques et liturgiques⁵.

Mais au même moment se produisit un autre fait qu'il ne faudrait pas oublier. Anne-Marie Pelletier a souligné l'importance de la redécouverte des Pères de l'Église, comme le montre la figure exemplaire de l'abbé Jacques-Paul Migne, qui attacha son nom à une monumentale édition des grands textes du patrimoine patristique et médiéval. « Ce curé de village, formé pauvrement, à un moment où l'enseignement de l'Écriture sainte était tenu pour très accessoire et où la lecture des Pères était royalement ignorée, sut d'instinct reconnaître en ces derniers un bien de famille qui offrait à la foi chrétienne un enracinement vital et de fermes assurances⁶. » Ce troisième apport à l'effervescence novatrice densifia encore la question posée.

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

⁶ Anne-Marie PELLETIER, *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « Le livre et le rouleau » 18, 2004, p. 118.

Dans les mêmes années où se tenait le Congrès du CPL à Strasbourg, Roger Aubert écrivait : « Renouveau biblique et mouvement liturgique devaient tout naturellement se compléter par une renaissance patristique, car les œuvres des grands docteurs de l'Antiquité chrétienne font revivre une époque où la liturgie était, avec la Bible dont on ne la séparait pas en pratique, la grande source de vie⁷. » Dans la puissante dynamique qui allait conduire aux décisions du concile Vatican II, on ne s'interrogeait donc pas seulement sur la présence des Écritures dans l'action liturgique, ni sur les délicats points de convergence entre Bible et liturgie. On s'intéressait également à une manière d'interpréter les textes bibliques en relation avec la liturgie.

Louis Bouyer souligna ce champ de recherche dans une contribution publiée dans la toute jeune revue *La Maison-Dieu*. Lui aussi reliait la Bible et la liturgie, comme le fera Pierre Journel dix ans plus tard.

Notre liturgie, la liturgie romaine, est biblique d'un bout à l'autre. Non seulement, dans sa plus grande partie, elle est faite de textes bibliques ; non seulement ce qui n'y est pas directement pris à la Bible est encore, en majeure partie, commentaire biblique, mais les textes dont la composition est le plus purement ecclésiastique n'y respirent pas une autre atmosphère, n'y usent pas d'un autre vocabulaire, ni d'autres formes de pensée, que les textes bibliques. Par suite, si l'on veut comprendre la liturgie, il faut comprendre la Bible. Qu'on le veuille ou non, en effet, étudier la liturgie, ce sera étudier la Bible, puisque la liturgie, c'est encore la Bible⁸.

Mais dans le même article, Louis Bouyer assortissait son propos d'un avertissement : « Si on ne goûte ni ne comprend plus la liturgie, c'est parce qu'on ne goûte ni ne comprend plus la Bible à la manière dont elle est présente dans la liturgie⁹. » Il ne suffit donc pas d'examiner comment la Bible interagit avec la liturgie dans laquelle elle est en usage. Il faut aussi prendre en compte le

⁷ Roger AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai, Casterman, 1954, p. 39.

⁸ Louis BOUYER, « Liturgie et exégèse spirituelle », *La Maison Dieu* 7, 1946/3, p. 27. Cette revue sera désormais citée sous le sigle LMD.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

fait que ces interactions dépendent, non pas de la Bible elle-même, mais d'une manière d'aborder la Bible. Certes, Bible et liturgie se mêlent au point qu'il est impossible de les étudier séparément, mais à ce principe de base s'ajoute un autre constat, tout aussi décisif : les Écritures sont actives dans la liturgie avec une interprétation en vertu de laquelle elles imprègnent l'action sacrée.

La constitution conciliaire sur la sainte liturgie validera cette intuition dans une section que les éditions courantes intitulent justement « Bible et liturgie ». On y trouve d'abord l'affirmation de base que « la Sainte Écriture a une importance extrême dans la célébration de la liturgie¹⁰ ». Elle n'y est pas seulement présente et identifiable. Elle en est constitutive par l'influence qu'elle exerce sur elle. Puis, après avoir exposé trois cas de figure où cette réalité se laisse observer, le Concile termine en disant que les Écritures imprègnent la liturgie avec les effets que leur lecture a déjà déposés dans l'Église : « Pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites, aussi bien orientaux qu'occidentaux¹¹. »

Cette traduction française pourrait laisser penser qu'en restaurant la liturgie, on a souhaité développer chez les fidèles un goût plus vif pour les Écritures, comme si la présence de celles-ci dans les célébrations devait surtout contribuer à une meilleure familiarité avec elles. La Constitution conciliaire *Dei Verbum* montre en effet le souci qu'ont eu les pères conciliaires d'exhorter tout le peuple de Dieu à « la lecture fréquente des divines Écritures (...) en abordant le texte sacré lui-même¹² ». Mais dans la Constitution sur la sainte la liturgie, ils ont insisté sur le fait que la liturgie, ses rites et son langage de prière, montrent comment l'Église a été « affectée » par sa lecture des Écritures, et qu'il s'agit d'aider les fidèles à mieux le percevoir ce *suavis et vivus sacrae Scripturae affectus*.

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

¹¹ *Id.*

¹² DV n. 25.

Martin Klöckener a réagi à la traduction allemande de l'affirmation conciliaire en relevant que « le mot *ergriffensein* avec lequel on a traduit [le terme latin *affectus*] peut facilement évoquer pour nous un mouvement émotionnel à l'intérieur de chaque croyant¹³ ». Cela reviendrait à comprendre qu'en valorisant les Écritures dans la liturgie, le Concile visait le but d'émouvoir les fidèles, à l'instar de ce qu'on lit dans le psaume 118 : « Je trouve en tes commandements mon plaisir, je n'oublie pas ta parole. » (Ps 118, 16). Mais celui qui était alors le directeur de l'Institut des sciences liturgiques de Fribourg relève que le Concile ne se place pas du côté des individus qui participent à la liturgie. Il désigne la liturgie elle-même, disant qu'il souhaite voir davantage perçu l'influence exercée sur elle par les Écritures.

Le cadre de pensée de *Dei Verbum*

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

On voit d'abord énoncé l'objet du texte : « Le saint Concile entend proposer la doctrine authentique sur la Révélation divine et sur sa transmission¹⁴. » Mais on lit immédiatement que cet objet

¹³ Martin KLÖCKENER, « Von grösstem Gewicht für die Liturgiefeyer ist die Heilige Schrift » (SC 24). Kritische Bestandsaufnahme zu einem Grundanliegen des Konzils, dans Alexander ZERFASS-Ansgar FRANTZ, *Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel*, Tübingen, Narr Francke Attempto Verlag, coll. « Pietas liturgica » 16, 2016, p. 22.

¹⁴ DV n. 1.

doctrinal a été construit « en écoutant religieusement la parole de Dieu ». Et pour préciser les modalités de cette écoute, arrive l'affirmation que « le Concile [a] fait sienne [une] parole de saint Jean ». On a donc un enseignement de nature dogmatique, dont la matière dépend à la fois d'un rapport à la matérialité d'un texte biblique et à l'événement que constitue Dieu lui-même dans son acte de parole. Le même texte conciliaire précisera plus loin que le *Verbum Dei* est en effet la *locutio Dei*¹⁵, c'est-à-dire son action de parler, le *verbum ipsius Dei*, c'est-à-dire la parole de Dieu en personne¹⁶.

Pour nommer le rapport au texte biblique, l'usuelle traduction française des textes conciliaires utilise un verbe de l'appropriation. « Faire sien » une chose revient en effet à la tirer à soi, pour en faire usage à ses propres fins. Si le Concile dit qu'il a « fait sienne » une parole de saint Jean, on peut donc comprendre qu'il l'a sélectionnée pour l'utiliser comme appui scripturaire, dans le but de renforcer un discours qu'il pourrait tout à fait tenir sans lui. Mais telle n'est pas l'intention déclarée en tête de *Dei Verbum* quand on se réfère au texte originel en latin. Le rapport au texte biblique est nommé avec un verbe de l'obéissance : « Le saint Concile s'est soumis à une parole de saint Jean » (*Verbis S. Ioannis obsequitur*). Il a laissé le texte biblique dire ce qu'il avait à dire, en obéissant à la manière dont il le dit.

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

¹⁵ DV n. 9.

¹⁶ DV n. 21.

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

À l'occasion du 40^e anniversaire de la promulgation de la constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine, Walter Kasper avait publiquement souligné l'effet « coup de tonnerre », littéralement le « coup de timbale » (*Paukenschlag*) que constitua le cadre de pensée avec lequel s'ouvre le texte.

Alors que parfois le Concile pouvait sembler se complaire dans une forme d'auto-contemplation ecclésiologique, tournant à l'intérieur de sa propre orbite, et devenant le sujet central de sa proclamation, cette formule d'introduction ouvre à une autre dimension. (...) Ici l'Église se définit elle-même comme une Église qui écoute (*hörende Kirche*). Et c'est dans la mesure où elle écoute, qu'elle peut être une Église qui proclame (*verkündigende Kirche*)¹⁷.

Il en va ainsi, peu ou prou, pour ce qu'on appelle la forme biblique de la liturgie. « On ne peut pas célébrer la liturgie sans rencontrer la Bible à chaque pas », disait Pierre Jounel. « La liturgie romaine est biblique d'un bout à l'autre » écrivait Louis Bouyer avant lui. Mais les Écritures ne sont pas actives dans la liturgie par accident ou de manière purement circonstancielle. Louis-Marie Chauvet emploiera plus récemment une formule qui a fait florès : « On peut aller jusqu'à dire de la liturgie qu'elle découle de Bible

¹⁷ Walter KASPER, « *Dei Verbum audiens et proclamans*—Écouter la parole de Dieu avec vénération et la proclamer avec assurance », Intervention au Congrès qui fut organisé à Rome du 14 au 18 septembre 2005. Traduction française de la Fédération biblique catholique.

comme l'eau coule de source¹⁸. » Il faudrait dire plus exactement que la liturgie découle d'une écoute religieuse de la parole de Dieu, et que chaque moment de l'action sacrée rend témoignage à cette écoute, en montrant la manière dont l'Église s'est laissé affecter par sa lecture des Écritures.

Pour s'autoriser à pratiquer un tel transfert sur la liturgie, il faut nécessairement que l'enseignement de *Dei Verbum* le valide, même si son objet propre est ailleurs. Cette légitimité apparaît dans deux passages de son chapitre 6, intitulé « La sainte Écriture dans la vie de l'Église. » C'est à cet endroit que la liturgie est nommée en bonne place. On y trouve le fameux renvoi à « la sainte liturgie imprégnée des paroles divines¹⁹ ». On y voit aussi mentionné le caractère modélisant de ce que l'Église fait avec les Écritures quand elle « ne cesse pas de prendre le pain de vie [sur la table de la parole de Dieu] et l'offre aux fidèles²⁰ ». Il en sera plus amplement question plus loin dans le présent ouvrage.

Le passage déterminant intervient à l'endroit où le texte de *Dei Verbum* parle de ceux qui exercent le ministère de la Parole, « spécialement au cours de la sainte liturgie ». On lit qu'ils doivent « communiquer aux fidèles qui leur sont confiés, les richesses sans mesure des paroles divines²¹ » (*Verbi divini amplissimas divitias communicare*). Le Concile ne parle pas ici des paroles bibliques qui sont en usage, car cela voudrait dire que la responsabilité du ministre s'épuise dans la proclamation formelle du riche éventail de textes choisis pour une même liturgie. Le document conciliaire dit plus exactement que tout ministre de la Parole doit veiller à servir la parole de Dieu elle-même, et qu'il ne peut y parvenir sans entrer dans l'obéissance aux textes qui lui sont confiés, moyennant « une lecture sacrée assidue et une étude approfondie ».

Quiconque offrirait aux fidèles les paroles divines sans s'être lui-même laissé affecter par les paroles bibliques qu'il proclame, ajoute au même endroit le Concile, deviendrait « un vain

¹⁸ Louis-Marie CHAUVET, « Bible et liturgie en interaction », *Liturgie* 178, 2017, p. 235.

¹⁹ *DV* n. 25.

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

²¹ *DV* n. 25.

prédicateur de la parole de Dieu au-dehors ». Et pourquoi en irait-il ainsi ? Le texte répond : « Parce qu'il n'en est pas un auditeur au-dedans de lui » (*Verbi Dei inanis forinsecus praedicator qui non est intus auditor*). La formule est d'une concision et élégance tout augustinienne. Elle renvoie surtout à l'acte de consécration religieuse que pose en cadre de pensée le prologue de la Constitution où on a choisi de la citer : quiconque n'écouterait pas religieusement Dieu lui-même parler aux hommes ne saurait pas non plus offrir aux autres les richesses des paroles divines, car c'est de cette écoute seule que doit procéder l'acte de proclamer.

Une vérification dans *Sacrosanctum Concilium*

Il faut maintenant vérifier si ce cadre de pensée est repérable dans le texte conciliaire spécifiquement dédié à la liturgie. Franziskus Eisenbach en décourage l'idée, car il soutient que « la constitution sur la liturgie du concile Vatican II n'offre aucune théologie élaborée de la parole de Dieu, et ne consacre à ce thème aucun de ses paragraphes²² ». On ne doit pas s'en étonner, car la constitution *Sacrosanctum Concilium* a été promulguée deux ans avant *Dei Verbum* – celle avec laquelle le Concile déclare qu'il a construit son enseignement en se laissant affecter par sa lecture des Écritures. Mais dès lors que le schéma qui allait aboutir à la constitution *Dei Verbum* fut le premier texte soumis à la Commission préparatoire du Concile le 10 novembre 1961, il ne pouvait être absent des discussions relatives à la liturgie.

Christoph Theobald encourage à envisager cette porosité entre les différents travaux conciliaires lorsqu'il parle de la « fonction principielle » que le texte de *Dei Verbum* exerce dans tout le corpus conciliaire. Lui-même s'adosse pour cela à la Commission théologique du Concile qui en déclara le principe à l'automne 1964. Elle disait que la constitution sur la Révélation divine est « d'une certaine manière la première de toutes les Constitutions de ce Concile, de sorte que son préambule les introduit toutes d'une certaine

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

façon²³ ». Mais cette évaluation est une déclaration rétroactive. S'applique-t-elle directement à l'écriture du premier texte conciliaire que le pape Jean XXIII décida de promulguer, si bien qu'on pourrait y repérer une trace du cadre de pensée énoncé en tête de *Dei Verbum* ?

Une certaine logique de continuité dans l'élaboration de la présente introduction plaide pour qu'on se tourne à nouveau vers le préambule qui ouvre la constitution sur la sainte liturgie. Sans surprise on le voit, lui aussi, nommer l'objet du texte : « Le saint Concile (...) estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller à la restauration et au progrès de la liturgie²⁴ ». Or cette déclaration formelle est précédée par l'évocation des intentions avec lequel on a eu la volonté de s'engager dans le projet. Parmi ces préalables se trouve en particulier la préoccupation de travailler à l'union des fidèles du Christ : « Puisque le saint Concile se propose de (...) favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ, (...) il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie. »

On peut déjà déduire de ce propos liminaire que la préoccupation ne sera pas d'emblée technique ou rubricale. Il ne s'agira pas seulement de définir comment la liturgie doit être accomplie, selon quelles règles et prescriptions, alors que c'était jusque-là une préoccupation centrale. La Constitution sera évidemment normative, et elle définira de nombreux points à observer dans le domaine de la liturgie, mais son objet est d'emblée rapporté aux fidèles qui s'engageront dans l'action sacrée. Le texte poursuit ainsi : « La liturgie, contribue au plus haut degré à [ce qu'il se passe quelque chose pour] les fidèles qui la vivront²⁵. » Cherchons donc dans le texte ce qui se rapporte à leur rassemblement dans l'unité, puisque telle est l'une des intentions que le Concile déclare en tête.

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

²⁴ SC n. 1.

²⁵ SC n. 2.

Ce qui produit la participation des fidèles à la liturgie est énoncé dans une affirmation dont les pères conciliaires disent explicitement qu'elle découle des Écritures. Ils ont en effet indiqué la référence des paroles bibliques auxquelles ils se sont rapportés. On peut observer que, très curieusement, la version latine originelle signale le renvoi à Ep 2, 21-22 en note, alors que la traduction française l'incorpore dans le texte conciliaire lui-même. Mais ceci est un détail sans véritable impact. La vraie question se trouve dans la manière dont on a procédé. Le Concile a-t-il agi par mode d'appropriation – en tirant à lui un matériau pour en faire usage au profit de ce qu'il voulait déjà dire –, ou bien a-t-il pris le chemin d'une écoute religieuse de la parole de Dieu, vérifiée par une lecture obéissante des Écritures ?

Dans la lettre aux Éphésiens, les deux versets retenus arrivent au terme d'un long développement consacré aux manifestations du « don de Dieu » fait en Christ. Parmi elles se trouve mentionnée la grâce d'être « membres de la famille de Dieu » (Ep 2, 19b), littéralement « appartenant à la maison de Dieu » (*Oikeioi tou theou*). Cette perspective est ensuite développée avec le vocabulaire des travaux de construction. « Vous avez été intégrés dans [une] construction » qui a des fondations, dit la traduction française à usage liturgique. Le texte grec préfère employer un verbe actif pour dire que le don reçu de Dieu est d'avoir « été édifié sur » des bases solides (*epoikodomeô*), ajoutant que la véritable stabilité de l'édifice vient d'une « pierre angulaire » que Dieu lui a donnée dans la personne du Christ.

Interviennent alors deux expressions imagées qui ont migré dans le texte de la Constitution conciliaire. « En lui, toute construction (*oikodomè*) [dont les éléments] ont été étroitement joints ensemble (*sunarmologoumenè*) grandit en un temple saint dans le Seigneur. En lui, vous êtes, vous aussi, construits ensemble (*sunoi-kodomeisthe*) en une habitation (*katoikètèrion*) de Dieu par l'Esprit Saint²⁶. » (Ep 2, 21-22) La lettre aux Éphésiens ne dit pas à ses destinataires qu'ils « sont » un temple saint dans le Seigneur ou une habitation de Dieu dans l'Esprit Saint. Elle leur dit que ceux qui croient en Christ deviennent la double réalité qui les désignent, et

²⁶ C'est nous qui traduisons littéralement du grec.

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

De la même manière, le Concile ne dit pas que les fidèles engagés dans une liturgie « sont » un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu dans l'Esprit. Cela aurait constitué le signal que le Concile a fait siennes des images qu'il a providentiellement trouvées disponibles dans la Bible. Au contraire, les pères conciliaires font montre d'une soumission obéissante aux paroles bibliques, car on les voit reprendre la dynamique d'édification qui les tisse dans le Nouveau Testament. Ils disent très exactement que le don intégrateur de Dieu dont parle la lettre aux Éphésiens est actif dans la célébration d'une liturgie : « La liturgie édifie (*aedificet*) chaque jour ceux qui sont au-dedans (*qui intus sunt*) pour en faire un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu dans l'Esprit²⁷. »

Le Concile aurait pu développer son souci de « contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ », sans dépasser l'idée que les actions liturgiques « ne sont pas des actions privées mais des célébrations de l'Église²⁸ ». Après des siècles où la liturgie a été l'affaire exclusive des clercs soigneusement séparés des laïcs, il aurait également pu plaider en faveur d'une restauration où apparaîtrait plus clairement que *l'eccllesia* est le véritable sujet de l'action sacrée. Il aurait enfin pu mettre dans en tête de son enseignement, ce que dira le pape Jean-Paul II pour le 25^e anniversaire de *Sacrosanctum Concilium* : « Le Concile a voulu voir dans la liturgie une épiphanie de l'Église²⁹ ». Or le prologue de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* parle de l'union au Christ que construit la célébration d'une liturgie en ceux qui la vivent.

C'est une déclaration relative à ce que la liturgie est par nature. C'est surtout une proclamation de la parole de Dieu religieusement écoutée et vérifiée par le soin qu'on a pris de laisser les Écritures inspirer ce qu'on enseigne. Christoph Theobald a montré comment le respect de ce cadre de pensée traverse tout le corpus conciliaire. « Les citations scripturaires explicites et implicites très

²⁷ SC n. 2.

²⁸ SC n. 26.

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

nombreuses représentent plus que la moitié des références bibliques de tous les conciles œcuméniques de la tradition latine », commence-t-il par dire. Puis il précise qu'on ne s'est pas contenté de parsemer l'enseignement de références bibliques. On a veillé à établir une « forte osmose entre le langage scripturaire et le langage conciliaire³⁰ », avec la volonté de voir l'un imprégner l'autre.

L'exemple d'une liturgie spécifique

Si on veut observer comment cette large préoccupation conciliaire est attestée dans l'action liturgique proprement dite, on peut se rapporter à une liturgie spécifique appelée « liturgie de la Parole » (*Liturgia verbi*³¹). L'expression est aujourd'hui d'un usage banal, mais elle n'est utilisée qu'une seule fois dans la constitution *Sacrosanctum Concilium*. Elle y désigne la partie d'une célébration de la messe qui suit immédiatement les rites initiaux et précède la préparation des dons ouvrant les rites eucharistiques proprement dits. Pour la constituer, on a « tiré de la sainte Écriture les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante³² » et c'est, dit le Concile, le premier cas de figure concret qui atteste « l'importance extrême [que] la sainte Écriture a dans la célébration de la liturgie³³ ».

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

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

³¹ SC n. 56.

³² SC n. 24.

³³ *Id.*

³⁴ DV n. 9.

le Concile s'est donnée dans le préambule de *Dei Verbum* et qu'on le voit lui-même appliquer dans l'élaboration de son enseignement.

La constitution conciliaire sur la sainte liturgie y exhorte elle-même en précisant ce qui se passe, « tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures³⁵ ». Comme cela était nouveau dans le déroulement rituel, et comme on n'avait pas les mots pour en rendre compte autrement que de manière descriptive, on a simplement choisi de pousser plus loin ce que le pape Pie XII avait déjà enseigné dans son encyclique *Mediator Dei*, lorsqu'il avait nommé les différentes modalités par lesquelles le Christ est présent dans l'action liturgique : il l'est « dans le saint sacrifice de l'autel, soit dans la personne de son ministre, soit surtout sous les espèces eucharistiques ; il est présent dans les sacrements, par la vertu qu'il leur infuse pour qu'ils soient des instruments efficaces de sainteté ; il est présent enfin dans les louanges et les prières adressées à Dieu³⁶ ».

Tout cela est peu ou prou repris par les principes généraux énoncés dans la constitution *Sacrosanctum Concilium* : « Le Christ est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, (...) et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, dans les sacrements. (...) Il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes³⁷. » Mais dans ce large panorama, le concile Vatican II inséra la mention spécifique d'une présence verbale du Christ, spécialement attachée à la proclamation liturgique des Écritures. C'est, écrit Aimé-Georges Martimort, « un complément [qui] malgré sa nouveauté par rapport à *Mediator Dei* (...) fut reconnu par les Pères comme traditionnel et n'attira que quelques rares objections³⁸ ».

³⁵ SC n. 7.

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

³⁷ SC n. 7.

³⁸ Aimé-Georges MARTIMORT, « Quelques aspects doctrinaux de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* », dans *Mens concordet voci*. (Pour Mgr Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*), Paris, Desclée, 1983, p. 307.

Dans le tout premier projet de texte élaboré à Brescia, en février 1961, par une sous-commission de la Commission préparatoire du Concile, on commença à compléter le modèle hérité du pape Pie XII avec l'affirmation que dans la liturgie, « le Christ est là présent qui nous parle » (*Praesens adest Christus qui nobis loquitur*³⁹). Il n'est pas seulement présent auprès de son Église en train de célébrer la liturgie. Il est lui-même activement présent dans sa Parole. Avec le projet daté d'octobre 1961, on relia plus explicitement cette action du Christ qui parle aux paroles bibliques dont on fait usage dans une liturgie de la Parole. « C'est lui qui parle quand les paroles des saintes Écritures sont lues dans l'Église. » (*Ipse est qui loquitur dum verba sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur*⁴⁰).

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

Au moment où se tenaient à Rome les ultimes discussions en vue de l'adoption finale de cette version du texte conciliaire, Aimon-Marie Roguet écrivait que le Concile ne parlait pas

d'une présence vague ou inerte, mais d'une présence personnelle et active. Car "c'est lui qui parle". Cette présence ne se réalise pas seulement quand on lit ses propres paroles, comme fait le diacre chargé du rôle du Christ dans une passion dialoguée, mais, d'une façon générale, quand on lit "les saintes Écritures". Non seulement "toutes les Écritures" ont parlé de lui (Lc 24, 27.44) mais encore dans toutes, c'est lui qui parle. Et

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

⁴⁰ *Ibid.* p. 158.

c'est à une condition : "Tandis qu'on lit dans l'Église". La lecture privée n'a pas la même valeur, en quelque sorte sacramentelle, que la lecture incluse dans la célébration eucharistique⁴¹.

On peut donc se concentrer sur le détail cérémoniel de ce que l'assemblée fait rituellement dans une liturgie de la Parole, quand on lit les textes bibliques et qu'on chante les psaumes tirés de la sainte Écriture. Paul De Clerck s'y est attaché en montrant « l'importance de la scène liturgique que constitue la proclamation de la Parole⁴² ». On peut aussi s'intéresser à la manière dont les textes bibliques eux-mêmes sont choisis et effectivement en usage, pour peser sur cette liturgie et l'influencer avec leur empreinte propre. Mais il ne faudra jamais oublier que l'enjeu décisif d'une liturgie de la Parole se trouve dans la venue en présence du Christ que Lothar Lies, réfléchissant à l'initiative conciliaire, propose de désigner comme « personne en acte de parole » (*Verwortete Person*⁴³).

Le cadre organisationnel d'un *Ordo*

Dans le présent ouvrage, cette triple perspective sur une liturgie de la parole sera examinée à la lumière des indications fournies par un instrument technique : l'*Ordo lectionum missae*⁴⁴. C'est un épais volume de près de six cents pages, structuré en deux parties d'inégale ampleur. Une Présentation générale éclaire et argumente les principes et les choix qui expliquent la manière de faire usage des textes bibliques dans une liturgie de la Parole. Vient ensuite un répertoire qui occupe la majeure partie du document. Il fixe les différents matériaux bibliques en usage dans chaque circonstance particulière où la messe est célébrée. Cet outil fut établi

⁴¹ Aimon-Marie ROGUET, « La présence active du Christ dans la parole de Dieu », *LMD* 82, 1965/2, p. 19.

⁴² Paul DE CLERCK, « Au commencement était le Verbe », *LMD* 189, 1992/1, p. 21.

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

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

sous l'autorité du *Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia* chargé par le pape Paul VI de mettre en œuvre les décisions du Concile. Il constitue à ce titre notre ouvrage de référence.

Son élaboration fut confiée à un des quarante-deux, puis quarante-trois groupes de travail qui ont été chargés d'explorer les différents champs de la réforme ouverts par le Concile : le *Coetus a studiis XI-De lectionibus in Missa*. Annibale Bugnini écrira en 1997, dans son livre-testament consacré à une relecture de la réforme liturgique, que l'entreprise fut « l'une des tâches les plus ardues de toute la réforme⁴⁵ ». Grâce au travail réalisé par Elmar Nübold, qui explora les archives à sa disposition, on sait que le colossal chantier fut l'occasion de discussions parfois animées, et qu'il généra des antagonismes marqués entre zones linguistiques. On découvre également la lente mise en perspective des débats conciliaires, jusqu'aux décisions auxquelles elles ont finalement abouti⁴⁶.

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

Le terme avec lequel cet instrument est désigné peut prêter à confusion. Certes on appelle par exemple *Ordo* le calendrier liturgique publié chaque année dans un diocèse. Mais le même mot sert aussi à désigner un livre liturgique directement en usage dans

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

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

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

une célébration. On dit ainsi *Ordo missae* pour nommer le Missel en usage dans la liturgie d'une messe. On pourrait donc croire aussi que l'*OLM* est le livre dont on se sert à l'ambon alors qu'il n'en est que la base technique. De cette ambiguïté de vocabulaire vient le fait que la traduction française des *Praenotanda* de l'*OLM*⁴⁸ a systématiquement appelé « lectionnaire » ce qui n'en est en fait que l'outil de référence. L'édition latine distingue mieux les deux champs en distinguant l'*Ordo* du *lectionum liber* ou *lectionarius*.

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

Pour examiner les procédures appliquées aux textes bibliques ainsi rassemblés dans une même liturgie de la parole, ainsi que les principes définis à cette fin dans les *Praenotanda* de l'*OLM*, on se concentrera ici sur les seules liturgies dominicales et festives. La nécessité d'un tel resserrement de l'analyse se justifie d'abord par le fait qu'explorer de façon exhaustive toutes les situations liturgiques envisagées par l'*OLM*, aurait mis en danger la possibilité même d'examiner ce qu'on y observe de manière raisonnée et construite. Une seconde raison tient au fait que les liturgies dominicales disposent d'une configuration particulièrement emblématique pour ce qu'il s'agit de faire. Elles recèlent en effet le plus grand nombre d'éléments bibliques en usage dans une même célébration. Elles concentrent également les principales problématiques qu'on doit examiner.

⁴⁸ *Présentation générale du Lectionnaire romain*, dans *Découvrir le nouveau lectionnaire romain*, Paris, AELF-Mame, 2014, p. 19-89. Ce document sera désormais cité sous le sigle *PGLR*.

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

Cette exploration sera l'occasion d'entrer en discussion avec des critiques adressées à l'OLM. Nicolas Bonneau prétend par exemple qu'on serait devant « le produit d'une des nombreuses façons dont une communauté s'approprie la Bible pour ses besoins liturgiques⁴⁹ ». Cette réflexion s'inspire visiblement de la traduction française du préambule qui ouvre la Constitution *Dei Verbum*. Est formulé ici le reproche à peine déguisé selon lequel les artisans de l'OLM auraient choisi des éléments bibliques pour les tirer à eux et les utiliser à leurs propres fins, sans vraiment les respecter pour eux-mêmes. Une telle critique reflète des réflexes générés par « une exégèse "scientifique" sourcilleuse quant au respect de la littéralité et soupçonneuse quant aux manipulations idéologiques dont les textes sacrés ont fait l'objet dans le passé⁵⁰ ».

Paul De Clerk dit qu'on a un aperçu de ce que fait l'Église quand « elle présente la Bible telle qu'elle la reçoit aujourd'hui⁵¹ ». L'argument renvoie à la tension qui existe toujours entre l'objectivité de ce que dit un texte biblique, et les chemins que peut emprunter son interprétation. Certains énoncent en effet que l'OLM ne respecte pas ce qui est imputable à l'auteur du texte, mais qu'il instrumentalise les Écritures au profit de ce que l'Église a compris

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

⁵⁰ L.-M. CHAUVET, « Bible et liturgie en interaction », *Liturgie* 178, p. 244.

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

en la lisant. Mais cela revient à « réduire la vérité à la notion univoque d'exactitude qui préside au discours des sciences de la "nature", [alors que le décalage] est au contraire la condition même de la vérité, puisque celle-ci n'est pas séparable du champ herméneutique dans lequel elle se déploie⁵² ».

Dans un de ses articles, François Cassingena-Trévedy écrit qu'une liturgie de la Parole dévoile « un certain art qu'a l'Église de composer pour nous la Parole⁵³ ». Cette fois l'argumentation n'en appelle ni au respect scrupuleux du texte biblique ni au processus de sa réception. Elle fait valoir qu'une liturgie de la Parole est un chemin tracé dans les Écritures, de façon choisie et soignée certes, mais en vue de conduire à l'événement que constitue Dieu lui-même dans son acte de parole. Au moment où paraissait la nouvelle traduction de la Bible liturgique, Jacques Rideau avertissait lui aussi que « le lectionnaire n'est pas une Bible. (...) C'est un livre composé, où l'organisation et l'agencement des textes sont réfléchis et répondent à des critères à la fois souples et précis⁵⁴. » Le moment est venu de les établir et de les examiner point par point.

⁵² L.-M. CHAUVET, « La dimension biblique des textes liturgiques », *LMD* 189, 1992/1, p. 137.

⁵³ François CASSINGENA-TREVEDY, « La liturgie : se laisser faire par le Christ », *Chroniques d'Art Sacré* 84, décembre 2005, p. 12.

⁵⁴ Jacques RIDEAU, « Quand l'Église lit l'Écriture », dans AELF, *Découvrir le nouveau lectionnaire romain*, Paris, AELF-Mame, 2014, p. 113.

Chapitre 1

Le principe de valeur

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

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

La problématique a partie liée avec la demande conciliaire que soit augmentée, enrichie et diversifiée la présence des Écritures dans la liturgie. La première occurrence de ce souhait se trouve dans les normes générales. « Dans les célébrations sacrées, on restaurera une lecture de la Sainte Écriture plus abondante, plus

variée et mieux adaptée⁵⁵. » La même demande revient dans la partie du texte conciliaire spécifiquement consacrée à la célébration de la messe : « Pour présenter aux fidèles avec plus de richesse la table de la parole de Dieu, on ouvrira plus largement les trésors de la Bible⁵⁶. » Cette exigence est encore reprise une dernière fois, à propos de la liturgie des Heures : « La lecture de la sainte Écriture sera organisée de telle sorte qu'il soit facile d'accéder plus largement au trésor de la parole divine⁵⁷. »

La volonté est claire et s'exprimera forcément dans les choix opérationnels concrets qu'on trouve dans l'OLM : on doit donner aux formulaires d'une liturgie de la Parole, une composante biblique nettement plus substantielle et diversifiée qu'antérieurement. Mais il n'est pas sûr que Adrien Nocent ait pour autant raison quand il dit que « l'introduction massive de l'Écriture dans le Missel, et de ce fait à l'usage de la plupart des fidèles, constitue sans doute le renouveau le plus spectaculaire de tout ce que le Concile a fait pour la liturgie⁵⁸ ». La prudence s'impose, car cette affirmation générale relative à l'enrichissement biblique de la liturgie n'intègre pas une précision complémentaire sans laquelle on ne devrait pas se prononcer.

Une praestantior pars

On la trouve énoncée dans la section de *Sacrosanctum Concilium* justement consacrée à la célébration de la messe. « En l'espace d'un nombre d'années déterminé, on lira au peuple la partie la plus importante des saintes Écritures⁵⁹. » C'est l'habituelle tra-

⁵⁵ SC n. 35.

⁵⁶ SC n. 51.

⁵⁷ SC n. 92.

⁵⁸ Adrien NOCENT, « La parole de Dieu et Vatican II », dans P. Jounel-R. Kaczynski-G. Pasqualetti, *Liturgie, opera divina e umana* (Studi sulla riforma liturgica offerti a SE Mons Annibale Bugnini in occasione del suo 70^e compleanno), Rome, CLV-Edizioni liturgiche, coll. « Ephemerides liturgicae » 26, 1982, p. 136.

⁵⁹ SC n. 51.

duction française du texte conciliaire, mais deux options y sont discutables. L'adjectif latin *praestans* ne désigne pas une chose qui serait seulement « importante » en soi. Il en souligne le caractère d'excellence pour l'usage qu'on veut en faire. Le texte latin du texte conciliaire emploie aussi un comparatif, là où la traduction française s'est fixée sur un superlatif. La constitution sur la sainte liturgie demande qu'on prenne en compte le fait que certains textes bibliques sont *plus* excellents que d'autres pour l'usage liturgique qu'on en fera.

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

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

Aimon-Marie Roguet a parfaitement éclairci ce point au moment où paraissait la première édition typique de l'OLM. « Il

⁶⁰ DV n. 11.

faut d'abord affirmer que l'abondance de lectures n'a pas pour but un accroissement quantitatif, mais un progrès qualitatif. Il ne s'agit pas de faire absorber au peuple fidèle des textes scripturaires à la plus haute dose possible. (...) La *praestantior pars* des Écritures, que l'on a traduit par "la partie la plus importante", ne signifie pas la majeure partie. *Praestans* signifie précieux, utile, efficace⁶¹. » Au point de départ du processus d'élaboration qui conduira à l'OLM, on a donc certes la volonté d'aller vers un accroissement de la composante biblique des liturgies, mais selon un accroissement choisi, sur la base d'un critère qui doit mesurer la valeur contributive des textes bibliques à l'action liturgique.

Cette façon d'envisager les choses apparaît aussi dans la fameuse déclaration déjà évoquée que « la sainte Écriture a une importance extrême dans la célébration de la liturgie⁶² ». On ne se préoccupe jamais de cela, tant l'énoncé suggère une perspective quantitative seulement. Tout le monde comprend que dans une liturgie de la Parole, la très grande importance de la sainte Écriture vient du volume très grand de textes bibliques qui y sont en usage. Mais le texte originel en latin aiguise à nouveau l'attention : *Maximum est sacrae Scripturae momentum in liturgia celebranda*. Tout comme pour le terme latin *praestans*, rien n'empêche de traduire *momentum* par le terme « importance ». Mais ce choix occulte malheureusement le fait qu'en latin on parle ainsi d'une importance d'influence.

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

⁶¹ A.-M. ROGUET, « Lectures bibliques et mystère du salut », *LMD* 99, 1969/3, p. 8.

⁶² SC n. 24.

où cela est dit, le Concile n'exprime plus un souhait ou une demande, mais formule une affirmation.

On est devant le principe que les Écritures ne sont pas un élément extérieur ajouté au déroulement de la liturgie, dont il conviendrait seulement de renforcer massivement le niveau de présence. Elles sont importantes dans la célébration parce qu'elles l'imprègnent d'une contribution qu'elles doivent lui apporter. Le projet de texte soumis à la discussion des pères conciliaires disait dans son titre qu'il y a un « esprit biblique » qui doit pénétrer l'action liturgique restaurée (*De mente biblica in instauratione liturgica inculcanda*). Et si des ambiguïtés subsistaient, la *Declaratio* jointe au *Schema* ajoute : « Il ne suffit pas de lire plus de textes scripturaires qu'auparavant. Il convient que toute la célébration liturgique soit imprégnée d'une méditation juste et heureuse de la parole de Dieu⁶³. »

Une déclaration des *Praenotanda* de l'OLM rassemble les deux registres de vocabulaire employés par le Concile : « Les dimanches et fêtes, sont proposés les passages plus influents (*loci maioris momenti*), pour que les parties plus précieuses de la parole de Dieu (*partes praestantiores verbi Dei*) puissent être lues devant l'assemblée en un espace de temps déterminé⁶⁴. » On a choisi dans le trésor biblique la partie qui vaut par l'excellence de son effet sur l'action sacrée. Elle n'est pas importante par une qualité qui la mettrait à part de tout le reste – qui serait de ce fait dévalué –, mais par le caractère particulièrement précieux de son apport à la célébration de la liturgie.

L'application du principe aux Évangiles

Quand débutèrent les travaux d'élaboration qui conduiront à l'OLM, la première étape consista à choisir les textes d'Évangile. Personne ne s'est alors posé la question de savoir si ces lec-

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

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

tures faisaient partie ou non des textes bibliques dont la valeur correspondait à l'usage en vue duquel ils étaient choisis. Le fait traditionnel de toujours lire un passage des évangiles dans une liturgie de la Parole allait tellement de soi, qu'on avait oublié le principe de valeur, au bénéfice de la seule possibilité nouvelle qu'offrait le Concile d'établir un programme de lecture plus divers et plus riche réparti sur plusieurs années. Cette perspective quantitative s'était d'ailleurs tellement imposée, qu'à la session de travail organisée à Brescia en septembre 1964, la majorité des membres du *Coetus XI* avait envisagé de lire tout le Nouveau Testament sur un cycle de quatre ans.

Le *Consilium* refusa net la proposition, au motif que le Concile n'avait pas demandé qu'on lise l'intégralité des textes bibliques, mais leur *praestantior pars*. On a donc remis l'ouvrage sur le métier pour intégrer le principe de valeur dont personne n'avait vraiment pris la mesure. Cela aboutit à la décision de répartir la lecture des quatre évangiles sur un cycle de trois ans. Cette position mitoyenne avait l'avantage d'être une réponse à la demande conciliaire d'enrichissement, tout en intégrant la mise en œuvre du critère de choix posé en principe. « Une lecture de la sainte Écriture plus variée et plus abondante est née pour les dimanches et fêtes, et on proposa, pour ces jours-là, qu'elle soit répartie sur un cycle de trois ans, pour que les mêmes textes soient seulement lus la quatrième année⁶⁵. »

On renonça à l'idée séduisante d'un cycle de quatre ans qui aurait eu l'avantage de consacrer une année spécifique à saint Jean. On se rappela pour cela que depuis les V^e-VI^e siècle, on lisait le quatrième évangile pendant le Carême, selon le principe que ses textes étaient inséparables d'une célébration du mystère pascal. On affecta donc l'évangile de Jean au Carême de l'année A et au temps pascal⁶⁶. On en réserva aussi certaines pages à quelques dimanches de l'année B, car l'évangile de Marc, spécifiquement choisi pour cette année-là, était trop court pour couvrir, à lui seul, l'ensemble

⁶⁵ PGLR n. 66 dans notre propre traduction.

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

des dimanches. Cela donne la situation actuelle bien connue : un cycle triennal de lectures, chacune de ces trois années étant spécifiquement consacrée à un des trois évangiles synoptiques.

Mais qu'en est-il du critère de choix ? Il se cache dans la procédure qu'on choisit d'appliquer pour répartir la matière de chaque évangile sur les dimanches d'une année. On décida en effet de procéder seulement à une lecture « semi-continue ». On adopta cette solution parce que la lecture continue aurait de toute manière été interrompue par la logique propre aux temps liturgiques particuliers, et parce qu'on voulait éviter les doublons que constituent les parallèles d'un évangile dans les autres. Mais on a aussi renoncé à faire usage de vingt-cinq passages qui se trouvent pourtant dans les évangiles⁶⁷. Même pour les évangiles on a donc bien répondu à la demande conciliaire de lire une *pars* seulement de la matière biblique disponible. Mais le critère d'excellence de leur usage, a-t-il été pris en compte dans la sélection des passages retenus ?

Un glissement d'appréciation

Comme les omissions appliquées aux évangiles restent rares, on pourrait s'aventurer à penser que ces textes-là sont par eux-mêmes revêtus du statut qui justifie leur usage liturgique. Mais cette hypothèse ne fait que relancer le questionnement. Si on l'adopte, il faut en effet s'interroger sur la nature du caractère précieux qui serait par nature propre aux textes d'Évangile. Dans un paragraphe intitulé « L'excellence du Nouveau Testament », le Concile propose de dire que ce caractère incomparable vient de la personne du Christ, lui qui « a instauré le règne de Dieu sur terre, a révélé et son Père et lui-même par ses gestes et ses paroles, a parachevé son œuvre avec sa mort, sa résurrection, son ascension glorieuse et par l'envoi de l'Esprit Saint⁶⁸ ».

L'affirmation suffit-elle à justifier qu'on choisisse de toujours lire une page de ces textes dans une liturgie de la Parole ? Où

⁶⁷ Voir E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung*, p. 203-216.

⁶⁸ DV n. 17.

se trouve la contribution précieuse par laquelle ils pèsent sur l'action liturgique ? Une réponse à ces interrogations se trouve peut-être dans le différentiel qui sépare la situation actuelle de la situation antérieure. C'est d'ailleurs aussi de cette manière que procède le Concile, quand il emploie le comparatif dans ses recommandations d'élargissement et de diversification. Mais en agissant ainsi, on n'échappe toujours pas à l'approche quantitative comme on l'a déjà vu à propos de ces comparatifs. Jean Perron écrit par exemple que « la réforme de 1969 [a eu] l'immense mérite d'avoir au moins considérablement augmenté le nombre des pages d'Évangile proposées⁶⁹ ».

Jean Perron s'exprime ainsi en pensant probablement à tous ceux qui ont été déçus d'un accroissement moins satisfaisant que souhaité. Il en va ainsi dans tout processus de réforme. Certains se réjouissent du résultat obtenu, d'autres déplorent qu'on se soit montré trop timoré dans l'avancée. Même la Commission biblique pontificale entretient encore ce jugement en 1993 : « Le lectionnaire issu des directives du Concile devait permettre une lecture de la sainte Écriture "plus abondante, plus variée et plus adaptée". Dans son état actuel, il ne répond qu'en partie à cette orientation⁷⁰. » Mais en insérant dans son propos la locution adverbiale « au moins », Jean Perron suggère qu'il propose une évaluation partielle et qu'une appréciation de la situation pourrait s'établir sur d'autres bases.

Lui-même explore la voie statistique. Cela le conduit à souligner un gain que le nouveau plan triennal de lecture a généré. « Par-là prenait fin l'écrasante et séculaire hégémonie dont bénéficiait Matthieu (...) Voici maintenant l'équilibre rétabli : pour l'ensemble des trois années du cycle, Matthieu n'a plus droit qu'à sa juste quote-part : avec 26,5% du nombre des lectures, il arrive même en deuxième position derrière Luc (30,5 %) ; on lit 56,7% des versets de son évangile, ce qui ne lui confère que le troisième rang,

⁶⁹ Jean PERRON, « Les Évangiles du dimanche », *LMD* 166, 1986/2, p. 109.

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

après Marc (62,8 %) et Luc (60,7 %) ⁷¹. » Ce sont des comptes d'apothicaire, mais ils cachent le constat qu'un glissement s'est produit dans la manière d'apprécier la contribution des évangiles à la liturgie, et donc leur excellence pour l'usage liturgique.

En fait, ce n'est pas seulement le volume des emprunts à Matthieu qui a été rééquilibré par ceux prélevés sur les autres synoptiques. On a aussi et surtout corrigé le fait qu'en avantageant le texte de Matthieu, on avait particulièrement valorisé la contribution didactique apportée par cet évangile. Matthieu privilégie en effet la figure de Jésus enseignant ses disciples. « Son constant souci catéchétique explique assez bien cette longue prédilection qu'on voit déjà chez les Pères de l'Église ⁷² », écrivait Jean Perron. Mais, ajoute-t-il en creux, un usage élargi des quatre évangiles a eu l'immense mérite de remettre en valeur un autre type de contribution des évangiles à l'action sacrée.

L'usage presque exclusif de l'évangile de Matthieu reflétait dans l'ordre liturgique une préoccupation d'instruction que la constitution dogmatique *Dei filius* du concile Vatican I avait mise au centre de sa théologie de la Révélation. L'Église affirmait alors que Dieu se fait connaître en révélant aux hommes des objets de connaissance : « Il a plu à sa sagesse et à sa bonté de se révéler lui-même au genre humain et de révéler les décrets éternels de sa volonté ⁷³. » De cette affirmation découlait une conscience marquée pour la responsabilité d'instruction que l'Église devait assumer, car les vérités révélées par Dieu lui étaient confiées. On peut donc assez bien comprendre qu'elle ait privilégié pour cela l'évangile le plus didactique.

Quand on se situe dans la perspective de *Dei filius*, Jean Perron a raison d'écrire qu'« il n'était pas important qu'on entende l'histoire de la pécheresse pardonnée, la halte chez Marthe et Marie, l'action de grâces de Jésus pour la révélation aux petits ; pas davantage le dialogue avec l'homme riche ou la démarche de la

⁷¹ J. PERRON, « Les Évangiles du dimanche », p. 109.

⁷² *Id.*

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

Cananéenne, pas même la rencontre d'Emmaüs ! Parmi les paraboles, étaient oubliées les vigneronns criminels, les dix demoiselles d'honneur, les talents, l'ami importun, Lazare et le riche, et même le père qui pardonne (le fils prodigue)⁷⁴ ». Or avec l'adoption du plan de lecture triennal, cette excellence narrative des évangiles a repris des couleurs, et une contribution à l'action liturgique leur a été attachée, dont on peut sans doute déduire un sens renouvelé pour leur valeur d'usage et leur capacité d'influence sur l'action liturgique.

Ce changement d'appréciation a en tout cas quelque lien avec le pas que fit le concile Vatican II dans sa théologie de la Révélation. Bien sûr, on ne rejeta pas l'enseignement magistériel antérieur. On continua de rappeler que « Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même ainsi que manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes⁷⁵. » Mais la constitution *Dei Verbum* valorisa davantage l'acte de parole avec lequel Dieu s'avance au-devant des hommes. Elle a surtout précisé que « pareille économie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles » (*Verba et gesta*⁷⁶). Il fallait donc apprendre à compléter l'importance didactique de ce que Jésus a enseigné, avec la force narrative des actions avec lesquelles Dieu s'est en lui.

On voit ainsi poindre un critère discriminant avec lequel on a pu déterminer la *pars praestantior* que le Concile demandait de valoriser dans la liturgie restaurée en sollicitant un nouveau plan de lecture réparti sur un nombre d'années déterminé : la capacité des pages d'Évangile à conduire au Christ, par le chemin de ses actes et de ses paroles inséparablement. C'est bien ce que souligne la constitution *Dei Verbum* quand elle parle de l'excellence qui caractérise les quatre évangiles : « Après l'Ascension [de Jésus], les apôtres transmirent à leurs auditeurs ce que le Seigneur avait dit

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

⁷⁵ DV n. 6.

⁷⁶ DV n. 2.

et fait » (*Quae Ipse dixerat et fecerat*⁷⁷). Dispose-t-on là d'une identification solide de la contribution précieuse attendue des textes d'Évangile en usage dans une liturgie de la parole ?

La valeur des lectures évangéliques

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

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

⁷⁷ DV n. 19.

⁷⁸ PGLR n. 23.

⁷⁹ PGLR n. 66.

⁸⁰ PGLR n. 93.

⁸¹ PGLR n. 17.

⁸² Dans la version latine seulement de PGLR 106.

Dans la version française de la *PGLR*, on trouve à deux reprises le terme « sommet » pour qualifier l'usage liturgique des textes d'évangile. On a d'abord l'affirmation que « la lecture de l'Évangile constitue le sommet de la liturgie de la Parole⁸³ ». Puis on apprend que « l'annonce de l'Évangile constitue toujours le sommet de la liturgie de la Parole⁸⁴ ». Les choses ne sont pas suffisamment explicites pour pouvoir tirer des conclusions qui permettraient de voir, dans la lecture et l'annonce, deux actes distincts. On voit en revanche déconstruite l'idée que les textes d'évangile seraient en eux-mêmes hiérarchiquement supérieurs aux autres textes bibliques en usage dans la liturgie. Quand on lit attentivement on s'aperçoit en effet qu'ils ne sont pas eux-mêmes qualifiés de « sommet ». La *PGLR* dit que leur usage dans l'action sacrée donne à celle-ci un point culminant. C'est ce qu'on fait dans une liturgie de la parole qui atteint un sommet quand intervient la lecture évangélique.

Là où la traduction française parle de « sommet » à propos des textes d'évangile, la version latine des *Praenotanda* de l'OLM emploie deux termes distincts. Elle non plus ne distingue pas bien l'acte de lecture et l'acte d'annonce, mais elle a l'avantage de placer l'excellence du texte biblique ailleurs que sur l'acte de lecture. D'abord vient la mention déjà familière que l'accomplissement d'une liturgie de la Parole trouve son point culminant dans la lecture du texte d'Évangile (*Lectio Evangelii culmen constituit ipsius liturgiae verbi*⁸⁵). Mais plus loin on lit que l'annonce de l'Évangile constitue le fleuron d'une liturgie de la Parole, sa fine pointe (*Evangelii nuntius ipsius verbi liturgiac apex semper existat*⁸⁶). Cette fois la page d'Évangile n'est plus seulement valorisée parce que sa lecture correspond à un sommet dans l'action sacrée. Sa valeur est rangée dans le registre de l'excellence parce qu'elle apporte une précieuse contribution à celle-ci.

⁸³ *PGLR* n. 13.

⁸⁴ *PGLR* n. 36.

⁸⁵ *PGLR* n. 13.

⁸⁶ *PGLR* n. 36.

L'argumentaire conciliaire

La nature de cette incomparable contribution s'éclaircit à la lumière d'un raisonnement que déploie le Concile à deux endroits au moins de sa constitution *Dei Verbum*. Le premier élément de l'enquête se trouve justement là où on a déjà vu l'enseignement conciliaire rapporter les évangiles à ce que le Christ a instauré et révélé « par ses gestes et ses paroles » inséparablement (*Factis et verbis*⁸⁷). Cette fois, il ajoute que « le mystère [qui se tient dans le Christ] a été dévoilé dans l'Esprit saint aux saints Apôtres et prophètes, afin qu'ils proclament l'Évangile » (*Ut evangelium praedicarent*). Il va naturellement falloir examiner la parenté qui relie ce verbe *praedicare* et le terme *nuntius* employé par la PGLR. Mais avant de le faire il faut encore récolter les fruits de l'enquête relative au terme « Évangile » qui en est le complément d'objet.

Le Concile a déjà raisonné d'une manière analogue au début de *Dei Verbum*. « Le Christ Seigneur, lit-on alors, (...) donna aux apôtres le commandement de prêcher à tous l'Évangile (*ut Evangelium praedicarent*). » Or de cet Évangile, le même passage de l'enseignement conciliaire dit que le Christ Seigneur l'a lui-même « rempli de sens et fait connaître (*adimplevit et promulgavit*) de sa propre bouche⁸⁸. » On ne parle donc pas d'un texte-évangile qui rappellerait seulement ce que Jésus a dit et fait. Il s'agit d'un Évangile inséparable de Jésus qui y est lui-même actif. Le verbe *praedicare* ne peut donc pas correspondre à un acte de lecture, et l'objet de cette prédication ne peut pas être un texte dont on ferait la lecture.

Le point décisif du raisonnement conciliaire arrive avec l'affirmation qui vient ensuite : le commandement du Seigneur Jésus « fut fidèlement exécuté », et cela de deux manières : d'une part, « les Apôtres, par la prédication orale (*praedicatio oralis*), par leurs exemples et des institutions, transmirent ce qu'ils avaient reçu de la bouche, de la fréquentation et des œuvres du Christ » ; d'autre part, « ces [mêmes] Apôtres et des hommes de la généra-

⁸⁷ DV n. 17.

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

tion apostolique (...) consignèrent par écrit le message du salut (*nuntius salutis*)⁸⁹ ». Cette fois le sens qu'on doit prêter au verbe *praedicare* est plus explicite. C'est un acte avant d'être un contenu, car il est oral avant d'être écrit. Et lorsqu'il est mis par écrit, il porte l'acte dans lequel les apôtres se sont aventurés pour prêcher l'Évangile que Jésus lui-même remplit de sens.

La traduction française du corpus conciliaire rend malheureusement le terme *nuntius* avec le mot « message », suggérant ainsi que l'annonce mise en mots dans un évangile est un contenu relatif à Jésus. Une telle option pourrait s'envisager pour les autres écrits du Nouveau Testament, car leur but est de prêcher au sens courant du terme, c'est-à-dire sous la forme d'un discours organisé. Le Concile le dit lui-même pour les lettres de Paul et les autres écrits apostoliques : ils « consolident » tout ce qui touche au Christ Notre Seigneur, « précisent » son enseignement et « disent » la puissance de salut qui se déploie dans son agir⁹⁰. Ils le font moyennant toutes sortes d'élaborations théologiques et actes de discours avec le contenu desquels le langage chrétien s'est construit.

En employant le terme *nuntius* à propos des évangiles, le Concile prend un autre chemin. Il parle d'un Évangile qui est lié à la réalité vivante du Seigneur Jésus, en précisant que ceux qui l'ont consigné par écrit ou transmis oralement ont fait acte de témoignage envers lui. « Il n'échappe à personne qu'entre toutes les Écritures, même celles du Nouveau Testament, les évangiles (...) constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur la doctrine du Verbe incarné, notre Sauveur » (*Praecipuum testimonium*)⁹¹. Il faut donc associer à la prédication de l'Évangile l'acte d'annonce que l'on doit à des auteurs qui se sont eux-mêmes laissés affecter par les gestes et les paroles du Seigneur Jésus. « Que font les Apôtres ? demande Norbert Baumert. Ils racontent ce qu'ils ont vu et entendu. Ils ne font pas un exposé. (...) Ils se portent garants que leur parole est fondée en vérité. Ils parlent de leur propre vie, de leur

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

⁹⁰ Voir DV n. 20.

⁹¹ DV n. 18.

détresse et de leur joie, mais ce qui leur importe, ce sont les merveilles de Dieu entrées dans leur champ d'expérience⁹². »

Ainsi en va-t-il des textes d'Évangile qui sont en usage dans une liturgie de la parole : ils sont lus parce qu'ils projettent dans l'espace des auditeurs l'Évangile passé par une expérience d'apôtre. Or le Concile dit que « les auteurs sacrés composèrent les quatre évangiles (...) en leur donnant le cadre d'une annonce » (*Formam praeconii retinentes*⁹³). La traduction française du texte dit malheureusement que les évangiles ont « la forme d'une prédication ». Or le substantif *praeconium* désigne une annonce de louange, un *nuntius salutis* certes, mais sous une forme qui peut être hymnique, à l'instar de ce que fait le diacre dans la nuit pascale lorsqu'il monte à l'ambon et chante un *praeconium paschale*, c'est-à-dire une action de grâce pour la merveille dont l'Église se découvre traversée et à laquelle elle rend témoignage dans son hymne.

Ces indications sont particulièrement utiles pour comprendre les raisons qui conduisent la PGLR à dire que les textes d'Évangile sont la « fine fleur » (*apex*) d'une liturgie de la parole. On peut à présent conclure en disant qu'ils le sont au titre du *nuntius evangelii* qu'ils portent dans l'espace des fidèles. Et ce *nuntius* est une célébration du Christ. Cela explique que leur proclamation dans la célébration signe le sommet de toute l'action déployée dans une liturgie de la parole. Tout ce qu'on y fait conduit en effet à la personne du Christ comme le montrera la suite du présent ouvrage. En lisant à haute voix dans l'assemblée une péricope évangélique, on ne proclame pas seulement un texte biblique. Avec ce texte on projette dans l'espace des fidèles une célébration de la puissance de vie dont son auteur a lui-même le premier été soulevé.

Il faut donc abandonner l'idée pernicieuse que l'usage liturgique des textes d'Évangile viendrait de ce qu'ils sont plus importants ou plus nobles que les autres lectures en usage dans la

⁹² Norbert BAUMERT, « Zu biblischer Hermeneutik. Exegese und Spiritualität », dans *Studien zu den Paulusbriefen*, Stuttgart, Stuttgarter biblische Aufsatzbände, coll. « Neues Testament » 32, 2001, p. 283.

⁹³ DV n. 19.

célébration. Le Concile dit que « les évangiles excellent par le service qu'ils rendent » (*Evangelia merito excellere*⁹⁴). La traduction française insère malheureusement à cet endroit un critère hiérarchique en disant qu'ils « possèdent une supériorité méritée ». Mais le texte latin précise qu'il s'agit d'une excellence qui vient de ce qu'ils sont utiles à quelque chose. C'est le poids que leur acte d'annonce exerce sur l'action sacrée, et non la seule matérialité de ce qu'ils disent qui les constitue en *pars praestantior*, qu'en l'espace d'un nombre d'années déterminé, le Concile demande qu'on ouvre plus largement pour le lire au peuple dans la liturgie⁹⁵.

L'exemple emblématique d'OLM5

Pour vérifier cette analyse longuement exposée, une situation liturgique concrète prélevée sur l'éventail possible des dimanches s'avère maintenant la bienvenue. On la trouve au 2^e dimanche de l'Avent en année B. En vertu du plan triennal qui affecte le deuxième évangile à cette année B, l'OLM dispose qu'on lira au 2^e dimanche de l'Avent les huit premiers versets de l'évangile de Marc. En cela il déroge au programme de lecture semi-continue. En rigueur de termes en effet cette péripécie devrait déjà être en usage le dimanche précédent. Mais pour son affectation au 2^e dimanche interviennent en fait des règles propres à l'organisation du temps de l'Avent : chaque dimanche de l'Avent possède, disent les *Praenotanda* de l'OLM un « caractère propre [décliné] à travers les trois années du cycle⁹⁶ ».

Le 1^{er} dimanche de l'Avent invite toujours à la vigilance dans l'attente de la parousie, quelle que soit l'année dans laquelle on se trouve. Le 3^e dimanche valorise toujours la figure de Jean-Baptiste, qu'on soit en année A, B ou C. Le 4^e dimanche est toujours centré sur l'annonce de la naissance de Jésus. Cette *nota propria* commune à chaque dimanche de l'Avent est rappelée dans l'OLM par le titre donné à la lecture évangélique, car dans l'OLM « chaque texte possède un titre soigneusement choisi, la plupart du temps

⁹⁴ DV n. 18.

⁹⁵ Voir SC n. 51.

⁹⁶ PGLR n. 93.

tiré du texte lui-même, afin de donner le thème principal de la lecture⁹⁷ ».

Le titre affecté à la péricope évangélique du 2^e dimanche de l'Avent en année B répercute et valorise un appel à la conversion que Marc lui-même a inséré dans ses huit premiers versets : « Rendez droits les sentiers du Seigneur » (*Rectas facite semitas Domini*). C'est la reprise partielle de ce qu'on lit au verset 3 de la péricope : « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers (Is 40, 3) ». La seconde partie de la péricope relie ensuite cette voix au personnage de Jean-Baptiste qui « arriva dans le désert proclamant un baptême de conversion pour le pardon des péchés⁹⁸ » (Mc 1, 4). Ce sont là les raisons qui conduisent au choix de la péricope. Mais elles ne sont pas décisives pour se confronter au principe de valeur attaché à toute lecture évangélique dans une liturgie de la parole.

Seul importe ici le premier verset de la péricope évangélique affectée au 2^e dimanche de l'avent en année B : « Commencement de l'Évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu » (Mc 1, 1) [*initium evangelii lesu Christi Filii Dei*⁹⁹]. Comme l'évangile de Marc est le premier texte néotestamentaire qui met par écrit un témoignage relatif aux actes et paroles de Jésus, on déduit naturellement de ses premiers mots qu'ils sont le marqueur de l'importance que son auteur accorde à ce qu'il s'apprête à faire. Daniel Marguerat écrit que « Marc, en rassemblant des traditions éparses au sein d'un récit de nature biographique consacré à la vie de Jésus [a fait] œuvre inédite. Jusque-là, la tradition chrétienne ne connaissait que des narrations limitées (l'histoire de la Passion), des collections de *logia* ou des lettres de Paul. Le premier évangéliste se trouve être le créateur d'un genre littéraire¹⁰⁰. »

Quoi qu'il en soit de cette affirmation discutée aujourd'hui, il faut d'emblée noter que le premier verset de Marc mentionne l'intention de déployer un acte d'annonce appelé « Évangile »,

⁹⁷ PGLR n. 123.

⁹⁸ C'est nous qui traduisons du grec.

⁹⁹ Version latine de la Néo-Vulgate qui est le texte de référence pour l'OLM (*Nova vulgata*, *Biblorum sacrorum editio*, Libreria editrice vaticana, 1979).

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

même s'il faudra s'expliquer là-dessus. Pour l'heure, ce qui compte, c'est que cette déclaration inaugurale du texte biblique correspond à l'intitulé rituel avec lequel le Missel romain demande qu'on désigne toujours aux fidèles la lecture évangélique dans une liturgie de la Parole. Il semble donc que le début de la péripécie évangélique affectée au 2^e dimanche de l'Avent en année B, permette de mesurer concrètement en quoi les textes d'Évangile sont toujours excellents pour l'action liturgique dans laquelle ils sont lus, et cela quel que soit le dimanche ou la circonstance dans laquelle la messe est célébrée.

L'intitulé rituel de la lecture

L'intitulé rituel qui introduit toujours les lectures évangéliques est défini par le Missel romain. Il est destiné au diacre, car c'est lui le ministre ordinaire de la *lectio Evangelii*. « Traditionnellement la fonction de proclamer les lectures n'est pas une fonction présidentielle, mais ministérielle. Les lectures seront donc proclamées par un lecteur, et l'Évangile par le diacre ou, en son absence par un autre prêtre¹⁰¹. » D'autres indications avec lesquelles le Missel romain donne un cadre cérémoniel à la proclamation de l'Évangile se rapportent à un livre liturgique spécifiquement réalisé pour la lecture évangélique, mais il en sera davantage question plus loin. Pour l'heure compte seulement ce qu'il est demandé au diacre de dire avant d'accomplir ce qu'on lui confie de faire : proclamer l'Évangile¹⁰².

Les *Praenotanda* du Missel romain décrivent l'action liturgique en deux étapes. D'abord est précisé le rapport que le diacre est invité à entretenir avec le livre dans lequel il fera la lecture à l'ambon : si celui-ci « est sur l'autel, il le prend et, précédé par les ministres laïcs qui peuvent tenir l'encensoir et les cierges, il se rend

¹⁰¹ PGMR n. 59.

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

à l'ambon, en portant [ce livre] un peu élevé¹⁰³. » Viennent ensuite les paroles rituelles que le diacre doit prononcer devant l'assemblée : « À l'ambon, [il] ouvre le livre et, les mains jointes, dit : *Dominus vobiscum* (Le Seigneur soit avec vous). Le peuple répond : *Et cum spiritu tuo* (Et avec votre esprit). [Il] annonce ensuite : *Lectio sancti evangelii* (Évangile de Jésus Christ selon N.) (...) Puis il proclame l'Évangile¹⁰⁴. »

Le descriptif que déploient les *Praenotanda* du Missel romain appelle « évangile » le texte de la lecture dont l'OLM définit la forme et le découpage et ce, en vertu du fait que cette lecture a été prélevée sur un des quatre livres bibliques qu'on a coutume d'appeler des « évangiles ». Mais la PGMR confie aussi au diacre le soin de dire à l'assemblée que la lecture de ce texte projettera dans son espace un acte d'annonce relié à la personne de Jésus qui est aussi appelé « Évangile ». Les *Praenotanda* de l'OLM affirment d'ailleurs un peu plus tôt qu'il « revient [au diacre] d'annoncer l'Évangile » (*nuntiare Evangelium*¹⁰⁵). Une certaine difficulté apparaît toutefois du fait que la PGMR dit aussi que « le diacre a en propre d'annoncer des parties de l'Évangile » (*partes in Evangelio nuntiando*¹⁰⁶), c'est à dire différentes péricopes découpées dans un des évangiles.

Dans le déroulement rituel de la liturgie, cette éventuelle confusion entre l'acte de lecture et l'acte d'annonce n'est pas possible, en tout cas lorsque la liturgie est célébrée en français. Le diacre déclare alors : « Évangile de Jésus Christ¹⁰⁷. » Ici le mot « Évangile » ne peut pas désigner le livre dont est tiré le texte de la lecture, puisque ce texte n'a pas Jésus pour auteur. En revanche l'intitulé rituel relie ce mystérieux « Évangile de Jésus Christ » à

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

¹⁰⁴ *Ibid.* n. 134.

¹⁰⁵ PGLR n. 50.

¹⁰⁶ PGMR n. 94.

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

celui qui est l'auteur du texte qui en porte l'annonce. Le diacre déclare en effet qu'on entendra « l'Évangile de Jésus Christ selon » la manière dont l'a mis en mots un évangéliste particulier. Cette fois c'est le lectionnaire qui précise son identité moyennant « un intitulé (*inscriptio*) qui ne se trouve pas dans l'*Ordo lectionum missae*¹⁰⁸ ». Au 2^e dimanche de l'Avent en année B, le diacre dit ceci : « Évangile de Jésus Christ selon saint Marc ».

Dans la liturgie célébrée en latin, les choses sont disposées autrement. Le diacre ne signale pas à l'assemblée qu'un évangile va être projeté dans son espace. Il lui dit beaucoup plus prosaïquement qu'il procèdera à la lecture d'un texte d'Évangile, le texte d'un « saint Évangile » plus exactement. *Lectio sancti Evangelii*¹⁰⁹. Cette fois, le mot « Évangile » désigne clairement la matérialité d'un texte prélevé sur un des quatre évangiles. Mais l'adjectif joint à la mention de ce texte le qualifie autrement que dans sa nature textuelle seulement. Il souligne que ce texte est inséparable d'une réalité sainte qui lui est intérieure, sans toutefois que la nature de celle-ci soit clairement nommée. Au 2^e dimanche de l'Avent en année B, le diacre dit : « Lecture du saint Évangile selon Marc » [*Lectio sancti Evangelium secundum Marcum*].

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

¹⁰⁸ PGLR n. 120.

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

Le début du texte biblique

Ce dimanche-là la séquence « intitulé rituel-texte biblique » est d'une homogénéité stupéfiante. Après avoir écouté le diacre dire qu'il projetera dans son espace « l'évangile de Jésus Christ » selon la mise en mots due à saint Marc, l'assemblée l'entend en effet proclamer un texte biblique qui débute par la déclaration que c'est le « commencement de l'Évangile de Jésus Christ Fils de Dieu » (Mc 1, 1). Le second qualificatif ajouté au nom de Jésus brouille quelque peu la correspondance avec l'intitulé rituel, mais c'est un problème de critique textuelle. Quelques manuscrits importants mentionnent en effet un premier verset *quasi* identique à l'énoncé rituel : « Commencement de l'Évangile de Jésus Christ. » Pour l'usage liturgique on a choisi la leçon longue, parce que la traduction latine de la Néo-Vulgate qui sert de référence à la Bible liturgique le fait aussi. Ce point reste donc assez négligeable au regard de l'étonnante convergence qui se dessine entre l'intitulé rituel du Missel romain et le texte biblique que cet intitulé rituel désigne ce dimanche-là.

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

À partir du moment où l'indication que l'écrit est un évangile ne fait pas partie de l'écrit lui-même, mais lui a été postérieurement ajouté, il faut renoncer à lire dans le premier verset la tautologie que représenterait, dit Louis Legrand, le fait d'entendre qu'ici commence le livre dont c'est le début. Quel intérêt un auteur aurait-il à signaler que le début de son texte en est le commencement ? Le regard doit s'orienter dans une autre direction, car « ni

en Marc, ni dans le Nouveau Testament, le mot "évangile" n'a le sens qu'il prit par la suite de livre concernant Jésus¹¹⁰ ».

La question se porte alors sur la liaison grammaticale qui relie le mot « Évangile » à Jésus, d'autant que l'intitulé rituel du Missel pose cette question également. Que dit l'expression « Évangile de Jésus Christ » ?

Une première hypothèse consiste à identifier un génitif d'objet. Cette position est généralement adoptée par les tenants de la méthode historico-critique. Ils partent de l'idée que l'évangéliste rappelle des faits passés de la vie de Jésus, avec l'intention de prêcher à leur sujet un contenu de foi que les communautés chrétiennes lui ont postérieurement superposé : un « message de salut » en quelque sorte. Marc ferait donc que ce que font aussi les autres écrits apostoliques du Nouveau Testament. Il affirmerait qu'en racontant Jésus, il veut donner le contenu de la foi postpascale dont la communauté des chrétiens a pris l'habitude de le recouvrir, ce contenu tenant précisément dans le fait de désigner Jésus avec deux titres christologiques : commencement de l'évangile qui se rapporte à Jésus confessé par l'Église comme Christ et Fils de Dieu.

Si l'évangéliste déclare un tel projet, pourquoi n'a-t-il pas assorti les deux titres de l'article défini qui lui aurait permis de mieux le dire ? Le terme « Christ » aurait pu devenir l'affirmation qu'en Jésus s'est accompli l'espérance d'Israël de voir se lever un roi que Dieu oindra pour établir à jamais son règne. Avec un autre article défini, on aurait eu une profession de foi relative à la nature divine de Jésus, le Fils éternel du Père, « l'unique engendré » dont parle saint Jean dans son prologue (Voir Jn 1, 18). Or Marc ne déclare visiblement pas le projet de montrer « que » Jésus est « le » Christ et « le » Fils de Dieu, même si une double confession de foi de cette nature découpe son récit global, d'abord dans la bouche de Pierre (Voir Mc 8, 29) puis, sous la croix, dans la bouche d'un centurion romain (Voir Mc 15, 39).

Une autre hypothèse considère que l'expression « Évangile de Jésus Christ » est construite sur la base d'un génitif d'auteur.

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

« La première phrase de Marc, écrit Louis Bouyer, doit être traduite "Commencement de cet Évangile qu'est Jésus, Christ, Fils de Dieu", le groupe de mots "Christ, Fils de Dieu" étant certainement un seul attribut complexe et non une cascade de possessifs (impossible même dans le grec le plus grossier) accolés au mot "Évangile"¹¹¹. » Martin Hengel a plus récemment conforté cette position en écrivant que « l'expression est construite avec le nom de Jésus parce qu'il est lui-même cet Évangile¹¹² ». D'ailleurs, écrit Simon Legasse, « le nom de fonction *Christos* ne tarda pas à devenir un nom propre dans les communautés pagano-chrétiennes, peu sensibles à la croyance messianique des Juifs et répugnant à adopter ses implications politiques¹¹³ ».

Quand on adopte la seconde hypothèse, on est devant l'intention de construire un texte qui sera un espace de reconnaissance pour l'Évangile qui se déploie en Jésus lui-même, et non pas le support d'une prédication relative aux événements passés de la vie de Jésus, ou une interprétation théologique de leur portée salutaire. L'Évangile sera intérieur à tout ce que le texte montrera des paroles et gestes de Jésus. On comprend alors la parenté avec ce que le diacre dit aux fidèles. Attention, leur dit-il en somme, un *nuntius evangelii* est porté par ma *lectio Evangelii*, puisque le texte que je vais proclamer est organisé de manière à en être l'espace de manifestation. Les intitulés complets du lectionnaire indiquent de ce fait qu'on est devant ce que le Concile appelle « l'Évangile quadri-forme selon Matthieu, Marc, Luc et Jean¹¹⁴ ».

Un acte d'annonce

Jusqu'à l'Avent 2014, l'exacte continuité entre l'invariant rituel du Missel romain et le début de la lecture évangélique affectée au 2^e dimanche de l'Avent en année B n'apparaissait pas. L'assemblée écoutait le diacre dire « Évangile de Jésus Christ selon saint

¹¹¹ Louis BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, CEIL, 1986, p. 148.

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

¹¹³ Simon LEGASSE, *L'Épître de Paul aux romains*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », (Commentaires 10), 2002, p. 53.

¹¹⁴ DV n. 18.

Marc », puis elle entendait « commencement de la bonne nouvelle de Jésus, Christ, Fils de Dieu ». Cette version du texte obscurcissait « l'union intime du rite et de la parole dans la liturgie¹¹⁵ ». Mais il faut dire qu'elle soulignait avec bonheur le *praeconium* qui fait l'excellence du texte proclamé. Corina Combet-Galland le relève fort à propos en valorisant le fait qu'un Évangile est un chant de joie : « Ici commence l'annonce heureuse, comme une vive voix, et commence aussi l'acte d'écriture qui la reçoit et la coule dans la forme d'un récit de vie¹¹⁶. »

Cette appréciation s'adosse au sens que le mot « évangile » a dans le judaïsme hellénistique, comme par exemple dans le récit de la victoire de David sur son fils Absalon. « Un guetteur allait et venait sur la terrasse de la porte, au-dessus du rempart ; comme il regardait au loin, il aperçut un homme seul qui courait. Le guetteur cria pour avertir le roi, et le roi dit : "S'il est seul, c'est qu'il a une bonne nouvelle (*euaggelia*) à nous annoncer." Tandis que l'homme continuait d'approcher, le guetteur en vit accourir un autre. Il cria au portier : "Voici encore un homme en train de courir seul !" Le roi dit alors : "Celui-là aussi apporte une bonne nouvelle (*euaggelizomenos*)." Le guetteur ajouta : "Je reconnais la façon de courir du premier : c'est celle d'Ahimaas, fils de Sadoc." Le roi dit alors : "C'est un homme de bien. Il vient sûrement porter une bonne nouvelle (*euaggelian agathèn*)." » (2 Sm 18, 24-27).

La nouvelle traduction liturgique de la Bible a préféré restituer les liens de parenté entre le premier verset de l'évangile de Marc et le langage paulinien, car à « l'Évangile de Jésus » valorisé par Marc dans son premier verset correspondent d'autres expressions pauliniennes de même nature, comme par exemple « l'Évangile du Christ » (Rm 15, 19) ou « l'Évangile de Dieu » (Rm 1, 1). L'apôtre utilise le mot « évangile » 48 fois au moins dans ses lettres authentiques et on le trouve sept fois chez Marc, voire huit fois, quand on inclut dans le décompte la finale qui fut ajoutée au texte de cet Évangile vers 120 après J.-C. (Mc 16, 9-20). Or ce

¹¹⁵ SC n. 35.

¹¹⁶ Corina COMBET-GALLAND, « L'Évangile selon Marc », dans Daniel MARGUERAT (Dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et fides, 2008, p. 57.

vocabulaire est totalement absent dans les évangiles de Luc et de Jean, et s'il revient quatre fois chez Matthieu, c'est en raison des liens que celui-ci entretient avec la tradition venue de Marc.

Avec le mot « Évangile », Paul désigne un acte d'annonce qu'il prend en charge avec un discours. Il rappelle par exemple aux chrétiens de Corinthe, l'Évangile avec l'annonce duquel il a fondé leur communauté : « Vous l'avez reçu, leur dit-il, en lui vous tenez bon, par lui que vous serez sauvés » (1 Co 15, 2). Avant même de donner du contenu à cet Évangile, il dit qu'il n'est pas seulement un message, mais le socle même de son agir : « Je vous fais connaître frères, l'Évangile dont je vous ai évangélisés (*To euaggelion ho euèggelisamèn humin*) (1 Co 15, 1). Après cela seulement vient le discours avec lequel Paul « prêche » l'Évangile. Il formule une interprétation théologique donnée à un événement de la vie passée de Jésus : « Christ est mort pour nos péchés. »

Pour Marc aussi, l'Évangile est un acte d'annonce, mais lui le déploie dans une narration. Dans le premier verset de son texte, il ne « prêche » d'ailleurs rien d'explicite à propos de Jésus. Mais avant de procéder au récit de ce que Jésus a dit et fait, depuis sa venue en Galilée jusqu'à sa mort et sa résurrection à Jérusalem, il prévient en somme son lecteur dans une sorte de préambule ou de prologue : je vais raconter Jésus, ses actes et ses paroles, mais je le ferai parce que Jésus est lui-même l'Évangile. Ici commence l'Évangile de Jésus [appelé] Christ. » Benoît Standaert parle d'une « proposition-cadre¹¹⁷ », à l'instar du cadre que donne à la proclamation de ce texte d'Évangile l'avertissement rituel confié au diacre : sa valeur vient de la personne même du Christ en qui se déploie l'Évangile.

Cette « union intime du rite et de la parole », qui se cristallise au 2^e dimanche de l'Avent en année B, facilite la compréhension de ce que le Concile déclare spécifiquement à propos d'une liturgie de la Parole : « Dans la liturgie, le Christ annonce mainte-

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

nant encore l'Évangile » (*In liturgia Christus adhuc evangelium annuntiat*¹¹⁸). Dans ses normes générales, le Concile a déjà parlé du Christ qui « est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures¹¹⁹ ». Il enseigne à présent que sur ce moment liturgique pèse un acte d'annonce qui vient de l'actualité avec laquelle le Christ y est présent en acte de parler. C'est donc bien dans la personne même du Christ, que se tient aussi la réalité sainte que le diacre désigne aux fidèles, avant de lire le texte qu'on lui a confié de proclamer.

Un évêque membre de l'assemblée conciliaire avait souhaité qu'on restreigne la présence verbale du Christ dans une liturgie de la Parole au seul moment de la lecture évangélique, car, argumentait-il, seul de ce texte « on pouvait dire en rigueur de termes que le Christ lui-même parlait¹²⁰ ». La Commission conciliaire de la liturgie avait réagi en objectant que « cela fait partie de la tradition liturgique que de dire que le Christ parle lorsque les Écritures sont lues, alors que dans l'Évangile, la présence du Christ est célébrée¹²¹ ». L'excellence de la lecture évangélique ne vient pas de ce qu'elle rende témoignage au Christ qui a parlé. Elle vient de ce qu'elle apporte aux fidèles des raisons de célébrer le Christ dans l'actualité de sa présence.

Le Christ en acte d'annoncer l'Évangile

Pour explorer cette perspective, on gagne à se reporter à la façon dont Marc débute la mise en œuvre du projet déclaré dans le premier verset, même si cela revient à outrepasser les limites en aval que l'OLM a fixées au découpage de la péripécie affectée au 2^e dimanche de l'Avent en année B. Mais il n'est pas sans intérêt de rapprocher la proposition-cadre lue ce dimanche-là, et son premier correspondant narratif, car c'est bien de cela qu'il s'agit au verset

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

¹¹⁹ SC n. 7.

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

¹²¹ *Id.*

14. À cet endroit intervient en effet pour la première fois le principe de succession typique de l'art narratif : « Après l'arrestation de Jean, Jésus partit pour la Galilée. » (Mc 1, 14).

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

Cette interprétation est confirmée par le fait que Marc ne dira plus jamais ensuite que Jésus « annonce l'Évangile ». Il lui arrivera de dire que Jésus annonce, mais de la même manière qu'il dira que d'autres aussi le font. Par exemple, lorsqu'il évoque ce que fait le lépreux guéri : « Il se mit à annoncer beaucoup (*èrxato kèrussein polla*). » (Mc 1, 45) Il en va de même lorsque le gérásénien qui se défaisait dans les tombeaux est rendu à lui-même : « L'homme s'en alla et se mit à annoncer (*èrxato kèrussein*). » (Mc 5, 20). Ces hommes annoncent aussi quelque chose. Le lépreux « se mit à divulguer la parole¹²² » et le gérásénien « se mit à proclamer dans la région de la Décapole ce que Jésus avait fait pour lui ». Mais de Jésus seul, Marc dit qu'il « annonce l'Évangile ».

Les artisans de la traduction liturgique ont malheureusement abîmé cet important marqueur narratif en s'octroyant la liberté d'extrapoler le texte de Marc. Ils sont notamment intervenus dans le récit du premier événement qui marque le lendemain de la journée inaugurale de Capharnaüm. Dans le texte grec, Jésus dit à ses disciples : « Allons ailleurs dans les bourgades attenantes pour que là aussi j'annonce (*kèruxô*). » (Mc 1, 38) Or on entend dans la

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

liturgie que Jésus veut s'en aller de Capharnaüm « proclamer l'Évangile ». En glosant le texte au-delà de ce qu'il dit, on a relativisé la solennité de l'expression qui sert de porche d'entrée au récit. On a surtout accrédité l'idée qu'annoncer l'Évangile était pour Jésus un acte circonstanciel, voire anecdotique, alors qu'il est emblématique pour le projet déclaré en préambule du récit.

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

Joseph Ratzinger défendit cette continuité dans le 1^{er} tome de son *Jésus de Nazareth*. « Le royaume de Dieu n'est pas une chose, écrivait-il. Il n'est pas un espace de souveraineté au même titre que les royaumes terrestres. Il est une personne. Lui. L'expression "royaume de Dieu" serait en elle-même une christologie voilée. Par la manière dont il parle du "royaume de Dieu", Jésus guide les hommes jusqu'au fait énorme qu'en lui, Dieu lui-même est présent parmi les hommes, qu'il est la présence même de Dieu¹²³. » Dans un ouvrage antérieur, Joseph Ratzinger avait déjà écrit qu'il vaudrait mieux rendre l'expression « le royaume de Dieu est arrivé » par « Dieu est arrivé », car « cela concerne directement Jésus et sa personne. Lui-même est proximité de Dieu. Là où est Jésus, là est le Royaume¹²⁴. »

Cette même continuité entre le mot « Évangile » et la personne de Jésus détermine aussi la valeur d'une lecture évangélique

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

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

dans une liturgie de la Parole. Dans le projet de Marc, écrit Benoît Standaert, « Jésus devient annonce, proclamation, et cette saisissante réduction correspond bien à la vision de [l'évangéliste] : Jésus est l'Évangile dès le début (Mc 1, 1). Cela ne veut pas dire qu'il n'est que message verbal. Toute sa personne dit l'Évangile¹²⁵. » Dans une liturgie de la Parole, prévient le diacre à l'ambon, le texte d'Évangile racontera ce que Jésus a dit et fait, selon le témoignage d'un auteur sacré donné, mais c'est pour conduire à l'aujourd'hui de sa personne en acte d'annonce. Ce n'est pas seulement l'actualité de sa présence verbale qui se joue, car celle-ci se joue dans toutes les lectures qui sont faites. C'est le *nuntius evangelii* qui se déploie, c'est-à-dire la célébration heureuse de ce qui vient en lui, et que chaque évangéliste a laissé passer par son expérience.

La valorisation du livre liturgique

Sans ce principe de valeur appliqué aux textes d'Évangile dans une liturgie de la Parole on comprend mal pourquoi le Missel romain demande qu'on en accompagne la proclamation avec des actes de vénération. C'est le cas dès que le diacre a rituellement désigné « l'Évangile du Christ » : les fidèles disent « Gloire à toi Seigneur !¹²⁶ » Pourquoi aurait-on une telle acclamation directement adressée au Seigneur, si la lecture ne faisait que réveiller les actes et les paroles passées de Jésus ? Il faut nécessairement se tourner vers la personne du Christ activement en acte d'annonce. C'est aussi le cas à la fin de la lecture évangélique une fois que celle-ci est achevée. Les fidèles se rassemblent à nouveau dans une seconde acclamation directement adressée au Christ : « Louange à toi, Seigneur Jésus !¹²⁷ »

Par ces acclamations, disent les *Praenotanda* de l'OLM, « se manifeste l'importance avec laquelle la lecture évangélique pèse sur la liturgie. *Momentum lectionis evangelicae indicatur*¹²⁸. Mais les *Praenotanda* du Missel romain ajoutent une précision que la PGLR

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

¹²⁶ MR³, p. 399.

¹²⁷ MR³, p. 400.

¹²⁸ PGLR n. 17.

ne fait que suggérer. Ils disent que la lecture évangélique influence la célébration de la liturgie parce qu'elle projette dans l'espace des fidèles l'Évangile que le Christ est en personne, et que c'est là très exactement que se trouve la justification des actes de vénération avec lesquels on accompagne sa proclamation liturgique. « Tous se tiennent debout, tournés vers l'ambon, manifestant ainsi le respect particulier dû à l'Évangile du Christ » (*Reverentiam evangelium Christi manifestantes*)¹²⁹.

Il faut ajouter à cela que le Missel romain n'invite pas seulement à des acclamations adressées au Christ en acte d'annonce. Il demande encore que l'on déploie des actes de vénération envers le livre liturgique avec lequel on procède à la proclamation du texte qui porte cet acte d'annonce. Lorsque les *Praenotanda* du Missel romain demandent au diacre de porter le livre un peu élevé, précédé par le thuriféraire avec l'encensoir et les ministres avec les cierges allumés¹³⁰, ce ne sont pas de simples détails cérémoniels destinés à rehausser le degré élevé de solennité dans l'accomplissement de l'action sacrée. Les *Praenotanda* de l'OLM rappellent qu'on le fait en vertu du lien qui existe entre acclamation du Seigneur et vénération du livre : « Les fidèles sont debout et vénèrent le livre des Évangiles en acclamant le Seigneur¹³¹. »

Pour que cette perception des choses soit facilitée chez les fidèles qui participent à la liturgie, les mêmes *Praenotanda* de l'OLM suggèrent qu'on agisse avec un livre liturgique spécialement dédié au moment où le diacre proclame l'Évangile, c'est à dire un livre distinct du lectionnaire dans lequel on a regroupé les autres lectures et le psaume.

Puisque l'annonce de l'Évangile [déployée et reconnaissable dans la proclamation de la péricope évangélique] constitue toujours le fleuron [d'une] liturgie de la Parole, la tradition liturgique, aussi bien d'Occident que d'Orient, a constamment fait une distinction entre les livres des lectures. Le livre des Évangiles était confectionné avec le plus grand soin, orné et vénéré plus que tout autre lectionnaire¹³².

¹²⁹ PGMR n. 133.

¹³⁰ PGMR n. 175.

¹³¹ PGLR n. 17.

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

Précisons toutefois que les *Praenotanda* de l'OLM ne font pas d'une absence d'évangélaire un obstacle à la vérité des rites. « Si on dispose d'un évangélaire », lit-on, son usage est alors souhaitable, et s'il est souhaitable, c'est qu'il est éloquent, même s'il est toujours possible de mal comprendre cette éloquence des signes, en ravalant l'usage d'un évangélaire au rang décoratif. Une dernière question doit donc être posée : quelle capacité un évangélaire a-t-il de signifier visiblement la réalité sainte invisible à laquelle renvoie la lecture évangélique, et que le diacre souligne dans son intitulé rituel ? Pourquoi est-il souhaitable que « de nos jours encore, les cathédrales et au moins les églises les plus grandes et les plus fréquentées possèdent un évangélaire distinct des autres lectionnaires et bien décoré¹³³ » ?

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

Les rites d'intronisation avec lesquels on a pris l'habitude de valoriser le livre des Évangiles dans les grandes assemblées délibératives de l'Église universelle abondent en ce sens. On fit cela en 431 au Concile d'Éphèse, lorsque le livre des Évangiles fut installé sur un trône à l'ouverture des sessions. On fit de même au concile Vatican II. « Au début de chaque session, l'Évangile était processionnellement introduit par l'allée centrale de la basilique saint Pierre et placé solennellement à ce même autel sur lequel la messe venait d'être célébrée¹³⁴. » Le pape François a même récemment étendu la coutume conciliaire aux assemblées du Synode des

¹³³ PGLR n. 36.

¹³⁴ PONTIFICIA UNIVERSITAS URBANIANA, *Facultas theologiae*, Rome, 2009, p. 112.

évêques, demandant que « le livre des Évangiles soit solennellement intronisé au début de chaque journée¹³⁵ ».

Deux lignes d'interprétation

Deux lignes d'interprétation se croisent actuellement à propos de cette vénération de l'évangélaire en-dehors de la liturgie. La première est christologique : en agissant comme on l'a vu faire à Éphèse et à Rome au siècle dernier, l'Église, écrit Pascal Janin, « reconnaît à la tête de ses réunions plénières la présence invisible de son chef, Jésus Christ¹³⁶ ». On retrouve ici le lien tant souligné par les *Praenotanda* de l'OLM entre vénération du livre et vénération du Christ lui-même. La seconde interprétation a été valorisée par le pape François. Il a souhaité qu'on intronise l'évangélaire dans les assemblées synodales pour qu'il « rappelle symboliquement à tous les participants la nécessité de se rendre dociles à la Parole divine, qui est "Parole de vérité" (Voir Col 1, 5)¹³⁷. »

Cette nouvelle interprétation peut renvoyer à la pratique concrète qui consiste à inscrire dans les espaces de prière un lieu stable et permanent pour une Bible ouverte, parfois accompagnée d'une lumière. « La présence d'une Bible ouverte est très fréquente dans les oratoires ou petites chapelles des communautés religieuses, écrit Arnaud Join-Lambert. (...) La situation la plus fréquente consiste en une Bible ouverte et posée à même le sol sur un coussin ou un petit pupitre. Elle est parfois aussi déposée sur un ambon si le lieu sert régulièrement à la célébration eucharistique¹³⁸. » On imagine que l'auteur ne parle pas ici du meuble li-

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

¹³⁶ Pascal JANIN, « Le livre des Évangiles dans les Conciles œcuméniques », *Revue des études byzantines* 22, 1964, p. 288.

¹³⁷ *Episcopalis communio*, n. 8.

¹³⁸ Arnaud JOIN-LAMBERT, « L'évangélaire pour une mystagogie de la présidence du Christ dans l'assemblée liturgique », dans M. KLÖCKENER-B. BÜRKI-A. JOIN-LAMBERT, *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006, p. 356.

turgique appelé « ambon », car celui-ci doit être réservé à la proclamation de la parole de Dieu, mais d'une sorte de lutrin en forme de support.

Pour le théologien de Louvain, une Bible déposée ouverte dans l'église en-dehors des liturgies est signifiante, car elle devient ainsi un « livre confessé visiblement comme contenant la parole de Dieu¹³⁹ ». C'est une reprise de l'affirmation conciliaire selon laquelle « les Saintes Écritures contiennent la parole de Dieu et sont vraiment cette Parole¹⁴⁰ ». Une Bible visible sur un socle stable et permanent en-dehors de la liturgie, écrit Arnaud Join-Lambert, revient à « "fixer", au sens propre, la présence de la parole de Dieu dans la Bible¹⁴¹ » et c'est « honorer la demande de considération de l'Écriture Sainte suivant l'intention du concile Vatican II¹⁴² », car il faut aider à dépasser l'idée trop répandue qu'une Bible est seulement un livre dans lequel on lit des textes.

On peut au moins se permettre d'objecter à cela que la Bible ne contient pas seulement la parole de Dieu. Elle la communique aussi comme une réalité vivante. « Inspirées par Dieu et consignées une fois pour toutes par écrit, dit le Concile, les Écritures communiquent immuablement la parole de Dieu lui-même¹⁴³ », c'est-à-dire Dieu en acte de parole. N'est-ce pas plutôt ce signe relationnel qu'une Bible maintenue ouverte devrait signifier dans l'espace de prière ? Peut-être suffira-t-il ici de dire plus finement, avec l'insistance du pape François, qu'une Bible offerte à la vénération en-dehors de la liturgie renvoie au corps scripturaire de l'acte relationnel avec lequel Dieu s'approche des hommes, comme une invitation permanente à l'écoute religieuse. Mais le comprend-t-on en le voyant ?

Le même problème se pose quand Arnaud Join-Lambert quitte le cas de figure d'une Bible ouverte pour focaliser son regard sur l'évangélaire. Il propose alors l'autre interprétation plus classique : « La décoration des évangélaire est très significative de la

¹³⁹ *Ibid.* p. 357.

¹⁴⁰ *DV* n. 24.

¹⁴¹ A. JOIN-LAMBERT, « L'évangélaire pour une mystagogie de la présidence du Christ dans l'assemblée liturgique », p. 356.

¹⁴² *Ibid.* p. 358.

¹⁴³ *DV* n. 21.

foi en la présence du Christ¹⁴⁴ ». L'affirmation peut suggérer l'idée qu'il y aurait une présence du Christ inscrite dans l'objet présenté à la vénération permanente. Mais Paul Bradshaw argumente que c'est dans l'action liturgique seulement que l'évangélaire est éloquent ainsi. Il est alors « l'expression sacramentelle de la présence du Christ dans l'assemblée¹⁴⁵ ». Peut-il l'être du seul fait de son exposition dans l'espace de prière, par l'effet d'une sorte d'éloquence inerte seulement liée à la richesse de sa décoration ?

Une telle idée a clairement présidé aux choix avec lesquels on rénova le chœur de l'église *Coena Domini* affectée au *Georgianum*, le Grand Séminaire du diocèse de Munich-Freising. Reiner Kaczinski raconte qu'en 1986, lorsque fut entreprise cette opération, on décida de repenser également les livres nécessaires à la liturgie. On se mit en peine de trouver un lieu stable et permanent où serait déposé le livre dans lequel on aurait lu l'Évangile, mais on se demanda aussi si ce livre devait se distinguer nettement des autres lectionnaires. « Comme la communauté d'un séminaire célèbre quotidiennement l'eucharistie, la nécessité apparut d'avoir un évangélaire. Mais il ne fut pas prévu d'en confectionner un¹⁴⁶ », pour une raison qui retient évidemment l'attention, tant la décision semble paradoxale.

On décida de relier tous les lectionnaires avec des cuirs colorés, agrémentés d'inserts argentés spécialement créés pour l'occasion, en distinguant seulement le lectionnaire dominical par l'ajout de pierres précieuses. On ne voulut donc pas autant distinguer un évangélaire des autres lectionnaires qu'il est coutumier de le faire, mais seulement distinguer « les livres contenant la parole de Dieu » des autres livres liturgiques plus utilitaires, en ajoutant seulement un cran supplémentaire de décoration au lection-

¹⁴⁴ A. JOIN-LAMBERT, « L'évangélaire pour une mystagogie de la présidence du Christ dans l'assemblée liturgique », p. 350.

¹⁴⁵ Paul BRADSHAW, « Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible en liturgie », *LMD* 189, 1992/1, p. 80.

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

naire en usage dans les liturgies dominicales. « Aux jours de semaine, on se sert des lectionnaires reliés pour la proclamation des deux lectures. Le dimanche on proclame les lectures avant l'Évangile dans un lectionnaire courant, mais on se sert du lectionnaire plus décoré pour l'Évangile¹⁴⁷. »

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

L'église paroissiale *Heilig Kreuz* de Griesheim dans le diocèse de Mayence est encore plus explicite. Contre le fronton droit du chœur ont été disposées deux constructions rigoureusement semblables en forme de tente, comprenant chacune une niche identique, pour le tabernacle d'un côté, et pour l'évangélaire de l'autre. Connaissant probablement l'interprétation christologique donnée au maintien de l'évangélaire dans l'église, Adrien Nocent conteste un tel choix. « Si je baptise, écrit-il, c'est le Seigneur qui baptise, mais l'eau reste ce qu'elle est et, le baptême terminé, il n'y a plus de présence du Seigneur. Si je proclame l'Écriture dans l'assemblée liturgique, le livre reste ce qu'il est et, la lecture terminée, il n'y a plus de présence du Seigneur sous ce mode¹⁴⁸. »

Ce raisonnement peut être assoupli dans la rigidité dogmatique de sa construction par un autre cas de figure rituel quelque peu analogue. On le trouve dans le lucernaire de la nuit pascale, quand l'Église fait usage d'une colonne de cire en usage comme

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 770.

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

symbole du Christ ressuscité. On trouve alors des gestes de vénération de même nature que pour l'évangéliste, et une acclamation au Christ semblable à celle qui accompagne la proclamation de la lecture évangélique. Or le cierge pascal n'est pas non plus réduit au statut fonctionnel d'objet utile à l'accomplissement du rite. Une fois la Veillée pascale achevée, on ne le range pas dans une armoire. Il reste dans le chœur de l'église durant le temps pascal, et une fois ce temps écoulé, on le dépose auprès des fonts baptismaux, où il a son lieu stable et permanent dans l'église.

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

L'intime union du Christ et de l'Évangile

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

« Jésus dévoiler à ceux qui le veulent [que] son chemin sera aussi leur chemin¹⁴⁹ ».

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

Le premier logion a la tonalité sapientielle d'une maxime d'intérêt général : « Celui qui veut sauver sa vie la perdra, mais celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. » (Mc 8, 35) On entend que suivre Jésus demande de renoncer à vouloir se cramponner à sa propre vie. Personne ne peut effectivement marcher derrière quelqu'un, s'il veut vivre en fonction de lui-même. Suivre est donc nécessairement l'expérience d'une perte. Mais Jésus ne dit pas que « perdre » a de la valeur en soi. Il dit que « perdre » est utile pour choisir, car choisir c'est toujours renoncer. Il faut savoir dire un « non » pour arriver à dire un « oui ». Sur cette base anthropologique générale, Jésus dit que mener une vie de disciple revient à le choisir lui, et le choisir revient à choisir l'Évangile qui se déploie en lui.

Le second logion a des implications beaucoup plus concrètes : « Amen, je vous le dis : nul n'aura quitté, à cause de moi et de l'Évangile, une maison, des frères, des sœurs, une mère, un père, des enfants ou une terre, sans qu'il reçoive, en ce temps déjà, le centuple : maisons, frères, sœurs, mères, enfants et terres, avec

¹⁴⁹ Jean-Philippe FABRE, « La section du chemin dans l'Évangile de Marc. Un itinéraire d'intégration », in ACFEB, *Exode et migrations dans les traditions bibliques*, Paris, Cerf, 2020, p. 131.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 132.

des persécutions, et, dans le monde à venir, la vie éternelle. » (Mc 10, 29-30) Maintenant, l'état de disciple est associé à un détachement des réalités économiques, sociales ou familiales. Personne ne peut suivre le Christ s'il reste dépendant d'autres attaches qui le lient et peuvent l'entraver dans son positionnement. Suivre est donc l'expérience d'un « quitter ». Mais il ne s'agit pas de quitter « à cause de l'Évangile », c'est-à-dire ce qui est évangélique et ce qui ne l'est pas. Il s'agit de quitter pour recevoir, car la vie chrétienne repose dans l'Évangile de la proximité de Dieu que Jésus est en personne.

Dans les deux cas, le mot « Évangile » renvoie à une manière de se conduire en disciple, mais sur la base du rappel que la conduite de cette vie de disciple repose dans la grâce qui se tient en Jésus en acte d'Évangile. En 1934 déjà, Romano Guardini parlait de la vie chrétienne avec une telle insistance :

Le christianisme n'est pas en dernière analyse une doctrine de la vérité ou une interprétation de la vie, Il est cela aussi. Mais là n'est pas le cœur de son être. (...) Toute la création est appelée à renoncer à son apparente autonomie et à se ranger sous l'ordre d'une réalité personnelle, à savoir Jésus Christ, qui devient pour elle une norme décisive. (...) Il n'est pas dit [de quitter ou de perdre] "à cause du salut", "à cause de la vérité", "à cause de Dieu", ni même "à cause du Père", toutes références qui iraient de soi, et qui seraient dans la ligne du message de Jésus. Il est dit que Jésus lui-même doit être le motif vivant de l'agir du chrétien¹⁵¹.

L'évangélique maintenu dans l'espace de l'église pourrait s'y trouver avec le but de constamment rappeler cela à tous, silencieusement (mais non automatiquement) : il ne faut jamais séparer la conduite de sa vie chrétienne de l'Évangile qu'on peut célébrer en Jésus lui-même, car c'est lui en personne qui le porte dans notre espace, du fait de la grâce de proximité avec nous que Dieu a déposée en lui en l'exaltant à sa droite. Quand le livre est en usage dans la liturgie, il l'est déjà au titre de ce *praeconium*. Quand il n'en est plus un élément actif, il peut continuer à le rappeler à tous : chacun et chacune dans son existence chrétienne est invité à célébrer dans le Christ lui-même les raisons qu'il ou elle a de perdre et

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

de quitter ses attachements, en disant les oui et les non qu'implique toujours le choix de le suivre, lui, conformément à ce que la liturgie de la nuit pascale demande chaque année aux baptisés.

Chapitre 2

Le principe d'harmonisation

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

Il faut déjà renoncer à dire que ce fut une innovation. C'était certes nouveau au regard de la situation antérieure, mais la nouveauté était relative, car on renouait en fait avec une tradition disparue au VII^e s. Une des premières attestations de cette ancienneté se trouve chez Justin de Naplouse : « Au jour qu'on appelle "jour du Soleil", que nous demeurions dans les villes ou dans les campagnes, nous nous rassemblons tous en un même lieu ; on y donne lecture des mémoires des apôtres ou des écrits des prophètes, aussi longtemps que possible¹⁵². » Il faut évidemment entendre par « prophètes » les écrits vétérotestamentaires dans leur globalité, et non pas les livres prophétiques seulement. Il sera question plus loin de cette qualité anticipatrice associée aux textes de l'Ancien Testament.

¹⁵² JUSTIN, « Apologie pour les chrétiens. Apologie à Antonin », n. 67, dans Bernard POUDERON-Jean-Marie SALAMITO-Vincent ZARINI (Dir.), *Premiers écrits chrétiens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2016, p. 382-383.

On s'est en particulier adossé à une formule ambrosienne qui constitue la référence absolue en la matière : « D'abord on lit les prophètes, puis l'apôtre, et ainsi [jusqu'à] l'Évangile (*Prius propheta legitur, et apostolus et sic evangelium*¹⁵³). C'est cet ordre traditionnel qu'on a choisi de restituer dans l'OLM le dimanche. Ses *Praenotanda* disent que ce jour-là « chaque messe comporte trois lectures : la première, de l'Ancien Testament (sauf au Temps pascal où elle est tirée des Actes des Apôtres), la seconde, de l'Apôtre (c'est-à-dire des Épîtres ou de l'Apocalypse, selon les temps liturgiques), la troisième, de l'Évangile¹⁵⁴ ». Les actes du *Coetus XI* rappellent explicitement l'ancienneté du choix en disant qu'on a restauré un principe ancien (*antiquum principium*), une ancienne coutume (*antiqua consuetudo*)¹⁵⁵.

La décision fut prise par le *Consilium* en octobre 1964, lors de sa deuxième assemblée plénière, selon une perspective qu'on trouve formulée dans un écrit signé par Gottfried Diekmann qui était alors le rapporteur du groupe de travail chargé du lectionnaire : « Tout l'Ancien Testament fait signe vers la prédication du Seigneur, son œuvre et sa passion¹⁵⁶. » Toute la question est d'élucider le principe en fonction duquel on a installé cette dynamique qui conduit de l'Ancien Testament à Jésus raconté dans les évangiles. Il ne suffira pas de réfléchir aux raisons qui justifient l'ordre des lectures. Il faudra aussi tenter d'en avoir une intelligence juste et vérifiée dans ses attendus, car le choix de penser l'Ancien Testament dans sa continuité avec les Évangiles a cristallisé de violentes critiques.

Une *compositio harmonica*

Les *Praenotanda* de l'OLM utilisent principalement le vocabulaire de la mise en correspondance. L'affirmation la plus générale parle de l'intention qu'on a eue de travailler à une *compositio*

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

¹⁵⁴ PGLR n. 66.

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

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

*harmonica inter lectiones Veteris et Novi Testamenti*¹⁵⁷, c'est-à-dire une harmonieuse manière de composer les textes vétérotestamentaires avec les textes néotestamentaires. Le choix des termes dit la décision qu'on a prise d'apparier, en arrangeant des correspondances possibles dans la matière des lectures choisies. C'est un vrai parti pris, même si ce qu'on voit ainsi affirmé est encore trop imprécis dans sa formulation. La lecture de l'apôtre par exemple est un texte néotestamentaire exclu du dispositif. Il n'est relié à aucune autre lecture par une quelconque stratégie de mise en correspondance. Il faut strictement restreindre le principe aux relations entre l'Ancien Testament et Jésus.

A certains endroits, les *Praenotanda* de l'OLM parlent de cette manière plus précise. « Dans cet *Ordo lectionum*, les textes de l'Ancien Testament sont choisis avant tout pour leur correspondance avec les textes du Nouveau Testament qu'on lit à la même messe, et spécialement avec l'Évangile¹⁵⁸. » La version latine parle ici de *congruentia*. Ce terme latin ajoute quelque chose d'intéressant à celui, plus général, de *compositio*. Il suggère qu'on a voulu ajuster l'une avec l'autre les deux lectures, vétérotestamentaire et évangélique, à la manière de ce qu'on fait avec un instrument de musique dont on accorde entre elles les cordes : il fallait favoriser et valoriser la capacité des deux lectures à « résonner » l'une avec l'autre.

Le cadre de référence se précise encore avec d'autres indications. Les lectures de l'Ancien Testament, lit-on, « ont été distribuées en fonction de l'opportunité que fournissaient les lectures évangéliques¹⁵⁹ » ; « les lectures d'Ancien Testament ont été choisies chacune en fonction de l'Évangile du jour (...) Elles ne sont pas dans un ordre logique, puisqu'elles sont choisies en liaison avec l'Évangile¹⁶⁰. » Cette fois c'est une question de priorité : l'Évangile n'a pas été choisi en fonction d'un texte vétérotestamentaire avec lequel il pourrait s'accorder. C'est l'inverse qui fut décidé : on chercha quelle première lecture pourrait s'harmoniser avec le texte

¹⁵⁷ PGLR n. 67.

¹⁵⁸ PGLR n. 67.

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ PGLR n. 106.

évangélique déjà déterminé par le programme de lecture semi-continue établi pour chaque dimanche.

Les stratégies adoptées à cette fin sont diverses et génératrices de conséquences d'inégale portée. Parfois, on s'est simplement appuyé sur le fait que l'Évangile citait lui-même un élément vététotestamentaire, qu'on pouvait alors restituer dans sa matérialité plus ample. Parfois on a rapproché deux textes qui évoquaient une action ou un événement de même nature ou en tout cas comparable. Parfois on a cherché des points de vue qui pouvaient se compléter, quand *on allait d'une lecture à l'autre. Parfois on a privilégié des textes vététotestamentaires qui permettaient de mieux comprendre l'Évangile, car ils apportaient des précisions dans l'ordre de la pratique ou de la loi juive, que l'Évangile supposait connues. Parfois on a rapproché des points de vue opposés, ce qui revient aussi à installer une correspondance.

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

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

dans le choix des péricopes vétérotestamentaires pour rendre possible l'harmonie avec l'Évangile, mais la *PGLR* dans sa version francophone dit que les deux lectures s'harmonisent l'une avec l'autre du simple fait qu'elles sont lues l'une avec l'autre.

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

L'exemple d'*OLM*95

Ces questions sont suffisamment importantes pour qu'on les confronte immédiatement à un cas de figure concret. Le 12^e dimanche du temps ordinaire en année B est pour cela un bon champ d'observation. On y proclame le récit dit de « la tempête apaisée » tel qu'il est transmis par l'évangile de Marc (Mc 4, 35-41). Le choix de cet évangéliste vient de ce qu'on lui a dédié l'année B du cycle triennal, et celui de la péricope découle de la mise en œuvre progressive du programme de lecture semi-continue au fil de l'année liturgique. On est donc en terrain connu. Mais des questions nouvelles se posent du fait qu'on a choisi d'associer à cette puissante narration évangélique, un passage vétérotestamentaire prélevé sur un discours qui marque la fin du livre de Job (Jb 38, 1.8-11).

Pour examiner l'harmonisation de ces deux textes que tout distingue, il y a d'abord la procédure de péricopage. La façon de découper une lecture liturgique pour la séparer de son contexte biblique d'origine n'est jamais anodine. Il y a aussi ce que trahit la traduction à usage liturgique. Tout le monde sait que traduire c'est déjà interpréter. Mais des effets de la traduction choisie peuvent se révéler avec la proximité des autres textes choisis pour la même

liturgie. C'est le cas au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B, dans les liturgies francophones. Mais il faudra également s'intéresser aux effets de sens qui se produisent dans le lectionnaire en latin et qui viennent du seul fait que les deux textes, vétérotestamentaire et évangélique, ont été réunis.

Le péricopage de l'Évangile

Le péricopage est indolore pour la lecture évangélique. C'est d'ailleurs une observation qu'on peut faire de manière générale. Les Évangiles sont eux-mêmes organisés en péripopes que l'auteur a regroupées avec plus ou moins de logique apparente. Dans le livre on peut donc assez facilement isoler des unités textuelles cohérentes et autonomes, sans avoir à les amputer d'un contexte dont elles dépendraient nécessairement pour leur compréhension. C'est probablement la raison qui explique que, dans la plupart des cas, l'OLM prescrit d'ajouter au texte biblique prélevé sur un évangile, un *incipit* assez général, s'il ne s'en trouve pas déjà dans le passage retenu. « L'*incipit*, disent ses *Praenotanda*, comprend la formule habituelle d'introduction : "En ce temps-là", "en ces jours-là"¹⁶¹. »

Pour la lecture évangélique affectée au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B, le texte originel de Marc apporte lui-même cet *incipit*. « En ce jour-là, Jésus dit à ses disciples : Passons sur l'autre rive. » (Mc 4, 35). C'est exactement ce qu'on entend aussi dans la liturgie latine : *In illa die ait Jesus discipulis suis*. Mais il en va autrement dans le lectionnaire en français. On y a fait usage d'une possibilité alternative offerte par la PGLR : « Pour les versions en langue vivante, les formules [habituelles d'introduction] peuvent être modifiées ou omises par décision des autorités compétentes¹⁶². » Les artisans du lectionnaire en langue française ont usé de cette possibilité, en introduisant la lecture évangélique avec la mention supplémentaire que « toute la journée, Jésus avait parlé à la foule ».

¹⁶¹ PGLR n. 124.

¹⁶² *Id.*

Le choix de cette introduction librement composée est peut-être motivé par le souhait qu'on a eu de valoriser l'autre indication que Marc apporte en introduction. Il dit en effet, que les choses se produisirent ce jour-là « le soir venu » (*opsias genomenès*), (Mc 4, 35). Il semble qu'on ait voulu avertir les fidèles que l'événement raconté se produit au terme d'une longue journée bien remplie, et qu'en écoutant la lecture, il fallait tenir compte du fait que le soir serait l'heure de la fatigue. Cette logique psychologique aura son importance plus loin dans notre ouvrage. Pour l'heure contentons-nous de constater que les artisans du lectionnaire en français ont voulu rétablir la chronologie narrative de l'Évangile, à leurs yeux mise à mal par l'OLM, en rappelant qu'un long enseignement de Jésus précède l'évocation de la tempête qui agite la mer au moment de sa traversée.

Cela ne veut pas dire qu'il faut s'abstenir d'interroger ce choix, car on est tout de même devant une glose extérieure au texte biblique proprement dit. L'hypothèse qui vient évidemment à l'esprit est celle d'un but pastoral. Mais est-ce que cette manière de guider les fidèles en prédéterminant l'écoute de la lecture évangélique est légitime ? Elle pose en effet un préalable à la compréhension du texte : l'idée que l'expression « le soir venu » doit être entendue de façon chronologique. Or il n'est pas sûr du tout que l'évangéliste ait voulu installer une relation de cause à effet entre son affirmation que Jésus « enseignait beaucoup » (Mc 4, 2), « par de nombreuses paraboles » (Mc 4, 33) et la précision que Jésus a traversé la mer avec ses disciples, « le soir venu ».

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

jusqu'au « soir » qui fait entrer dans « le jour de la préparation qui précède le sabbat » (Mc 15, 42).

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

Il est possible que l'expression *opsias genomenès* soit ici le réemploi d'un cadre temporel que le livre du prophète Zacharie adopte pour annoncer le moment où fera irruption le Jour du Seigneur. « Ce sera un jour unique, le Seigneur le connaît ; il n'y aura pas le jour puis la nuit, mais à l'heure du soir, il y aura la lumière. » (Za 14, 7) Ce jour-là, la succession chronologique du temps sera abolie au profit d'un moment qui n'a ni début ni fin, car il a une fonction épiphannique pour l'événement qui s'y donne à reconnaître : « Alors le Seigneur deviendra roi sur toute la terre. Ce jour-là, le Seigneur sera unique, et unique, son nom. » (Za 14, 9)

Au chapitre 1 de l'évangile de Marc, cette logique de manifestation semble assez claire, surtout qu'elle a été précédée par la mention solennelle que la venue de Jésus en Galilée est la venue en lui du règne de Dieu. Mais est-ce le cas quand le récit dit de la tempête apaisée s'ouvre à la fin du chapitre 4 avec la même mention du « soir venu » ? Peut-on dire que Marc déploie alors un événement qui marque l'irruption du jour du Seigneur selon la perspective attestée dans le livre du prophète Zacharie ? Si c'est le cas, pourquoi ce jour que personne ne connaît, et cette lumière qui marque le soir d'un jour sans début ni fin est-elle associée à une mer démontée et à une traversée risquée ? Et que fait-on du contexte narratif qui place cette traversée dans la suite d'un long enseignement en paraboles ?

Ces questions se posent d'autant plus que le même procédé reviendra au chapitre 6, lorsque l'évangéliste racontera comment Jésus vint au-devant de ses disciples en marchant sur la mer. C'était en effet « le soir venu, la barque était au milieu de la mer et lui, tout seul à terre » (Mc 6, 47) Doit-on porter son attention sur le fait que les disciples peinaient à ramer en raison de l'heure tardive ? Pour cause de fatigue ? Bien sûr que non, puisque l'évangéliste lui-même dit que c'est en raison du vent qui leur était contraire (Mc 6, 48a). L'hypothèse épiphanique est en revanche concluante à cause du *egô eimi* avec lequel la vision de Jésus qui marche sur la mer (Mc 6, 50b).

A cet endroit, l'écriture du récit indique elle-même l'intention avec laquelle il a été écrit. Avec Jésus qui marche sur la mer, il en va d'une lumière analogue à celle qui a resplendi pour Moïse au désert, lorsqu'il s'est tenu devant le buisson qui brûlait sans se consumer : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël, dit Dieu à Moïse : Celui qui m'a envoyé vers vous, c'est : Je-suis. » (Ex 3, 14). Cette épaisseur de l'événement a été explicitement souligné par Benoît Standaert : « Aussitôt Jésus "voit" comme il est dit dans le cycle de l'Exode que Dieu "a vu" la détresse de son peuple et qu'il est intervenu en révélant son Nom : "Je suis qui je suis", le tétragramme qui est la manifestation de son attribut de miséricorde¹⁶³. » On est certes « vers la fin de la nuit » ou plus littéralement « vers la quatrième veille de la nuit » (Mc 6, 48b), mais ce qui est raconté est un espace de reconnaissance pour l'Évangile que Jésus est en personne.

La même fonction épiphanique peut s'appliquer au récit qui clôt le chapitre 4, lorsque l'évangéliste montre Jésus qui « rabroue » la mer et réduit au silence le vent (Mc 4, 39a) Jésus se manifeste alors dans l'exercice d'une souveraineté qui est d'ailleurs anticipée au début du discours en paraboles. La traduction française à usage liturgique l'a malheureusement gommée en disant que, pour enseigner, Jésus « monta dans une barque où il s'assit ». Le texte grec dit certes que Jésus enseignait après être monté dans la barque, mais il précise de manière saisissante qu'il y est entré pour « s'asseoir dans la mer » (*kathèsthai en tè thalassè*), (Mc 4, 1).

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

C'est évidemment cette autorité du maître assis sur sa cathèdre aquatique qui se manifeste aussi « le soir venu », quand le vent et la mer s'apaisent docilement sous l'effet de sa parole. Il peut donc être réducteur de laisser penser aux fidèles que la lecture évangélique du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B doit être entendue dans le seul rapport chronologique au discours en paraboles.

Le péricopage de la première lecture

Le péricopage de la première lecture vétérotestamentaire a été l'occasion d'interventions beaucoup plus lourdes. On a choisi de faire débiter la lecture avec le verset qui ouvre le chapitre 38 dans le livre biblique d'origine : « Le Seigneur s'adressa à Job du milieu de la tempête. » (Jb 38, 1) Cette indication fournie par le texte biblique lui-même a l'avantage de préciser la nature discursive du texte. Elle constitue de ce fait un excellent *incipit* de la lecture. D'ailleurs on n'a rien ajouté d'autre, conformément aux indications des *Praenotanda* de l'OLM : « On omet [les formules habituelles d'introduction], lorsque le texte lui-même fournit des indications suffisantes de temps ou de personnes, ou bien quand la nature du texte rend inopportunes de telles précisions¹⁶⁴. »

C'est ensuite qu'apparaît la volonté d'appariage avec l'Évangile. On a en effet passé sous silence le début du discours que Dieu adresse à Job du milieu de la tempête. Les fidèles n'entendent pas le rappel que la solidité et la stabilité des choses parmi lesquelles on vit, vient de l'action créatrice de Dieu. « Où étais-tu quand j'ai fondé la terre ? (...) Qui en a fixé les mesures ? Le sais-tu ? Qui sur elle a tendu le cordeau ? Sur quoi ses bases furent-elles appuyées, et qui posa sa pierre angulaire ? » (Jb 38, 4-6) Dans l'esprit des artisans de l'OLM, ces éléments étaient moins importants que les versets 8-11, pour une raison qui s'avère bien vite évidente : dans cette deuxième section du discours, on retrouve le registre des eaux tumultueuses déjà installé au début du discours par le mot « tempête ».

L'opération est subtile et ne donne pas le sentiment que le texte biblique a été malmené. Un discours se déploie dans lequel

¹⁶⁴ PGLR n. 124.

Dieu affirme sa souveraineté sur le chaos des eaux originelles. Le propos est renforcé par les figures de la porte et des verrous avec lesquels Dieu a imposé sa limite à la mer (Jb 38, 10) ainsi qu'avec l'ordre souverain du maître de l'univers qui commande aux éléments avec autorité : « Tu viendras jusqu'ici et tu n'iras pas plus loin » (Jb 38, 11). D'ailleurs tout le texte découpé pour la liturgie est comme pris en tenaille par le mot « tempête » en *incipit* au verset 1, et l'expression « orgueil des flots » à l'autre extrémité, au verset 11.

L'omission des versets 2-7 n'obéit pas seulement à la volonté louable de donner à la lecture vétérotestamentaire une unité interne. Elle trahit aussi clairement l'intention de mettre en correspondance la première lecture et l'Évangile, car on a profité des choix de traduction qui font aussi de la « tempête » un élément structurant de la lecture évangélique. Ce que Dieu dit à Job de son autorité souveraine « du milieu de la tempête » a son pendant dans ce qui arrive lorsque « survient une violente tempête » sur la mer de Galilée, et que Jésus y agit souverainement (Mc 4, 37). On peut aussi considérer l'harmonisation en sens inverse : pour accompagner l'action de Jésus qui vient au secours de ses disciples aux prises avec la tempête, on a choisi un discours dans lequel Dieu rappelle à Job son action sur les eaux orgueilleuses du commencement.

Cette situation dans le lectionnaire en français est cohérente et satisfaisante pour l'esprit. Mais est-elle légitime ? A-t-on eu raison d'asseoir la correspondance entre les deux lectures évangélique et vétérotestamentaire sur une parenté littéraire cristallisée dans le mot « tempête », ou bien est-ce une construction artificielle imputable aux traducteurs ? Cette fois, la réponse doit rester prudente. Le choix des artisans du lectionnaire en français d'installer des proximités littéraires entre les deux lectures trouve en effet quelques justifications dans la version grecque du livre de Job. Celle-ci mentionne que Dieu parla à Job « à travers un tourbillon » (*dia lailapos*) » (Job 38, 1^{LXX}), de la même manière que l'évangile de Marc mentionne le fait que Jésus et ses disciples se sont affrontés à un « grand tourbillon de vent » (*lailaps megalè anemou*), (Mc 4, 37a). On avait donc quelques raisons d'agir comme l'ont fait les artisans

du lectionnaire francophone. La légitimité de leur option d'harmonisation volontaire trouve en tout cas une justification parfaitement défendable.

Les effets de sens

Le lectionnaire en latin se caractérise par deux choix différents. On a d'abord voulu que les fidèles écoutent le récit de la tempête apaisée dans l'actualité de sa proclamation, sans *incipit* qui rappellerait le contexte en amont. Le texte peut donc devenir plus facilement un espace de reconnaissance pour la lumière qui se manifeste en Jésus toujours. On n'a pas non plus voulu marquer une quelconque parenté littéraire avec la lecture vétérotestamentaire. La version latine de la tempête apaisée dit que « se leva une grande bourrasque de vent » (*et exoritur procella magna venti*), (Mc 4, 37a) alors que dans le discours prélevé sur le livre de Job on entend que Dieu s'adressa à Job *de turbine*, c'est-à-dire depuis un trouble, un désordre, une confusion.

Les fidèles sont placés devant deux réalités textuelles posées côte à côte, chacune dans son ordre propre : d'un côté, l'état intérieur de profond désordre qui agite l'interlocuteur auquel Dieu s'adresse, et de l'autre, les mauvaises conditions météorologiques qui menacent une traversée de la mer en barque. Dans cette configuration liturgique, il faut soi-même chercher le sens que produit le rapprochement de deux textes qui ne semblent partager aucun point commun. On entend l'affirmation que Dieu apaise Job en lui parlant de sa souveraineté sur les eaux, et on regarde Jésus qui apaise la peur des disciples en se rendant maître du vent et des eaux. Un discours fait face à un récit, et deux ordres de réalités résonnent l'un avec l'autre sans que cette composition ait été construite de l'extérieur.

Cette harmonisation a elle aussi sa légitimité. Marc lui-même invite en effet à lire son récit de tempête comme un exorcisme. Tout évoque un récit de miracle, car les principaux marqueurs de ce modèle littéraire y sont présents : une situation périlleuse suscite un appel à l'aide, puis une action décisive défiant les lois de la nature solutionne le problème. Mais quand sur la mer, les disciples crient « Maître, nous sommes perdus, cela ne te fait rien ? » (Mc 4, 38b), ils font comme l'homme de la synagogue de

Capharnaüm tourmenté par un esprit impur qui crie au chapitre 1 : « Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu pour nous perdre ? » (Mc 1, 24). Et quand Jésus dit au vent « silence, tais-toi ! » (Mc 4, 39) il parle comme à l'esprit impur de la synagogue à qui il dit « tais-toi ! » (Mc 1, 25).

« Dans les sociétés antiques, écrit Daniel Marguerat, le dérangement comportemental d'un individu est considéré comme l'effet de l'intrusion d'un esprit démoniaque ; l'individu est déposé de lui-même, colonisé par un esprit mauvais qui agit à sa place. Le guérisseur lui restituera son identité en expulsant l'esprit impur¹⁶⁵. » Dans la liturgie du 12^e dimanche en année B, la juxtaposition des deux lectures vétérotestamentaire et évangélique brosse une perspective du même ordre. Elle fait écouter Dieu qui apaise Job convulsé par un trouble intérieur, puis elle fait regarder Jésus qui agit souverainement sur une mer semblablement convulsée. « Le vent, cause du mal, s'abat comme si une puissance hostile avait été réduite au silence, et s'était couchée aux pieds du dompteur¹⁶⁶ », écrit Joseph-Marie Lagrange.

Dans le lectionnaire en latin, rien ne permet de supposer que l'Église aurait eu la volonté de « s'approprier » les paroles bibliques de l'Ancien Testament, pour les faire entrer en résonance avec un texte d'Évangile. Il y a une harmonisation de fait que les deux textes bibliques génèrent d'eux-mêmes, sans confusion entre eux, du seul fait que la matière propre de l'un a été réunie à la matière propre de l'autre. En regardant Jésus agir dans la barque, on voit l'apaisement que Dieu procure à Job, et on comprend que le discours d'apaisement adressé à Job est effectif dans l'action que Jésus exerce sur la mer démontée au bénéfice des disciples. L'élément météorologique et le chaos aquatique restent des composantes importantes des deux textes en présence, mais dans la liturgie en latin ils ne sont pas le point de focalisation proposé aux fidèles.

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

¹⁶⁶ Joseph-Marie LAGRANGE, « Comment lire la sainte Écriture ? (1936) », dans *L'Écriture en Église*, Paris, Cerf, 1990, p. 193.

Le statut des lectures vétérotestamentaires

L'exemple du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B a fourni d'intéressantes données quant à la mise en œuvre du principe d'harmonisation adopté dans l'OLM. Mais au regard des procédures mises au jour, qu'en est-il de l'importance qu'on reconnaît à la lecture vétérotestamentaire ? Elle semble minime, dès lors que ce texte biblique doit être ajusté à l'Évangile pour trouver sa place dans une liturgie de la Parole. Même la raison qui a conduit à le choisir ne semble pas justifiée par une excellence d'usage, puisqu'il est toujours déterminé en fonction de la lecture évangélique à laquelle il doit pouvoir correspondre. Autant la page d'Évangile est constamment valorisée dans l'incomparable et nécessaire service qu'elle rend à la célébration, autant la première lecture vétérotestamentaire semble maintenue dans un statut d'infériorité, en tout cas dans un rôle subalterne.

Les *Praenotanda* de l'OLM paraissent d'abord confirmer cette hypothèse problématique. Quand ils mentionnent la lecture tirée de l'Ancien Testament, ils ne le font pas dans un énoncé spécifique, mais à l'endroit où il est question de la valeur éminente des lectures évangéliques. « La lecture de l'Évangile constitue le sommet de la liturgie de la Parole. Les autres lectures, dans l'ordre traditionnel, c'est-à-dire qui conduit de l'Ancien Testament au Nouveau, y préparent l'assemblée¹⁶⁷. » Élément délicat que ce verbe « préparer » ! Sa présence génère automatiquement l'idée que, dans une liturgie de la parole, seul le point d'aboutissement est important, le reste n'ayant que momentanément de l'intérêt.

Parce qu'ils comprennent les choses ainsi, les milieux exégétiques, particulièrement remontés, se sont laissé aller à dire que les artisans de l'OLM ont considéré l'Ancien Testament comme un apéritif ou un amuse-bouche servi aux convives avant le plat principal, « une bande-annonce, un préavis et une préparation de

¹⁶⁷ PGLR n. 13.

l'Évangile de Jésus Christ, un prologue, un avant-propos du Nouveau Testament¹⁶⁸ ». Erich Zenger fut le chef de file reconnu et particulièrement engagé de cette position. « On ne perçoit rien d'une valeur propre reconnue à l'Ancien Testament, écrit-il. Souvent, les textes choisis sont à ce point arrachés à leur contexte, ou découpés de manière pratiquement incompréhensible, qu'ils servent à la rigueur d'ambiance préparatoire à l'Évangile, ou suscitent la curiosité en raison de collages surprenants¹⁶⁹. »

L'exégète de Münster prend notamment prétexte de la procédure de péricopage pour montrer combien les lectures liturgiques de l'Ancien Testament, découpées et isolées de leur contexte biblique, se révèlent de peu d'importance en termes de valeur. L'OLM « ne témoigne pas d'une estime pour la valeur intrinsèque des textes qui, la plupart du temps, ont été rabaissés dans leur dignité (*herabgewürdigt*), réduits à la seule fonction de créer une ambiance (ou une atmosphère) (*Stimmungsbild*) favorable à l'Évangile néotestamentaire¹⁷⁰ ». La charge est suffisamment lourde, et formulée en des termes particulièrement assassins, pour qu'on décide de l'examiner et de la questionner davantage, afin d'en vérifier la légitimité.

Un itinéraire à parcourir

On peut d'abord dire que si le débat se cristallise sur le verbe « préparer », c'est en vertu d'un raccourci, ou d'une lecture pour le moins biaisée des indications que fournissent les *Praenotanda* de l'OLM. Il faut en effet se donner la peine de les lire attentivement pour arriver à une position établie en connaissance de cause. Si en particulier on leur prête l'affirmation selon laquelle l'Ancien Testament aurait une fonction instrumentale à l'égard de la lecture évangélique, il faut au minimum vérifier si c'est bien le cas.

¹⁶⁸ Erich ZENGER, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2012. p. 120.

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

¹⁷⁰ E. ZENGER, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel*, p. 22-23.

Quand on regarde la PGLR parler de cette fonction instrumentale, si du moins on admet qu'elle emploie le verbe « préparer » en ce sens, il faut immédiatement souligner qu'elle ne dit pas que ce caractère prétendument subalterne de l'Ancien Testament s'exerce à l'égard du texte d'Évangile. Il s'exerce au bénéfice des fidèles qui écouteront la *lectio Evangelii*, et non pas à l'égard du texte biblique dont on fait la lecture : la lecture tirée de l'Ancien Testament « prépare l'assemblée » à la proclamation de l'Évangile disent les *Praenotanda* de l'OLM (*lectiones ex Vetere Testamento coetum congregatum praeparant*¹⁷¹). Il y a certes un ordre de succession dans les lectures, mais celui-ci est organisé en vue de conduire l'assemblée, et non pas pour établir des hiérarchies entre textes bibliques.

Une lecture attentive des mêmes *Praenotanda* conduit à une autre observation encore. Non seulement ils se focalisent sur ce que l'organisation d'une liturgie de la Parole doit permettre aux fidèles, mais ils ne font pas cela exclusivement à propos de la relation entre l'Ancien Testament et l'Évangile. Dans l'énoncé qui est au cœur de la controverse, c'est toutes les lectures qui ont pour déterminant le verbe « préparer » : « Les autres lectures [que le texte d'Évangile], dans l'ordre traditionnel [de leur succession], préparent l'assemblée à la *lectio Evangelii*. » On peut évidemment continuer à prêter une fonction instrumentale à cet ordre traditionnel des lectures. Il suffit pour cela d'imaginer un itinéraire en escalier, l'Ancien Testament constituant la première marche d'une dynamique tendue vers son sommet. Mais il reste la question précédente : en quoi cela est-il important pour l'assemblée ?

Si on prête à l'Église la volonté d'organiser une liturgie de la Parole en vue de faire gravir aux fidèles un chemin jusqu'à son point le plus haut, on parle évidemment d'un dispositif où le commencement du chemin sert seulement à mettre le pied à l'étrier. Mais on nourrit ainsi une idée que le chapitre précédent a patiemment déconstruite : une liturgie de la Parole ne déploie pas un itinéraire qui va progressivement vers un sommet qui serait le texte d'Évangile. Le point culminant du chemin est l'action de proclamer l'Évangile, et donc le moment où l'assemblée reçoit la parole

¹⁷¹ PGLR n. 13.

de Dieu. On ne peut donc pas imaginer un principe d'harmonisation qui servirait l'idée qu'on va d'un texte sans grande valeur à un texte à la valeur intrinsèque éminente.

Les *Praenotanda* de l'OLM n'apportent malheureusement pas d'éléments supplémentaires qui permettraient de préciser davantage le sens exact qu'ils donnent au verbe « préparer ». L'argumentaire reste fonctionnel. « Les lectures d'Ancien Testament ont été choisies chacune en fonction de l'Évangile du jour, pour éviter un trop grand manque d'unité dans chaque messe » [*ad vitandam nimiam diversitatem inter lectiones singularum Missarum*¹⁷²]. On a voulu que l'action sacrée ne se limite pas à un empilement de textes sans liens entre eux. « Dans un lectionnaire, écrit Adrien Nocent, les passages ne sont pas présentés pêle-mêle. Ils sont choisis et, selon des principes spécifiques, ils sont organisés en schémas précis¹⁷³. » Mais quelle valeur ajoutée la première lecture vétérotestamentaire apporte-t-elle à ces schémas ?

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

La PGLR explique encore qu'on « a fait en sorte de lire au long des dimanches tous les textes vraiment importants ». Le texte en latin dit qu'on a fait en sorte de choisir des lectures vétérotestamentaires qui ont la capacité d'exercer une très grande influence sur la liturgie (*legantur ex textibus Veteris Testamenti qui sunt maximi*

¹⁷² PGLR n. 106.

¹⁷³ A. NOCENT, « La parole de Dieu et Vatican II », p. 14.

¹⁷⁴ PGLR n. 106.

¹⁷⁵ DV n. 18.

*momenti*¹⁷⁶). Là aussi, on renvoie seulement à la norme générale selon laquelle « la Sainte Écriture a une importance [d'influence] extrême dans la célébration de la liturgie » (*maximum est sacrae Scripturae momentum in Liturgia celebranda*¹⁷⁷). La PGLR reporte encore sur l'Ancien Testament le langage avec lequel elle demande qu'on se montre attentif à la vénération due aux textes d'Évangile¹⁷⁸. On voit donc appliqué à la première lecture un statut qui ne la caractérise pas précisément.

La délicate argumentation conciliaire

Des ressources plus consistantes sont fournies par l'enseignement conciliaire. Parmi elles, on peut retenir l'affirmation selon laquelle les textes vétérotestamentaires offrent une contribution spécifique. « Les livres de l'Ancien Testament permettent à tous de connaître qui est Dieu et qui est l'homme, non moins que la manière dont Dieu dans sa justice et sa miséricorde agit envers les hommes. (...) En eux s'exprime un vif sens de Dieu ; en eux se trouvent de sublimes enseignements sur Dieu, une sagesse salutaire au sujet de la vie humaine, d'admirables trésors de prières¹⁷⁹. » On est loin de la position qui prête à l'Église un regard dépréciatif ! Le Concile dit au contraire que « les fidèles du Christ doivent accepter [les livres de l'Ancien Testament] avec vénération¹⁸⁰).

Angelus Haüssling a même défendu l'argument que l'Ancien Testament apportait à la célébration une valeur ajoutée que n'a pas le Nouveau. Mais il le fait avec une insistance qui révèle la difficulté avec laquelle cette position peine à s'imposer dans le champ liturgique justement.

Les études liturgiques doivent se confronter sérieusement à la théologie de l'Ancien Testament. Ce qui y est dit de la rencontre entre Yahweh et son peuple continue en effet de valoir. Oui, on peut dire qu'on y apprend objectivement plus à propos de Dieu, de son Nom, de son action, de sa

¹⁷⁶ PGLR n. 106.

¹⁷⁷ SC n. 24.

¹⁷⁸ PGLR n. 17.

¹⁷⁹ DV n. 15.

¹⁸⁰ *Id.*

parole, mais aussi à propos de l'expérience que font des hommes de son être, de l'appel qu'on peut lui adresser et des conditions de notre réponse à sa parole, de tout cela on en apprend plus dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament¹⁸¹.

Ce plaidoyer encourage à créditer d'un certain poids l'affirmation conciliaire plus générale selon laquelle les livres de l'Ancien Testament « sont la vraie parole de Dieu [et] conservent une valeur impérissable [du fait que] ils sont divinement inspirés » (*perennem valorem servant*¹⁸²). Mais il faut bien avouer que cette affirmation valorisante pour l'Ancien Testament détonne à côté des affirmations de la *PGLR*. Comment concilier le fait que l'Ancien Testament offre une richesse d'apports qui lui sont propres, et le fait que son statut dans la liturgie dépende de sa mise en correspondance avec les évangiles ?

Quand on questionne l'argumentation conciliaire à propos du rapport qu'entretiennent entre eux les deux parties de la Bible, l'embarras ne cesse pas. On retrouve en effet le fameux verbe « préparer » auquel on prête dans l'*OLM* une volonté de subordination. « L'économie de l'Ancien Testament, dit la Constitution *Dei Verbum*, avait pour raison d'être majeure de préparer l'avènement du Christ Sauveur de tous, et de son Royaume messianique, d'annoncer prophétiquement cet avènement et de le signifier par diverses figures¹⁸³. »

Emilien Jacques Sidibe a raison de souligner que « ces verbes suggèrent une fonction subordonnée et provisoire ». Mais il ajoute un correctif qu'il n'argumente malheureusement pas : « Réduire l'Ancien Testament à cette fonction exclusivement reviendrait à ne l'utiliser qu'à moitié ou à en faire un mauvais usage¹⁸⁴. » Le Concile empêche en effet de concevoir le rapport entre l'Ancien Testament et l'Évangile à sens unique, ou sur le

¹⁸¹ Angelus HAÜSSLING, « Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft » dans Hans Bernhard MEYER (Ed.), *Wort und Musik im Gottesdienst, in Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen, Gottesdienst der Kirche III. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1970, p. 128.

¹⁸² *DV* n. 14.

¹⁸³ *Id.*

¹⁸⁴ Emilien Jacques SIDIBE, *Jésus Christ dans l'un et l'autre Testament*, p. 157.

mode du perfectionnement progressif. « Inspirateur et auteur des livres de l'un et l'autre Testament, dit-il, Dieu les a sagement disposés de telle sorte que le Nouveau soit caché dans l'Ancien et que, dans le Nouveau, l'Ancien soit clair (*Novum in Vetere lateret et in Novo Vetus pateret*¹⁸⁵).

Le Concile s'appuie sur une élégante formule augustinienne dont le rythme et le balancement renforcent la capacité mnémotechnique. Avec elle, il pose le fondement selon lequel « l'ordre [liturgique] traditionnel des lectures qui va de l'Ancien Testament au Nouveau¹⁸⁶ » doit être corrigé par une réalité d'interpénétration mutuelle qui encourage à lire l'ancien avec le nouveau. Si le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien, il est vrai qu'on va au nouveau par le chemin de l'ancien. Mais si le Nouveau Testament éclaire l'Ancien, il faut obligatoirement s'astreindre aussi à aller de l'Évangile à l'Ancien Testament, et cette fois l'image ascendante de l'escalier qui conduit du plus insignifiant au plus noble s'en trouve irrémédiablement contestée.

C'est exactement à cet effet que le principe d'harmonisation s'applique dans une liturgie de la parole. On a certes choisi la première lecture vétérotestamentaire en fonction de l'Évangile, mais on l'a fait pour rendre possible et fécond le va-et-vient entre les deux textes. Il s'agit de lire l'Évangile avec la lecture vétérotestamentaire, et l'Ancien Testament avec l'Évangile, pour que du sens jaillisse de cette composition harmonique. Et il est finalement assez indifférent que la composition harmonique soit volontairement établie entre les deux textes ou qu'elle s'établisse du seul fait que les deux textes ont été réunis, chacun dans sa réalité textuelle propre.

Un chemin et son économie

Si le rapport que le Concile dit que les deux parties de la Bible entretiennent entre elles consonne avec le principe liturgique d'harmonisation, comment ne pourrait-il pas aussi profiter à la compréhension du verbe « préparer » qu'utilisent les *Praenotanda*

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

¹⁸⁶ PGLR n. 13.

de l'OLM ? Pour avancer sur ce point, il faut se concentrer sur l'affirmation conciliaire que l'Ancien Testament dessine une « économie ». Il y a certes ce qu'il dit de Dieu et de l'homme, et que le principe d'harmonisation invite à lire avec l'évangile. Mais l'Ancien Testament, dit le Concile, dessine aussi la réalité d'un agir divin qui se déploie au bénéfice de ceux pour qui il s'exerce : il dit « la manière dont Dieu dans sa justice et sa miséricorde agit envers les hommes ».

Vient ensuite l'énoncé du terme vers lequel tend cette économie de l'Ancien Testament : elle « avait pour raison d'être majeure de préparer l'avènement du Christ Sauveur de tous ». L'usage du verbe « préparer » à l'intérieur de ce raisonnement invite déjà à se tourner vers les *Praenotanda* de l'OLM, à l'endroit où ils disent que la première lecture « prépare l'assemblée à la lecture de l'évangile ». Rappelons-nous en effet que c'est d'une célébration du Christ sauveur qu'il s'agit lorsque se produit la *lectio evangelii*. Il faut donc tenir fermement l'idée que l'ordre traditionnel des lectures qui va de l'Ancien Testament aux évangiles introduit dans l'économie qui fait la caractéristique de l'Ancien Testament, et qu'il a donc pour fonction active de préparer l'assemblée à célébrer l'Évangile qui advient dans la proclamation des textes réunis à cet effet.

Quand on réalise cela, on est prêt pour la confirmation qu'apporte l'exhortation apostolique *Verbum Domini*. « La corrélation entre les lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament [a pour] centre le Christ célébré dans son mystère pascal », déclare-t-elle¹⁸⁷. Le mot « corrélation » suffit à souligner que le rapport entre lecture vétérotestamentaire et évangélique suppose un va et vient interprétatif. Mais on comprend surtout qu'il ne faut pas réduire le principe d'harmonisation à l'identification de parentés littéraires entre textes de nature différente. Il a pour but d'organiser le chemin avec lequel l'Ancien Testament et l'évangile inséparablement conduisent les fidèles à la personne du Christ.

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

Les *Praenotanda* de l'OLM font de cette logique une norme générale : « C'est l'unique et même mystère du Christ que l'Église annonce quand elle proclame aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament dans la célébration liturgique (*Ecclesia annuntiat Christi mysterium cum et Vetus et Novum Testamentum in liturgica celebratione proclamatur*). En effet, le Christ est le centre et l'accomplissement de toute l'Écriture, comme il l'est de toute la célébration liturgique¹⁸⁸ ». On voit bien ici comment le choix opérationnel de la composition harmonique pour l'élaboration d'une liturgie de la parole intègre l'enseignement conciliaire qui permet en même temps de le comprendre avec justesse.

Mais il faut encore revisiter une dernière fois le verbe « préparer », en s'aidant cette fois du choix que fait le Concile de lui donner pour sujet Dieu lui-même. « Dieu, qui crée et conserve toutes choses par le Verbe, dit la constitution conciliaire *Dei Verbum*, prépara au cours des siècles la voie à l'Évangile » (*per saecula viam evangelio praeparavit*¹⁸⁹). Il faut évidemment entendre que Dieu prépara son peuple à recevoir l'Évangile qui se déploiera en Jésus Christ, car il est impossible de concevoir l'idée que Dieu aurait préparé la voie aux textes évangéliques. Le Concile ajoute surtout qu'au titre de cet agir préparatoire de Dieu, les textes de l'Ancien Testament « sont les témoins d'une véritable pédagogie divine » (*veram paedagogiam divinam demonstrant*¹⁹⁰).

A propos de l'Ancien Testament le Concile emploie ici un terme qui émerge au vocabulaire des sciences de l'éducation. Mais cette argumentation est fragilisée par la détestable dérive qui consiste aujourd'hui à confondre la pédagogie avec les moyens de la pédagogie. On a pris l'habitude d'appeler « pédagogie » les activités avec lesquels on dit qu'un pédagogue s'attache à rendre aimables les contenus à enseigner. Cette idée est tellement ancrée dans les esprits qu'on accuse souvent la pédagogie de remplacer les contenus à transmettre par des amusements ou des activités

¹⁸⁸ PGLR n. 5.

¹⁸⁹ DV n. 3.

¹⁹⁰ DV n. 15.

plaisantes, au point de ne plus rien enseigner de sérieux. Or la « pédagogie » est très exactement l'acte qui consiste à enseigner un contenu en tenant compte des personnes à qui il est destiné.

C'est exactement cela que souligne le Concile lorsqu'il dit que les textes vétérotestamentaires rendent témoignage à la manière dont Dieu a constamment ajusté sa volonté de salut aux possibilités de ceux qu'il voulait ainsi préparer à l'avènement du Christ. Il faut donc renoncer à l'idée d'une préparation seulement instrumentale qui réduirait la lecture vétérotestamentaire à un moyen pédagogique destiné à souligner combien la lecture évangélique sera ensuite intéressante. Quand le Concile donne Dieu lui-même comme sujet au verbe *praeparare*, il remplace d'ailleurs celui-ci par le verbe *erudio* qui signifie une volonté formatrice : « Il forma [son] peuple (...) pour qu'il (...) attende le Sauveur promis¹⁹¹. » On en arrive ainsi à la conclusion suivante : non seulement l'Ancien Testament pèse sur la liturgie au titre de l'économie qui fait sa caractéristique, mais son usage liturgique a pour fonction d'introduire l'assemblée dans le chemin avec lequel Dieu lui-même veut former son peuple à accueillir le Christ.

L'exemple emblématique d'*OLM10*

Dans le répertoire des liturgies dominicales, un cas de figure emblématique permet de s'approcher concrètement de la dynamique qui vient d'être identifiée. On le trouve au 4^e dimanche de l'Avent en année A. Son exploration nécessite de rappeler à nouveau un point dont il a déjà été question : l'*OLM* affecte aux différents dimanches de l'Avent, du Carême et du temps pascal une *nota propria*, pour donner à chacun d'eux une coloration particulière, quelle que soit sa place dans le cycle triennal. Or ce choix organisationnel se traduit aussi dans un type de rapport particulier que ces dimanches installent entre la lecture évangélique et l'Ancien Testament, et que la *PGLR* appelle « composition d'un autre genre » (*alius generis compositio*)¹⁹².

¹⁹¹ DV n. 3.

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

La *nota propria* avec laquelle l'OLM colore toujours la célébration du 4^e dimanche de l'Avent est ainsi définie : on proclamera « les événements qui ont préparé la naissance du Christ¹⁹³ ». Ce point focal est assuré en année A par le récit du songe de Joseph au chapitre premier de l'évangile de Matthieu (Mt 1, 18-24). À cette annonce angélique de la naissance de Jésus, on a décidé de faire correspondre l'annonce prophétique d'une autre naissance dans le livre du prophète Isaïe (Is 7, 10-14). Mais le rapport entre les deux textes est surtout solidifié par le fait que l'évangéliste cite lui-même ce que les fidèles entendent d'abord en première lecture.

Toute la question est de savoir ce qui rapproche ainsi les deux lectures vétérotestamentaire et évangélique. La perspective avec laquelle on répond à cette interrogation est souvent instrumentale : l'annonce tirée du livre d'Isaïe aurait la fonction de « préparer » le récit de la naissance du Sauveur qu'annonce l'ange à Joseph dans l'évangile. La traduction française des *Praenotanda* de l'OLM a même introduit dans la discussion un élément problématique, dont il sera plus amplement question dans un chapitre ultérieur. Ses artisans ont pris l'initiative d'appeler « thématique » la composition dont la PGLR dit seulement qu'elle est « d'un autre genre ».

L'exégète Manuel Miguens¹⁹⁴ illustre parfaitement le caractère problématique d'une telle approche. Il explique que la péricope évangélique racontant le songe de Joseph a été élaborée avec l'intention d'exposer une vérité dogmatique, qu'on voit aussi énoncée dans l'annonce prophétique à laquelle l'évangéliste lui-même se réfère. Il note par exemple que la liste des engendremens qui précèdent le récit de l'origine de Jésus valorise toujours une fécondité qui part d'un homme. Or, dit-il, le récit de l'annonce faite à Joseph évoque principalement Marie, sans jamais désigner Joseph par le mot de « père ». On est selon lui devant l'intention doctrinale de prêcher la conception virginale de Jésus selon une thématique « préparée » dans l'annonce prophétique.

¹⁹³ PGLR n. 93.

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

En pensant ainsi le rapport entre les deux lectures vétérotestamentaire et évangélique du 4^e dimanche de l'Avent en année A, on en arrive exactement au point sur lequel Erich Zenger a concentré ses critiques : on serait devant une opération qui néglige la dignité et l'apport précieux du texte vétérotestamentaire, pour simplement le mettre au service de ce que l'Église veut souligner avec l'évangile qu'elle a choisi pour la même liturgie. Cette fois la charge peut même se réclamer d'une affirmation explicite des *Praenotanda* de l'OLM. Ils disent en effet que « la meilleure composition harmonique entre les lectures d'Ancien et de Nouveau Testament est celle qui vient de l'Écriture elle-même, lorsque la doctrine et les faits présentés dans les textes du Nouveau Testament ont un rapport plus ou moins explicite avec la doctrine et les faits de l'Ancien¹⁹⁵ ».

La procédure de péricopage

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

Le texte de la lecture évangélique correspond à celui qu'on trouve dans l'évangile de Matthieu, et aucun autre *incipit* ne lui a été ajouté que celui déjà fourni par l'évangéliste lui-même. On le trouve sous cette forme dans le texte grec : « De Jésus Christ l'origine fut ainsi » (*tou de Ièsou Christou hè genesis houtôs èn*), (Mt 1, 18a). Parce que le mot grec *genesis*, lui-même dérivé du substantif *genea*, désigne une origine de nature généalogique, les versions à usage liturgique ont seulement aménagé le texte grec pour

¹⁹⁵ PGLR n. 67.

rendre plus perceptible cet angle de vue : « Voici comment fut engendré Jésus Christ » (*Jesu Christi generatio sic erat*) dit la version latine de la Néo-Vulgate. De cette manière, le regard des fidèles est bien centré sur les événements qui précèdent la naissance de Jésus.

Pour la lecture vétérotestamentaire, on a chirurgicalement extrait d'un ensemble narratif plus vaste, l'exacte péripécopie qu'on souhaitait rapprocher de la lecture évangélique : un dialogue que Dieu mène avec le roi Achaz (Is 7, 10-14). Pour cela on a écarté le précédent dialogue que Dieu avait déjà invité le prophète Isaïe à mener avec le roi (Is 7, 3-9). On a aussi écarté les indications relatives au contexte politique dans lesquels ces événements se sont déroulés. Si on les avait gardées, on aurait été transporté dans le climat de guerre et de panique générale qui marqua les premières années du jeune roi Achaz, lorsque « Recine, roi d'Aram, et Pékah, fils de Remalyahou, roi d'Israël montèrent contre Jérusalem pour l'attaquer » (Is 7, 1a).

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

Le péricopage ne sépare pas seulement la lecture liturgique du passé dans lequel elle aurait pu rester enfermée. Il met surtout en valeur un a-venir que la parole de Dieu contient par avance : « Le Seigneur lui-même vous donnera un signe. » (Is 7, 14a) Dans le contexte large du livre biblique, ce pronom personnel à la deuxième personne du pluriel désigne évidemment le roi et les membres de la maison royale « secoués comme les arbres de la forêt sont secoués par le vent » (Is 7, 2b). Dans la liturgie, le « vous »

de l'oracle peut aussi désigner les auditeurs engagés dans la liturgie où le texte biblique est proclamé. Non seulement l'annonce prophétique résonne donc dans l'actualité de sa proclamation, mais elle projette en avant des fidèles un à-venir dont on peut penser qu'il sera déterminant pour le rapport avec l'évangile.

La valeur signifiante de l'annonce

Lorsque le futur de l'annonce est dégagé du contexte historique, il révèle immédiatement la fonction structurante que le terme « signe » a dans la péricope liturgique. Tout commence avec un souhait que Dieu exprime devant le roi Achaz : « Demande pour toi un signe de la part du Seigneur ton Dieu, au fond du séjour des morts ou sur les sommets, là-haut. » (Is 7, 11a) Cette fois le pronom personnel est à la deuxième personne du singulier. Il renvoie au roi qui se trouve ainsi personnellement et directement concerné. Mais comme Achaz refuse de répondre à la sollicitation, une annonce intervient dont il est cette fois le témoin muet seulement : le signe qu'il aurait pu demander pour lui devient un signe de ce que Dieu fera, tournant ainsi les fidèles réunis pour la liturgie vers le caractère signifiant de l'annonce qu'ils entendent.

L'assemblée entend très exactement ceci : « Le Seigneur lui-même vous donnera un signe [dont la figure signifiante vous est offerte dans l'événement que voici] : la vierge est enceinte et elle enfantera un fils. » (Is 7, 14ab). Dieu annonce certes qu'une naissance se produira, mais avec la précision qu'elle sera source de reconnaissance pour son agir dont elle est le signe. On doit donc quitter l'idée que dans la liturgie du 4^e dimanche de l'Avent en année A, la lecture vétérotestamentaire est en attente d'un événement à venir que valorisera ensuite le Nouveau Testament, au point de sous-estimer dans son importance propre l'annonce prophétique qui perdrait tout intérêt dès que viendrait son résultat prédéterminé.

Les deux lectures sont mises en rapport l'une avec l'autre sur la base d'un agir divin qu'elles doivent aider les fidèles à reconnaître. Cet agir est d'abord proclamé devant eux sans qu'on le voie, puisqu'il a pour signe une naissance à venir. Il est ensuite proclamé de nouveau, cette fois dans un événement repérable qui sera la naissance de Jésus annoncée à Joseph. L'ange le dit en effet

explicitement : « L'enfant qui est engendré vient de l'Esprit Saint » (Mt 1, 20c). La naissance annoncée à Joseph ne doit donc pas être regardée en fonction de la naissance annoncée à Achaz, mais en fonction du signe que Dieu a donné à Achaz de son agir. Il faut aller d'une lecture à l'autre en regardant cet agir circuler entre elles.

Si la péripécopie vétérotestamentaire avait conservé la mention du contexte historique, elle solliciterait autrement l'attention. Elle dépendrait en effet d'une perspective messianique que le livre biblique décline tout au long des chapitres 6-11. L'avenir que Dieu annonce à Achaz est en effet déjà évoqué à la fin du chapitre 6, lorsqu'on lit que le royaume de Juda « sera détruit, comme le chêne et le térébinthe abattus dont il ne reste que la souche ». L'image saisissante de la fin est en effet corrigée avec la précision que « cette souche est une semence sainte » d'où pourra jaillir un avenir (Is 6, 13). Or celui-ci est de nouveau précisé en aval de la péripécopie avec la figure d'un enfant « qui se nourrira de crème et de miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien » (Is 7, 15).

La suite du livret de l'Emmanuel dont on a extrait la lecture liturgique continue de décliner cette ligne messianique en disant que l'enfant, dont la naissance est annoncée, sera « lumière pour le peuple qui marchait dans les ténèbres » (Is 9, 1), qu'il brisera « le joug qui pesait sur lui, la barre qui meurtrissait son épaule et le bâton du tyran » (Is 9, 3), que sur lui « reposera l'Esprit du Seigneur » et qu'il régnera sur le trône de David à jamais (Is 9, 6). On peut donc effectivement se dire que si on avait voulu respecter l'oracle divin pour lui-même, il aurait mieux valu ne pas le séparer des clés internes qui en commandent normalement l'interprétation. Mais séparer la lecture liturgique de sa clé messianique a-t-il pour autant conduit à dévaluer le texte biblique tiré du livre d'Isaïe ?

On peut limiter ce questionnement au seul élément qui suit la péripécopie liturgique. En 1969, la première édition typique de l'OLM avait d'ailleurs maintenu le verset 15 dans le périmètre de la lecture. Au nom de quel avantage avait-on fait ce choix ? Était-ce pour rendre justice à la ligne messianique que nourrit ce complément ? Cette question reste d'actualité, puisque le lectionnaire

actuel en français maintient l'ajout, alors même que la seconde édition typique de l'OLM demande désormais de l'omettre. Il est fort probable que la raison de cette « désobéissance caractérisée » soit analogue à celle qui a conduit à la précision chronologique ajoutée à la lecture évangélique du 12^e dimanche en année B¹⁹⁶.

Si au contraire on considère que l'opération de péricopage ne blesse pas le texte biblique, mais concentre l'attention sur la valeur signifiante de la naissance annoncée à Achaz, on gagne à se tourner du côté de l'interprétation qu'André Feuillet appliqua à la figure de l'enfant, dont le verset 15 dit qu'il se nourrira de crème et de miel. Il s'attarde sur le fait que l'espérance messianique du royaume de Juda se tient en quelqu'un qui ne saura pas seulement opter pour le bien, mais rejeter le mal. Pour lui, la crème et le miel rappelle la félicité paradisiaque qu'Adam et Ève ont perdue en consommant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 3, 6), c'est-à-dire en ne sachant pas se positionner devant le bien et le mal. Or l'enfant annoncé préfigure un personnage qui saura le faire, en rejetant le mal.

« La prophétie d'Isaïe 7 est bien plus profonde qu'on ne le pense d'ordinaire, écrit donc André Feuillet. Elle ne voit pas seulement dans le Messie un nouveau David, antithèse d'Achaz incrédule, mais comme un nouveau premier homme. (...) un nouveau point de départ de l'humanité, antithèse d'Adam pécheur¹⁹⁷. » Il est peu probable que les artisans de l'actuel lectionnaire en français aient maintenu le verset 15 dans la lecture liturgique parce qu'ils reconnaissaient en Jésus ce nouvel Adam qui suivra « une voie diamétralement opposée à celle du premier humain¹⁹⁸ ». Mais il est probable que la seconde édition typique de l'OLM l'a écarté, parce

¹⁹⁶ Les artisans du lectionnaire en français ont aussi pris la liberté d'ajouter encore le verset suivant : « Avant que cet enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, la terre dont les deux rois te font trembler sera laissée à l'abandon. » (Is 7, 16) Cet ajout est moins heureux, car il suppose connu le contexte de guerre qu'on a justement choisi d'écarter en amont.

¹⁹⁷ André FEUILLET, « Le messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël », dans *Recherches de Sciences religieuses*, avril 1949, p.195.

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

que la composition avec l'évangile devait ouvrir un espace de reconnaissance pour autre chose.

Un appariage littéraire

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

Davantage que la version hébraïque, la version grecque du texte prophétique valorise l'agir divin dont la naissance de l'enfant est le signe. Jusqu'en novembre 2014, l'avenir était attaché à une figure qui posait plus de questions qu'elle n'en résolvait : « Voici que la jeune femme est enceinte et elle enfantera un fils. » (Is 7, 14b) Qui est la jeune femme dont Dieu a parlé un jour au roi Achaz, après que celui-ci a refusé de demander un signe pour lui ? Est-ce une jeune femme mariée ? Est-elle liée au roi ? Fait-elle partie de son entourage ? Est-elle l'épouse du roi, ou est-ce tout simplement une jeune fille célibataire en âge d'enfanter ? Or, si l'enfant à naître doit être regardé comme le signe de ce que Dieu fait, il faut que les conditions de sa naissance puissent aussi le signifier.

L'actuelle version française de la première lecture proclamée avec le songe de Joseph précise désormais que le signe ne tient pas au fait qu'une jeune femme nubile soit enceinte et accouche, mais au fait qu'une femme soit enceinte et accouche d'un enfant, alors qu'elle n'a pas connu d'homme. Dans la traduction grecque du livre d'Isaïe, le mot hébreu *almah* qui désigne habituellement « la maturité sexuelle d'un jeune homme ou d'une jeune fille¹⁹⁹ » a en effet été remplacé par le mot *parthenos*, lui-même traduit ensuite en latin par le terme sans équivoque de *virgo*. C'est ainsi que les

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

fidèles sont aujourd'hui insérés dans l'à-venir projeté en avant du texte : « Voici que la vierge est enceinte, elle enfantera un fils. » *Ecce, virgo concipiet et pariet filium* (Is 7, 14b).

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

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

Ce débat n'est pas d'aujourd'hui. On le trouve déjà chez Justin de Naplouse, dans un écrit de controverse, où il imagine une

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

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

conversation entre un chrétien et un juif. Le contradicteur juif reproche au chrétien de faire usage d'un texte biblique qui diverge de la version hébraïque : « L'Écriture ne dit pas "Voici la vierge concevra en son sein et enfantera un fils" mais "voici la jeune fille concevra en son sein et enfantera un fils" et la suite comme tu l'as dite. Et toute la prophétie se rapporte à Ézéchias à qui cela arriva, c'est démontré²⁰². » À ces observations sémantiques, Justin oppose la qualité signifiante dont l'annonce est revêtue dans l'oracle prophétique, car « même si l'identité de la mère reste voilée, la naissance de l'enfant acquiert aussitôt le statut de signe²⁰³ ».

À l'époque où André Feuillet proposait sa lecture interprétative du verset 15, Pierre Benoît reprenait à propos du verset 14, la conclusion à laquelle Raymond-Jacques Tournay était déjà parvenu avant lui. Dans des *Mélanges* offerts à Henri De Lubac, il écrivait : « Si Isaïe avait voulu caractériser cette naissance comme virginale, il aurait choisi le terme *betulah*. Il ne l'a pas fait, et il semble en effet que la pointe de sa prophétie doive être cherchée ailleurs. Mais les Septante l'ont fait, eux qui ont choisi le terme *parthenos*, au lieu de *neanis* dont ils se servent d'ordinaire pour traduire *almah*. Il y a là une traduction qui ajoute donc quelque chose à l'original, et cet apport s'est vu consacré par l'usage qu'en fait l'Évangile et la tradition de l'Église²⁰⁴. »

Pour évaluer la mise en œuvre du principe de rapprochement entre l'Ancien Testament et l'évangile dans la liturgie du 4^e dimanche de l'Avent en année A, il faut donc tenir compte de deux observations concomitantes. Il y a d'un côté, l'opération volontaire à laquelle on s'est livrée, en découpant la lecture liturgique dans le texte biblique du livre d'Isaïe, et de l'autre côté, il y a le fait qu'on a adopté le choix délibéré des traducteurs grecs qui ont voulu préciser la valeur de signe dont le texte d'Isaïe revêt la naissance d'un enfant promis. La conjonction des deux phénomènes encourage les

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

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

²⁰⁴ Pierre BENOÎT, « La Septante est-elle inspirée ? » (1951), dans *Exégèse et théologie I*, Paris, Cerf, 1961, p. 8. Voir R.-J. TOURNAY, « L'Emmanuel et sa Vierge-Mère », *Revue Thomiste* 55/2, 1955, p. 253.

fidèles à écouter les deux lectures l'une avec l'autre, puisque le passage de l'une à l'autre n'occasionne ni pas supplémentaire ni le sentiment qu'on gravit un chemin degré par degré jusqu'au sommet de l'action liturgique.

La perspective pédagogique

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

Laissons d'abord la parole à l'éminent membre de l'École biblique et archéologique de Jérusalem.

Il y a quelque convenance à ce que l'Esprit de Dieu ait continué à prendre soin de ses Écritures dans cette étape capitale de leur histoire qui fut leur transmission au monde grec et à l'Église par le canal de la version alexandrine. Et cela, non pas seulement par une assistance négative et extérieure qui les préservait de corruptions graves en matière de foi et de mœurs, mais par une influence positive qui introduisait dans le donné révélé des additions ou des transformations pleines de sens, souvent importantes, parfois substantielles, et préparait ainsi l'état dernier de la Révélation ancienne que devait recevoir et prolonger la Révélation nouvelle²⁰⁵.

L'évangéliste Matthieu adopte lui-même quelque chose de cette perspective pédagogique. Il le fait avec un verbe dont la traduction française à usage liturgique amoindrit quelque peu la signification. Après les paroles que l'ange adresse à Joseph, on entend que « tout cela est arrivé pour que soit accomplie la parole du Seigneur prononcée par le prophète. » (Mt 1, 22). « L'emploi [de

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

ce] verbe n'est pas dénué d'ambiguïtés, écrit Yves-Marie Blanchard. Du fait de la présence du préverbe "ad", le verbe « accomplir » suggère la tension vers une finalité, la projection sur un axe diachronique menant à un terme, et dès lors, l'acquisition d'un résultat en parfaite conformité avec un modèle préalable. D'où en français courant la *quasi*-synonymie des verbes accomplir et achever, exécuter, réaliser jusqu'au bout²⁰⁶. »

Dans le verbe « accomplir » les fidèles peuvent effectivement comprendre que Matthieu annonce la réalisation en Jésus de l'avenir annoncé à Achaz. Cela peut aussi les conduire à estimer que le chemin ouvert par l'oracle prophétique se referme sur la lecture évangélique qui en est en quelque sorte le terme. Or l'évangéliste oriente le regard autrement, car s'il avait voulu aller dans ce sens il aurait pu employer le verbe *telein* qui signifie « exécuter » ou « achever ». Mais avec cette perspective, on n'aurait pas bien compris pourquoi il a inséré dans la longue généalogie qui relie Jésus à Abraham, la mention que l'enfant promis à Achaz fut Ézéchiass (Mt 1, 9). Il l'a d'ailleurs fait en écho à ce que dit le 2^e livre des Rois à propos du successeur royal, sage et pieux, grand et bon, que la jeune reine Abi donna effectivement à Achaz (2 R 18, 2).

Matthieu a choisi le verbe grec *plerôô*. C'est un verbe de la complétude. Il dit que « tout est arrivé pour que soit remplie la parole du Seigneur prononcée par le prophète ». L'annonce faite à Joseph complète donc – ou si l'on veut, enrichit –, ce que Dieu a déjà révélé de son agir dans la figure signifiante d'une femme vierge enceinte qui accouche d'un enfant. Or si l'annonce faite à Joseph remplit de sens l'événement de parole entendu en première lecture, c'est bien que cette lecture évangélique proclamée ensuite est elle-même une composante de la trajectoire avec laquelle Dieu a préparé la voie à l'Évangile. Dans la liturgie, elle n'en est donc

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

pas l'aboutissement, comme pourrait le laisser penser l'ordre traditionnel en fonction duquel les lectures s'enchaînent depuis un début jusqu'à une fin.

Réunis in Christo

Si la lecture évangélique fait partie du chemin avec lequel Dieu forme son peuple en vue de le tourner vers le Christ, on peut admettre que la liturgie propose aux fidèles ce chemin avec la même intention formatrice. Il faut alors tenir que l'annonce véterotestamentaire est rapprochée de l'évangile pour que Dieu lui-même conduise l'assemblée à ce qui est le véritable terme du chemin : la personne du Christ. C'est en vue de lui que Dieu a « fécondé sa Révélation par des préparations d'histoire ou de langage qu'il couronne lui-même en des réalisations supérieures », écrit Pierre Benoît. Car, ajoute-t-il, « le seul moyen, élémentaire et indispensable, que nous avons de connaître ses intentions, c'est qu'il nous les fasse lui-même connaître²⁰⁷ ».

Yves-Marie Blanchard rend parfaitement compte de ce but ultime avec lequel on a volontairement rapproché les lectures véterotestamentaire et évangélique : « L'assemblée [est] réunie *in Christo*²⁰⁸ ». On ne lui offre donc pas des lectures « pour étudier le passé, mis à distance selon les exigences de la science historique, mais pour confesser et célébrer l'actualité du don de Dieu manifesté à travers la présence vivante du Ressuscité²⁰⁹ ». C'est ainsi que se révèle à nouveau l'importance des choix de péricopage. Ils peuvent sembler problématiques si on discute seulement du maintien ou non de l'enracinement historique des lectures. Ils montrent au contraire leur caractère décisif, quand on comprend qu'ils doivent contribuer à enraciner l'action liturgique dans le Christ.

L'exemple du 4^e dimanche de l'Avent en année A est particulièrement emblématique pour cela aussi. Sa lecture évangélique

²⁰⁷ Pierre BENOÎT, « La plénitude de sens des Livres Saints » (1960), dans *Exégèse et théologie III*, Paris, Cerf, 1968, p. 61 et 63.

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

²⁰⁹ *Id.*

fait en effet de la jonction entre le songe de Joseph et l'oracle prophétique une invitation à confesser l'actualité du don de Dieu dans le Christ. Cette orientation du regard vient d'une légère modification que l'évangéliste a apportée à sa citation vétérotestamentaire. On peut y reconnaître une manière habile de résoudre un problème qu'engendrait le rapprochement entre l'annonce angélique et l'annonce prophétique. Mais on peut aussi y discerner le besoin que Matthieu avait de dépasser la seule matérialité de ce que l'ange dit à Joseph en vue de construire une invitation à célébrer le Christ.

Dans la version pré-massorétique du livre d'Isaïe, Dieu dit à Achaz que la jeune femme donnera elle-même son nom à l'enfant : « Elle l'appellera Emmanuel ». Or dans son commentaire du livre d'Isaïe, « Jérôme témoigne que la leçon du texte hébreu pré-massorétique [sur laquelle a été établie la version grecque] donnait lieu, selon la vocalisation adoptée, à deux lectures différentes, soit le féminin de la 2^e personne du singulier, d'où *vocabit*, "elle l'appellera", soit le masculin de la 2^e personne du singulier, d'où *vocabis*, "tu l'appelleras"²¹⁰. » La consigne de nommer l'enfant pouvait donc s'adresser indifféremment à la mère de l'enfant ou au roi qui recevra l'enfant pour le relèvement de la maison de Juda.

Dans la première lecture attachée à la liturgie du 4^e dimanche de l'Avent en année A, c'est la première hypothèse qui est privilégiée : « Voici que la vierge est enceinte, elle enfantera un fils qu'elle appellera Emmanuel. » La version latine dit de même : [*Virgo*] *vocabit nomen eius Emmanuel*. Or ce n'est pas ce que dit la version grecque de la Septante. Celle-ci adopte en effet la seconde hypothèse : « Voici, la vierge aura dans son ventre et enfantera un fils, et tu l'appelleras (*kaleseis*) Emmanuel. » Cette tradition grecque de l'annonce vétérotestamentaire posait un problème à Matthieu, dès lors qu'elle suivrait ce que l'ange demande à Joseph : « Tu appelleras l'enfant (*kaleseis*) du nom de Jésus » (Mt 1, 21).

Pour lever la tension, Matthieu a choisi de reporter la consigne de l'oracle vétérotestamentaire sur d'autres interlocuteurs. Dans le lectionnaire en français, ils sont désignés de manière assez vague : « Voici que la Vierge concevra, et elle enfantera un fils ; on lui donnera le nom d'Emmanuel. » L'exhortation est lancée

²¹⁰ C. RICO, *La mère de l'Enfant-Roi*, p. 132.

comme à l'aveuglette. Dans la liturgie en latin, on a au contraire un pronom à la troisième personne du pluriel, comme dans le texte grec de l'évangile de Matthieu. « Voici, la vierge aura dans son ventre et enfantera un fils, et ils l'appelleront (*vocabunt/kalesousin*) Emmanuel. » Ainsi formulée, la consigne s'adresse à un groupe précis que peuvent constituer les lecteurs de l'Évangile, mais aussi les fidèles qui écoutent la proclamation rituelle du texte dans la liturgie.

En célébrant la liturgie de la Parole selon le schéma biblique organisé par l'OLM, l'assemblée se voit sollicitée dans sa disponibilité à honorer la personne du Christ avec deux noms rapprochés l'un de l'autre : vous le confesserez au milieu de vous comme le « Sauveur de tous²¹¹ », puisque l'ange a demandé à Joseph de l'appeler « Jésus, c'est-à-dire Dieu-sauve » (Mt 1, 21b), mais vous l'appellerez aussi Emmanuel, c'est-à-dire « Dieu-avec-nous », à l'instar de ce qu'on entend dans l'oracle prophétique. Même au seul plan biblique, « la combinaison des deux noms, chacun avec sa signification propre, autorise l'affirmation que Jésus sauve, non pas parce que Dieu est actif en lui, mais parce qu'il est en personne Dieu-avec-nous²¹² », écrit Rikki Watts.

L'idée d'une composition typologique

Dans des travaux universitaires dont il a seulement publié les principaux éléments, Joris Polfliet avance l'idée que les artisans de l'OLM ont eu le projet d'établir une continuité de nature typologique entre l'Ancien et le Nouveau Testament²¹³. Les lectures véterotestamentaires du dimanche auraient été choisies en vertu de

²¹¹ DV n. 15.

²¹² Rikki WATTS, « Immanuel: Virgin Birth Proof Text or Programmatic Warning of Things to Come (Is 7, 14 dans Mt 1, 23) », dans Craig A. EVANS (Ed.), *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2004, p. 104.

²¹³ Joris POLFLIET, « Les lectures bibliques liturgiques pour les dimanches et les fêtes dans l'usage romain actuel », dans *La liturgie interprète de l'Écriture I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes* (Conférences Saint-Serge, XLVIII Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 2001), Rome, Edizioni liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » Subsidia 119, 2002, p. 57-73.

leur capacité à « préfigurer » des événements dont on voulait valoriser la nouveauté dans l'autre Testament. Cette hypothèse peut effectivement se réclamer de ce qu'on voit le Concile enseigner à propos du rapport entre les deux parties de la Bible : « L'économie de l'Ancien Testament avait pour raison majeure de signifier l'avènement du Christ Sauveur de tous et de son Royaume messianique par diverses figures ». *Variis typis significare*²¹⁴.

Avec son interprétation de la figure signifiante de l'enfant qui se nourrit de lait et de miel, André Feuillet a encouragé une telle hypothèse pour la liturgie du 4^e dimanche de l'Avent en année A. Il a ouvert l'hypothèse d'une composition typologique telle que Michael Fishbane la définit : c'est « un phénomène historico-littéraire qui isole des corrélations entre des événements, personnages ou emplacements spécifiques appartenant à une époque ancienne, avec leurs correspondants plus récents²¹⁵ ». Si la seconde édition typique de l'OLM n'avait pas écarté le verset 15 de la première lecture, on aurait une élaboration théologique analogue à celle qu'on trouve chez l'apôtre Paul, quand il dit que « Adam est le type de ce qui devait arriver²¹⁶ » (Rm 5, 14). On serait tourné vers le Christ préfiguré dans l'enfant qui saura rejeter le mal²¹⁷.

À la lumière de cette possibilité que maintient l'actuel lectionnaire en français, on voit assez facilement ce que pourrait être la « composition d'un autre genre » dont parle l'OLM, quand il distingue les dimanches des temps particuliers et les dimanches du temps ordinaire : une opération qui consiste à mettre en correspondance des faits de l'Ancien Testament, pour aider les fidèles à interpréter à partir d'eux la nouveauté qui se tient dans le Christ.

²¹⁴ DV n. 15.

²¹⁵ Cité par Paul BEAUCHAMP, « Le Pentateuque et la lecture typologique », dans ACFEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches (XVI^e Congrès, Angers, 1991)*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 151, 1992, p. 243.

²¹⁶ C'est nous qui traduisons du grec.

²¹⁷ Dans la lettre aux Romains, l'apôtre construit son propos théologique en disant plus exactement que la nouveauté venue en Christ tient à son caractère universel, au même titre que l'universalité caractérise les effets générés par Adam qui ne sut pas rejeter le mal. « Si la mort a frappé la multitude par la faute d'un seul, combien plus la grâce de Dieu donnée en un seul homme, Jésus Christ, s'est-elle répandue en abondance sur la multitude. » (Rm 5, 15).

C'est aussi une explication possible du va-et-vient que l'OLM invite à faire en demandant la lecture conjointe des deux lectures véterotestamentaire et évangélique. Dans la perspective typologique, le Nouveau a en effet besoin de l'Ancien pour révéler sa nouveauté, et l'Ancien appelle le Nouveau, parce qu'il contient par avance un à-venir qui l'anticipe ou le préfigure.

Faut-il pour autant aborder ainsi le principe de correspondance entre l'Ancien Testament et l'évangile globalement mis en œuvre dans l'OLM ? Ses *Praenotanda* s'y refusent en distinguant justement dans tout le dispositif deux types de compositions qu'on ne doit pas confondre. Paul Beauchamp soulève encore une autre objection qui interdit de généraliser les observations spécifiquement liées à l'organisation scripturaire du 4^e dimanche de l'Avent en année A.

Toute communauté qui se dit concernée par le Premier Testament doit admettre, dans la mesure même où elle se dit concernée, que ce Testament est tourné vers son propre avenir. Mais les modalités sont distinctes selon qu'il s'agit de "figures" de l'avenir ou de "prophéties" de l'avenir. Il en résulte que la lecture typologique n'est pas autorisée à recouvrir la totalité de l'Ancien Testament²¹⁸.

Il y a une autre distinction, plus fondamentale encore, qui invite à la circonspection. La continuité typologique entre le Christ et des figures de l'Ancien Testament est une manière de faire de la théologie à partir des Écritures. Elle est commandée par un ressort « utilitaire ». C'est « une sorte d'emboîtement entre ce qui avait été écrit et ce qui est réalisé, une sorte d'ajustement entre des ressemblances (...) où l'on cherche pour chaque pièce de l'Ancien Testament une pièce du Nouveau à sa convenance et *vice versa*²¹⁹. » Le raisonnement est clos sur lui-même, selon une logique diachronique où le nouveau achève l'ancien (même si cette nouveauté anticipe elle-même un avenir eschatologique). Une liturgie de la Parole est en revanche un système ouvert où les deux lectures ont pour fonction de conduire au-delà des Écritures, dans un acte de

²¹⁸ P. BEAUCHAMP, « Le Pentateuque et la lecture typologique », p. 242.

²¹⁹ P. BEAUCHAMP, « La figure dans l'un et l'autre Testament », *Recherches de science religieuse* 59, 1971, p. 216.

célébration tourné vers le Christ dans l'actualité de sa présence active.

Dans ses critiques adressées à l'OLM, Erich Zenger pense au contraire qu'on a choisi un texte de l'Ancien Testament pour former avec l'Évangile un système fermé. L'Église aurait cherché pour chaque lecture évangélique une pièce de l'Ancien Testament « à sa convenance ». C'est sans doute ce reproche de fond qu'exprime l'exégète allemand, quand il dit que « la plupart du temps les textes vétérotestamentaires sont choisis à partir de l'Évangile, selon le principe *typos-antitypos*²²⁰ » ou que « la lecture vétérotestamentaire est souvent choisie de manière à apparaître comme une préfiguration (*Vorausdarstellung*) ou une annonce de l'Évangile qui est ensuite proclamé²²¹ ».

Erich Zenger a lui-même choisi l'exemple du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B pour argumenter les limites d'une telle composition typologique. Il estime que ce dimanche-là, le récit de la tempête apaisée prélevé sur l'Évangile de Marc permet à l'Église d'enseigner aux fidèles que le Christ est la réponse à la question que Dieu pose à Job dans le discours de la première lecture, quand il demande « qui a retenu la mer avec des portes, quand elle jaillit du sein primordial » (Jb 38, 8). Le passage de l'Ancien Testament aurait été choisi parce qu'il propose une « anticipation d'une réalité ultérieure, écrit Yves-Marie Blanchard, selon un modèle de développement linéaire affectant aux réalités vétérotestamentaires un fort potentiel d'inachèvement, d'insatisfaction, de caducité, au regard du Nouveau Testament considéré comme seul digne de foi²²² ».

Le *Catéchisme de l'Église catholique* adopte cette compréhension du raisonnement typologique pour argumenter l'unité de la Bible. « L'harmonie des deux Testaments (...) est appelée "typologique" parce qu'elle révèle la nouveauté du Christ à partir des "figures" (types) qui l'annonçaient dans les faits, les paroles, et les

²²⁰ E. ZENGER, *Das erste Testament zwischen Erfüllung und Verheissung*, p. 36.

²²¹ E. ZENGER, *Die jüdische Bibel*, p. 123.

²²² Y.-M. BLANCHARD, *Ancien et Nouveau Testament dans le cycle liturgique*, p. 229.

symboles de la première Alliance²²³. » La manière dont l'OLM organise une liturgie de la Parole rappelle davantage que l'harmonie des deux Testaments se tient dans la personne du Christ. La liturgie n'a pas vocation à « prêcher » quelque chose à son propos, mais à servir sa venue en présence dans l'espace des fidèles. Elle repose sur le principe que la continuité des deux versants de la Bible vient de son centre, et que ce centre est la personne du Christ dans l'actualité de sa présence verbale.

²²³ *Catéchisme de l'Église catholique (désormais CEC)*, n. 1094.

Chapitre 3

Le principe responsif

L'examen des lectures évangéliques a permis d'interroger le principe de valeur avec lequel on a déterminé quels textes bibliques seraient plus précieux que d'autres pour la liturgie. L'analyse consacrée au principe d'harmonisation entre l'Ancien Testament et les évangiles a mis en lumière des procédures destinées à mettre en forme les textes retenus comme incomparables pour l'usage liturgique. Mais de la même manière que l'élargissement et la diversification de la matière biblique décidés par le Concile sont davantage observables avec les lectures vétérotestamentaires qu'avec les lectures évangéliques, la liberté d'intervention qu'on a opposée au strict respect de la matérialité biblique se révèle davantage avec la péricope psalmique insérée entre les lectures.

Les discussions relatives à ces opérations ont occupé toute une journée de la 6^e session que le *Coetus XI* tint à Klosterneuburg près de Vienne, les 20-22 juin 1966. Il en reste l'argument de base selon lequel « la tradition de nombreuses liturgies, y compris la liturgie romaine, comporte l'habitude d'omettre des versets dans les lectures bibliques²²⁴ ». Les trois premiers cas de figure concrets prélevés sur le répertoire de l'OLM ont montré que ces omissions pouvaient concerner des versets de contexte – parce que ceux-ci auraient pu enfermer le texte dans le passé –, mais aussi des versets « importuns » au regard d'une unité textuelle qu'on souhaitait obtenir. Commençons donc par regarder les justifications apportées à cette pratique.

La première relève du bon sens. Les *Praenotanda* de l'OLM déclarent la nécessité qu'il y avait d'omettre de la matière textuelle, parce que cela permettrait d'avoir des lectures adaptées au niveau d'attention dont les fidèles sont capables aujourd'hui : « Pour la

²²⁴ PGLR n. 77.

longueur des textes, on a essayé de s'en tenir à une juste moyenne²²⁵ ». La même logique d'adaptation à la capacité d'attention des fidèles commande aussi le choix de distinguer « les récits qui supposent souvent une certaine étendue, mais retiennent bien l'attention, et les textes de grande densité doctrinale, qui réclament la brièveté²²⁶ ». C'est une formulation assez claire de ce qu'on peut appeler un critère de convenance pastorale, mais aussi une transcription particulière de ce que demandait le Concile en réclamant la restauration d'une « lecture de la Sainte Écriture mieux adaptée²²⁷ (*aptior*) ».

La deuxième justification est déjà plus délicate. Elle invoque les capacités cognitives des fidèles. « On a évité, pour les dimanches et solennités, de donner des textes bibliques vraiment trop difficiles, soit parce qu'ils posent de gros problèmes littéraires, critiques ou exégétiques, soit parce qu'ils sont difficiles à saisir pour les fidèles²²⁸. » Le critère opérationnel est maintenant plus fragile. Où convient-il de placer le curseur en fonction duquel on estimera un texte biblique trop difficile à comprendre ? La *PGLR* encadre donc la pratique : « On ne pouvait se permettre de cacher aux fidèles des trésors spirituels sous prétexte qu'ils étaient difficiles à saisir, lorsque cette difficulté venait, soit d'une insuffisance de formation religieuse élémentaire chez les chrétiens, soit d'une insuffisance de formation biblique de base chez les pasteurs, manques dont on ne saurait prendre son parti²²⁹. »

Les *Praenotanda* de l'*OLM* convoquent encore une troisième justification. On a pratiqué des omissions, disent-ils, parce que « tel ou tel verset est peu utile du point de vue pastoral²³⁰ ». Le terrain devient problématique. Comment arrive-t-on à évaluer soi-même l'utilité pour d'autres de ce qu'on fait ? Seuls les destinataires d'une proposition peuvent dire le bénéfice que leur apportera la proclamation d'une lecture. On risque donc la manipula-

²²⁵ *PGLR* n. 75.

²²⁶ *Id.*

²²⁷ *SC* n. 35.

²²⁸ *PGLR* n. 76.

²²⁹ *Id.*

²³⁰ *Id.*

tion. De ce fait, la *PGLR* a introduit une sorte de clause de sauvegarde : « Les omissions ne doivent pas être faites à la légère, au risque de mutiler le sens ou le style de l'Écriture²³¹ ». Comme cet interventionnisme se révèle particulièrement lourd à l'endroit du psaume, c'est cette préoccupation qu'il importe de prendre pour critère.

Comme pour les lectures, les artisans de l'*OLM* ont déterminé une péricope psalmique en extrayant de leur contexte littéraire le groupe de versets qu'ils destinaient spécifiquement à l'usage liturgique. Mais comme pour le discours de Job au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B, il arrive plus d'une fois qu'ils aient aussi omis dans la péricope psalmique des versets importuns, voire des parties seulement de verset. Constatant les faits, Lucien Deiss a expliqué qu'il avait fallu tenir compte de la capacité assez limitée de l'assemblée à comprendre les psaumes. « Ont été retenus [les versets] dont l'accès était facile et immédiat à la communauté chrétienne. Ont été omis les psaumes et certains versets de psaumes qui auraient posé trop de problèmes à la communauté²³². » Mais cette justification est-elle suffisante ?

Le statut de la péricope psalmique

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

²³¹ *PGLR* n.77.

²³² Lucien DEISS, « Le psaume responsorial », *LMD* 166, 1986/2, p. 74.

une curieuse équivalence avec la situation antérieure en disant que le « psaume responsorial [est] aussi appelé graduel²³³ ».

Le terme « graduel » est une survivance des IV^e-V^e s. Le psaume était alors dit ou chanté sur un degré inférieur de l'emmarchement qui conduit à l'ambon. Cette pratique s'est ensuite corrompue, comme l'a montré par exemple Jean Batteux :

« À la fin du VI^e s., [un] psaume responsorial est encore exécuté par un soliste : diacre, sous-diacre ou clerc. Puis il est confié à un chantre. Enfin, c'est tout un groupe de chantres qui est chargé de son exécution. Il est ainsi devenu "la proie de l'art", selon l'expression de J.-A. Jungmann. Au lieu de chanter tout le psaume, on ne chante plus qu'un ou deux versets très ornés. L'intérêt ne se porte plus tant sur le texte que sur la mélodie. (...) La musique a tué le psaume²³⁴. »

Et pourtant, disent aujourd'hui les *Praenotanda* de l'OLM, « à la place du psaume marqué dans le lectionnaire, on peut chanter aussi le répons graduel du *Graduale romanum*²³⁵ ».

Que l'on ait accepté de maintenir la possibilité d'en rester à l'usage antérieur invite à une certaine modestie dans l'évaluation qu'on fait du statut accordé à la péricope psalmique dans une liturgie de la Parole. D'autres flottements encore y invitent, comme par exemple celui de subordonner la valeur de la péricope psalmique à sa place dans l'ordre des lectures. On dit par exemple qu'elle a été choisie pour correspondre à la lecture qui la précède. Christian Salenson semble adopter ce point de vue dans une mystagogie qu'il consacre au psaume responsorial : « Comme son nom l'indique, c'est un psaume en réponse. En réponse à quoi ? En réponse à la lecture que l'on vient d'entendre. Les chrétiens rassemblés entendent, je devrais dire écoutent la Parole et, en réponse à la Parole entendue, ils chantent le psaume. En réponse à quoi ? À la lecture²³⁶. »

C'est une position qui ne manque pas d'appuis dans l'OLM, par exemple au moment de la Fête-Dieu ou solennité du

²³³ PGLR n. 19.

²³⁴ J. BATTEUX, Le psaume graduel, LMD 99, 1969/3, 70-71.

²³⁵ PGLR n. 61.

²³⁶ Christian SALENSON, *Mystagogies pour aujourd'hui. Habiter l'eucharistie*, Paris, Bayard, 2008, p. 21-22.

Saint-Sacrement du corps et du sang du Christ. Pour l'année C, on a prescrit le récit biblique de la rencontre entre Abraham et un mystérieux « prêtre du Dieu Très-Haut » qui fait apporter devant le patriarche du pain et du vin, en le bénissant et en bénissant Dieu de l'avoir rendu vainqueur de ses ennemis (Gn 14, 18-20). Puis l'OM fait intervenir le chant du psaume 109, en raison du fait qu'il donne au roi-Messie, solennellement intronisé, le nom de ce prêtre, furtivement nommé dans le livre de la Genèse. « Le Seigneur l'a juré dans un serment irrévocable : Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech²³⁷ » (Ps 109, 4), et donc aussi selon ce que la lecture précédente a dit de lui.

On peut également dire que le psaume répond à la lecture précédente quand on se place au 18^e dimanche du temps ordinaire en année B. Ce jour-là, l'OLM demande qu'on proclame un récit tiré du livre de l'Exode, dans lequel se trouve évoqué le don de la manne. On entend que le peuple hébreu avait récriminé contre Dieu et Moïse, en raison de la faim qu'il éprouvait dans le désert de Sîn, si bien que Dieu lui « donna à manger du pain à satiété » (Ex 16, 2-4.12-15). Après cette lecture vétérotestamentaire on a inséré une péricope tirée du psaume 77, en découpant un groupe de versets dans lequel on entend un écho direct à la lecture proclamée précédemment : « Pour les nourrir il fait pleuvoir la manne, il leur donne le froment du ciel ; chacun se nourrit du pain des Forts, il les pourvoit de vivres à satiété. » (Ps 77, 24-25).

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

²³⁷ Nous avons rétabli la version exacte de l'oracle qui ne donne pas à Melchisédech le titre de roi, contrairement à ce qu'on entend dans la traduction française à usage liturgique.

stade, celle-ci ne peut être que négative : dans l'OLM, le psaume n'apporte pas une réponse aux lectures ; il n'est donc pas non plus péricopé pour cela.

Les *Praenotanda* de l'OLM ne semblent apporter aucune autre aide pour préciser le statut liturgique de la péricope psalmique. Ils se contentent de lui appliquer une affirmation conciliaire générale, qu'ils associent aussi à la lecture évangélique et à la lecture vététotestamentaire : « Le psaume qui suit la première lecture a une grande importance d'influence » (*Magni momenti est*²³⁸). Mais une autre affirmation ajoute à cette déclaration générale une précision qui justifie qu'on l'explore. L'influence du psaume, lit-on, s'exerce à la fois sur l'action liturgique et sur les fidèles qui y sont engagés. « Le psaume a une grande importance d'influence dans l'ordre liturgique et pastoral » (*magnum sane momentum liturgicum et pastorale*²³⁹).

La valeur rituelle d'un texte biblique

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

La PGMR le déclare explicitement, en disant que le psaume responsorial « constitue un rite ou un acte ayant valeur en lui-même, comme l'hymne *Gloria*, l'*Alléluia* et le verset avant l'Évan-

²³⁸ PGLR n. 89.

²³⁹ PGLR n. 19.

gile, le *Sanctus*, l'acclamation d'anamnèse, le chant après la communion²⁴⁰ ». L'indication est surprenante, et prend à rebours bien des idées toutes faites, y compris dans la discussion relative à l'interchangeabilité du psaume responsorial et du graduel. La péricope psalmique fait partie des rites que les fidèles accomplissent dans la célébration d'une liturgie. Il n'est pas affaire de chant seulement, en encore moins de solistes. On doit le regarder à partir de la demande conciliaire que « toute l'assemblée des fidèles puisse assurer la participation active qui lui revient en propre²⁴¹ ».

Le Missel romain parle ainsi du psaume dans un contexte où on le voit énumérer les « degrés de participation active qui doivent être réalisés par les fidèles rassemblés (...) pour exprimer clairement et pour favoriser l'action de toute la communauté²⁴² ». Mais ce qui est surtout intéressant, c'est que la *PGMR* hiérarchise ces degrés de participation dans leur importance respective. Elle cite d'abord les acclamations et les dialogues entre le prêtre et l'assemblée. Puis viennent les prières formulées collectivement en réponse à une invitation du prêtre qui préside. Et enfin arrivent les chants, parmi lesquels est explicitement cité le psaume responsorial. Celui-ci constitue donc un haut degré de ce que le Concile veut promouvoir comme participation active des fidèles.

Ce point est loin d'être acquis aujourd'hui. Beaucoup se réjouissent de ce qu'on ait introduit un psaume dans chaque liturgie de la Parole. Mais ils seraient surpris d'apprendre que l'intention qui préside à cette décision est celle d'accroître l'investissement des fidèles dans l'action liturgique. Personne n'imagine que le Concile parle du psaume responsorial lorsqu'il dit que « la Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien²⁴³ ». Et pourtant c'est dans cette direction qu'il faut

²⁴⁰ *PGMR* n. 37.

²⁴¹ *SC* n. 114.

²⁴² *PGMR* n. 35.

²⁴³ *SC* n. 14.

regarder, si on veut comprendre les interventions dont le texte biblique des psaumes a fait l'objet en vue de son usage liturgique.

L'exemple d' *OLM*95

Avant de penser théologiquement cette valeur rituelle du psaume dans une célébration de la messe, il vaut mieux se confronter à un cas de figure concret prélevé sur le répertoire de l'*OLM*. Les *Praenotanda* du Missel romain ont en effet beau dire que le psaume constitue un rite ou un acte ayant valeur en lui-même, il l'est nécessairement avec sa matérialité de texte biblique. On doit donc pouvoir reconnaître quelque chose de son importance rituelle et pastorale dans les modifications que les artisans de l'*OLM* lui ont appliquées. On le fera ici en retournant au formulaire biblique du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B. Cet exemple a déjà été convoqué à propos de la composition harmonique entre lecture vétérotestamentaire et lecture évangélique. Il offre maintenant à l'analyse sa péricope psalmique tirée du psaume 106.

Pour la liturgie, on a seulement gardé huit versets sur le total des quarante-trois versets que compte ce psaume dans la Bible. Le découpage de ce groupe de versets respecte assez bien l'architecture globale du texte biblique, car tout le psaume 106 est structuré par de semblables groupes de versets, séparés par une invitation à rendre grâce au Seigneur pour sa bonté et son amour éternel. La péricope psalmique affectée au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B correspond à une de ces unités littéraires. On n'a donc ni malmené, ni ruiné le texte biblique, et aucune justification appuyée sur les capacités cognitives des fidèles n'est nécessaire pour argumenter le découpage. En revanche on a cherché à lui imprimer une utilité pastorale d'un autre ordre : offrir à l'action des fidèles un rite pour leur participation à l'action sacrée.

L'influence pastorale du psaume

On peut commencer par une simple constatation littéraire : dans la liturgie francophone, le fameux mot « tempête », qui est

déjà commun aux deux lectures vétérotestamentaire et évangélique, apparaît aussi dans le groupe de versets prélevés sur le psaume 106. Sa présence dans ces trois éléments bibliques les unifie donc encore davantage entre eux, conformément à ce que disent les *Praenotanda* de l'OLM dans leur version latine, lorsqu'ils parlent de « l'accord harmonieux » qu'on a recherché entre le psaume et les lectures. *Congruentia psalmi et responsi cum lectionibus*²⁴⁴.

En s'approchant de la double occurrence du mot « tempête » dans la péricope psalmique, on s'aperçoit qu'elle intervient autrement que dans le discours adressé à Job ou le récit dit de la tempête apaisée. Le terme est toujours rapporté à une action dont Dieu est le sujet : « Il parle et provoque la tempête, un vent qui soulève les vagues » (Ps 106, 25) ; « Il a réduit la tempête au silence, faisant taire les vagues » (Ps 106, 29) Le premier des deux versets est difficile à comprendre, tant il suggère l'idée que Dieu est la cause première du malheur provoquée par la survenue d'une tempête. Le second verset renvoie plus directement à l'évangile, car on y voit Jésus agir avec autorité sur le vent et la mer.

La préoccupation pastorale que les *Praenotanda* de l'OLM déclarent au sujet des capacités cognitives des fidèles aurait pu conduire à omettre la première occurrence, en raison de la difficulté qu'elle occasionne. Or on l'a maintenue, reconnaissant aux fidèles la possibilité de comprendre le paradoxe induit par la jonction des deux occurrences : si Dieu peut « provoquer » la tempête, c'est justement parce qu'il exerce sur les eaux une maîtrise souveraine ; en l'absence de cette dernière, il ne pourrait pas non plus laisser le phénomène se former. C'est bien ce que Dieu enseigne à Job dans la première lecture, lorsqu'il lui parle des eaux impétueuses qu'il a fait jaillir du sein primordial (Job 38, 8), puis des limites que constituent un verrou et des portes qu'il a disposés pour contenir l'orgueil des flots (Jb 38, 10s).

Les artisans du lectionnaire dominical en français sont allés plus loin que le constat selon lequel il y avait une intéressante parenté littéraire entre le psaume et les deux lectures vétérotestamentaire et évangélique lues dans la même liturgie. Ils ont proprement « reconfiguré » la péricope psalmique, en lui appliquant toutes

²⁴⁴ PGLR n. 19.

sortes d'omissions supplémentaires. Or quand on examine ces interventions, on voit la transformation du texte biblique en rite. Les omissions se concentrent en effet aux endroits où le texte du psaume n'évoque ni la tempête ni l'action divine qui s'y révèle, mais ceux qui en sont les témoins. Or les fidèles sont ces témoins, quand ils écoutent les deux lectures qui consonnent avec le psaume : le discours de Dieu adressé à Job et l'évocation des disciples traversant la mer avec Jésus.

On a d'abord écarté l'indication restrictive du psaume 106 selon laquelle « certains » seulement sont témoins de ce qui se passe sur les flots impétueux. Dans le texte biblique, ce pronom indéfini désigne un groupe générique et indéterminé de marins professionnels, « embarqués sur des navires, occupés à leur travail en haute mer » (Ps 106, 23). Si on avait gardé ce verset, la péricope psalmique parlerait seulement à ceux qui ont des raisons particulières d'avoir « vu les œuvres du Seigneur et ses merveilles parmi les océans », parce qu'ils sont marins de métier (Ps 106, 24). Le psaume ne pourrait pas devenir un rite dont les fidèles de l'assemblée liturgique peuvent se saisir pour participer à l'action liturgique. Peu d'entre eux sont des professionnels de la mer...

Pour que les fidèles se découvrent directement concernés par ce que dit la péricope psalmique, il fallait encore écarter le trouble dont le Ps106 dit que les marins sont saisis quand ils affrontent une tempête : « Ils tournoyaient, titubaient comme des ivrognes » (Ps 106, 27). Il n'y a là rien qui soit de nature à encourager les fidèles à se projeter dans le texte qu'on leur propose. Quand en revanche on écarte ce deuxième point d'achoppement, la péricope psalmique offre un saisissant miroir de la détresse éprouvée par les disciples de Jésus, quand « ils le réveillent et lui disent : Maître, nous sommes perdus ; cela ne te fait rien ? » (Mc 4, 38b). Entrant dans le psaume, les fidèles sont tournés vers les disciples de Jésus qui « sont portés jusqu'au ciel, retombant aux abîmes », « malades à rendre l'âme » (Ps 106, 26), criant vers le Seigneur dans leur angoisse (Ps 106, 28a).

À ce moment de l'analyse, une importante conclusion s'impose : la péricope psalmique tirée du psaume 106 ne devient pas un rite parce que les fidèles y reconnaîtraient leur propre expérience. Le psaume n'a pas été reconfiguré pour devenir le simple

reflet de ce que les membres de l'assemblée liturgique savent déjà. On a fait en sorte qu'avec les huit versets de la péricope psalmique, les fidèles puissent se mêler à la scène dont ils entendent le récit dans la lecture évangélique, en se rangeant eux-mêmes du côté des disciples de Jésus. Il fallait en effet mettre en œuvre la règle conciliaire selon laquelle l'Église « se soucie d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets²⁴⁵ ».

Une divergence opérationnelle

La transformation du psaume en rite est surtout renforcée par le répons qu'on a ajouté à la péricope. Dans le lectionnaire en français, c'est une invitation à l'action de grâce : « Rendez grâce au Seigneur : Il est bon ! Éternel est son amour ! » Dans le lectionnaire en latin, c'est une invitation à la confession de foi. « Confessez le Seigneur, parce que son amour est éternel » (*confitemini Domino, quoniam in saeculum misericordia eius*). Dans les deux livres liturgiques, l'acte rituel attaché à la péricope psalmique n'est pas de même nature, et le texte même du répons qui y exhorte n'est pas identique, mais la logique reste la même : tous « ceux qui ont vu les œuvres du Seigneur et ses merveilles parmi les océans » (Ps 106, 24), c'est-à-dire vous les fidèles qui regardez vers Jésus et ses disciples, voyez-y une occasion d'entrer activement en célébration.

Une autre divergence sépare encore les deux livres liturgiques, beaucoup plus fondamentale pour la reconfiguration du psaume biblique en rite. Dans la liturgie francophone et latine, on a choisi pour répons le premier verset qui ouvre le psaume 106 dans la Bible. Mais comme ce verset initial revient à intervalles réguliers pour découper le psaume en cellules littéraires distinctes, les artisans du lectionnaire en français ont décidé de l'adopter aussi comme début de la péricope liturgique, outrepassant ainsi les indications de péricopage fixées dans l'OLM. Les fidèles commencent donc par se laisser encourager à l'action de grâce par le répons, puis ils entrent dans la péricope psalmique qui les invite, elle aussi, à cet acte rituel : « Qu'ils rendent grâce au Seigneur de

²⁴⁵ SC n. 48.

son amour, qu'ils offrent des sacrifices d'action de grâce. » (Ps 106, 21a.22a)

C'est le souci de réussir cette jonction entre répons et premier verset de la péricope qui a conduit les artisans du lectionnaire en français à omettre la mention des marins « embarqués sur des navires, occupés à leur travail en haute mer » (Ps 106, 23). Dans la liturgie en latin, ce verset est maintenu, et on verra qu'il n'y est pas problématique, parce que la péricope psalmique y commence autrement²⁴⁶. On peut donc déjà retenir une option qui caractérise la liturgie en français : la force rituelle de l'invitation à devenir liturgiquement actif en rendant grâce importait plus que le respect dû à la matérialité des dix versets prélevés sur le Ps106 pour nourrir cet engagement dans la célébration.

Dans la liturgie en latin, le répons invite les fidèles à dire leur foi au Seigneur, en confessant son amour qui est éternel. On entre alors dans la péricope en devenant sensible à ce qu'elle dit de cet amour : ceux qui ont crié vers le Seigneur, « il les a tirés de la détresse, réduisant la tempête au silence ; faisant taire les vagues (Ps 106, 28b-29). Pour cela, il est inutile d'omettre le verset 23 qui parle des marins de métier et tout aussi inutile de regarder les disciples de Jésus dans la lecture évangélique. Ce qui importe, c'est l'invitation à regarder le Seigneur pour confesser ce qu'on reçoit de lui. Le dernier verset de la péricope confirme d'ailleurs cette logique imprimée au psaume dans la liturgie en latin : « Confessez le Seigneur à cause de sa miséricorde et de ses merveilles en faveur des fils d'homme » (Ps 106, 31).

Il reste une question propre à ce choix. Pourquoi a-t-on seulement gardé l'invitation à confesser le Seigneur pour son amour qui est éternel, alors que le premier verset du psaume 106 donne encore une seconde raison : « Confessez le Seigneur, parce qu'il est bon (*quoniam bonus*), parce que son amour est éternel. ». Une observation relative à l'histoire des traductions vient apporter un éclairage surprenant. Il faut se rappeler que les psaumes sont entrés dans la prière chrétienne dans leur version grecque. Mais en 1969, quand fut établi un nouveau *liber psalmodum*, on arbitra entre

²⁴⁶ Le péricopage du lectionnaire en latin est le seul qui soit conforme au découpage prescrit par l'OLM (Ps 106, 23-24.25-26.28-29.30-31).

la traduction latine venue du grec, et la fidélité au texte hébreu. Pour le Ps106, c'est l'hébreu qui l'emporta. Or si on avait gardé la tradition multiséculaire héritée du grec, le début du Ps106 inviterait à confesser le Seigneur « à cause du Christ (*exomologeisthe tô kuriô, hoti chrèstos*), parce que son amour est éternel » (Ps 106, 1a^{LXX}).

Cette ressource christologique aurait constitué une invitation à célébrer dans la personne du Christ l'agir aimant de Dieu qui se révèle dans la tempête, conformément à l'acte d'annonce que projette dans l'assemblée la lecture évangélique du même dimanche. On peut seulement observer que ce chemin fut écarté. Il ne fallait pas que le psaume s'harmonise seulement comme texte avec les autres lectures. Il fallait qu'il convoque les fidèles à faire ce qu'on voit les disciples de Jésus être empêchés de faire, lorsque Jésus leur dit au terme du récit dit de la tempête apaisée : « N'avez-vous pas encore la foi ? » (Mc 4, 40b).

Participants d'une offre d'amitié

Il faut maintenant tenter de mettre à jour le principe sous-jacent aux observations qui viennent d'être récoltées. Pour cela on ne pourra pas s'exonérer des chemins différenciés que les deux derniers Conciles ont empruntés pour dire le régime des relations entre Dieu et les hommes. Mais avant d'examiner ces divergences, posons le socle commun : l'un et l'autre Concile placent au commencement de tout l'initiative de Dieu qui, le premier, se fait connaître. « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler lui-même » (*placuit Deo seipsum revelare*)²⁴⁷. Les relations avec Dieu ne commencent pas avec l'image que les hommes se font de lui, ni avec ce qu'ils pensent lui devoir en raison de ces représentations. Tout découle de l'acte premier de Dieu qui se fait connaître en personne.

La divergence vient de la façon dont l'un et l'autre Concile rapportent cet acte révélant à l'analogie d'un acte de parole. Le Concile Vatican I se réfère au début de la lettre aux Hébreux :

²⁴⁷ CONCILE VATICAN I, Constitution *Dei filius* chapitre II, §1 et CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum* n. 2.

« Dieu ayant parlé jadis à nos pères à plusieurs reprises et de plusieurs manières dans les prophètes, en ces jours qui sont les derniers nous a parlé dans son Fils » (He 1, 1-2)²⁴⁸. L'acte de parole dans lequel Dieu se communique est abordé dans sa profondeur historique. Le concile Vatican II dit en revanche que l'histoire entre Dieu et les hommes a sa racine dans l'actualité permanente de son acte de parole. La relation avec Dieu est enracinée dans le présent du fait que « le Dieu invisible parle aux hommes²⁴⁹. »

Cette divergence relative n'étonne guère quand on se souvient que le Concile Vatican I adopte la perspective d'instruction pour dire de Dieu qu'il a voulu « révéler les décrets (*decreta*) de sa volonté²⁵⁰ ». Le concile Vatican II majore en revanche le fait que la révélation de Dieu lui-même repose dans « le mystère de sa volonté²⁵¹ », c'est-à-dire la volonté avec laquelle il fait un, toujours et à chaque instant.

Dieu qui est invisible est sorti de son silence et s'est adressé à l'humanité, en lui dévoilant les secrets de sa vie intime en Jésus Christ. La substance de la révélation est essentiellement la manifestation d'une présence. (...) Le texte de *Dei Verbum* a une perspective qui souligne que "la fin de la révélation n'est pas la communication d'une connaissance supérieure mais le déploiement du mystère fondamental"²⁵².

Pour approfondir la nature du rite que la *PGMR* désigne dans le psaume d'une liturgie de la Parole, ces divergences sont déjà utiles en elles-mêmes : la relation d'instruction n'appelle pas de la part des hommes le même engagement que la relation épiphanique. Quand on est dans une perspective où Dieu se fait connaître par le contenu de ce qu'il dit, un espace relationnel s'ouvre certes, mais il est régi par un acte d'obéissance. Le concile Vatican II le rappelle quand il parle du « complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle, un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait²⁵³ ». Si on considère en revanche que Dieu se fait

²⁴⁸ *Dei filius* chapitre II §1.

²⁴⁹ *DV* n. 2.

²⁵⁰ *Dei filius* chapitre II, §1.

²⁵¹ *DV* n. 2.

²⁵² E. J. SIDIBE, *Jésus Christ dans l'un et l'autre Testament*, p. 133.

²⁵³ *DV* n. 5.

connaître avec le mystère personnel de son être lui-même relationnel, il faut aller au-delà d'un acte d'assentiment et envisager un échange. Or c'est exactement de cela qu'il s'agit, dans la décision qu'on a prise d'insérer un psaume dans la succession des lectures qui font une liturgie de la parole.

Engagement dans un dialogue

Une première manière de penser cet échange s'adosse à l'habituelle traduction française du concile Vatican II : Dieu adresse la parole aux hommes pour « s'entretenir avec eux ». L'acte de parole avec lequel Dieu se révèle lui-même est présenté comme une offre de dialogue. Le pape Paul VI valorisera ce vocabulaire dès sa lettre encyclique *Ecclesiam suam* : « La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue » (*quasi quoddam colloquium haberi potest*²⁵⁴). Cela n'empêche pas le pape du Concile de rappeler la continuité avec l'autre perspective, plus historique : « L'histoire du salut raconte le dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante²⁵⁵. »

La réalité de ce *colloquium* est rapportée à une liturgie de la parole dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium* : « Dans la liturgie, Dieu parle à son peuple » (*Deus ad populum suum loquitur*) [et] le peuple répond à Dieu par les chants et la prière » (*populus vero Deo respondet*²⁵⁶). Une liturgie de la parole ne rappelle pas seulement comment Dieu a parlé. Elle introduit dans l'actualité de cet acte de parole, de manière à le faire percevoir comme une offre de dialogue qui sollicite une réponse. Dans la liturgie, tous écoutent Dieu leur adresser la parole, mais cette écoute leur demande aussi d'exister devant lui avec un acte de parole apporté en retour. Or la constitution conciliaire sur la sainte liturgie dit que cette réponse passe par les chants, suivie par la PGMR qui compte parmi ces chants le psaume responsorial.

²⁵⁴ PAUL VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, n. 72, Lyon, Librairie Saint-Paul-Éditions la Bonté, 1966, p. 64.

²⁵⁵ *Id.*

²⁵⁶ SC n. 33.

Le pape Jean-Paul II a lui aussi parlé de cet espace dialogal dans son exhortation apostolique *Dies Domini* sur le dimanche. Il rappelle d'abord que « la proclamation liturgique de la parole de Dieu, surtout dans le cadre de l'assemblée eucharistique, est moins un moment de méditation et de catéchèse que le dialogue de Dieu avec son peuple » (*Dei dialogum cum ejus populo*)²⁵⁷. Puis le pape déclare que l'acte de parole avec lequel Dieu vient au-devant des hommes doit correspondre un autre acte de parole venu des fidèles. Mais le pape Jean-Paul n'attache pas cette réponse à des rites. Il parle seulement d'une « constante conversion » que les chrétiens doivent apporter par toute leur vie à Dieu qui leur adresse la parole.

Christian Salenson attache en revanche le vocabulaire du dialogue à la ritualité du psaume qu'il appelle « psaume en réponse ». « Les chrétiens rassemblés entendent, je devrais dire, écoutent la Parole, Et en réponse à la Parole entendue, ils chantent le psaume. En réponse à quoi ? À la lecture. En réponse à qui ? À celui qui est l'auteur de la Parole²⁵⁸. » Il faut donc intégrer quelque chose que les *Praenotanda* de l'OLM obscurcissent avec leur affirmation que l'usage restauré des psaumes bibliques et le chant du graduel sont des choses équivalentes : une liturgie de la parole n'alterne pas seulement des textes et des chants. Elle sollicite les fidèles, pour qu'à l'écoute des textes bibliques, ils s'engagent activement dans la conversation avec le chant d'un psaume.

Tout cela conduit à compléter ainsi l'affirmation générale de la PGLR : la grande importance liturgique et pastorale du psaume vient de ce qu'il est un acte rituel de l'assemblée dans l'ordre de la réponse apportée à Dieu qui lui adresse la parole. Ce n'est pas un rite décoratif qui vaut par la musique mise en œuvre, ni un élément cérémoniel dans le déroulement de l'action liturgique. Avec lui se cristallise liturgiquement une dynamique relationnelle qui est interne à l'événement de la révélation. Il inscrit

²⁵⁷ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Dies Domini* sur la sanctification du dimanche, Paris, Bayard-Centurion-Cerf, 1998, n. 41.

²⁵⁸ C. SALENSON, *Mystagogies pour aujourd'hui*, p. 21-22.

dans une liturgie de la parole la dynamique relationnelle en-dehors de laquelle on ne devrait pas envisager la révélation que Dieu fait de lui-même.

La Constitution *Dei Verbum* attache même ce principe dialogal à toute modalité qu'on adoptera pour la lecture des Écritures. « [Que les fidèles] se rappellent que la prière doit aller de pair avec la lecture de la Sainte Écriture, pour que s'établisse un dialogue entre Dieu et l'homme (*ut fiat colloquium inter Deum et hominem*), car nous lui parlons quand nous prions, mais nous l'écoutons quand nous lisons les oracles divins²⁵⁹. » Quand on adopte l'analogie de la parole adressée telle que la valorise le Concile Vatican II, on comprend qu'il y a une exigence de « répartition » qui est interne à la Bible-même : toute parole qui vient de Dieu sollicite la fameuse « contre parole » dont Martin Heidegger parle dans ses *Feldweg-Gespräche*²⁶⁰.

Réponse de communion

Est-on sûr pour autant qu'une liturgie de la Parole est fondée sur ce principe d'interlocution seulement ? La question doit être posée, car le concile Vatican II va beaucoup plus loin dans ce qu'il dit. Il enseigne que la parole de Dieu est le *sacramentum* de lui-même, un débordement de son amour, et une manifestation de son amitié : « Le Dieu invisible adresse la parole aux hommes en son surabondant amour comme à des amis » (*ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur*²⁶¹). L'espace relationnel n'est donc pas ouvert du seul fait que Dieu parle en premier. Il est ouvert parce qu'en parlant, Dieu aime d'une manière qui n'est jamais comptée, ni limitée, ni momentanée, et qu'en aimant ainsi de manière surabondante, il se comporte envers eux en ami.

Ces précisions auraient dû conduire les traducteurs du Concile à ne pas choisir le verbe « s'entretenir » pour rendre le verbe latin *conversor*, même si celui-ci est oralement proche du terme français « conversation ». Le texte latin du Concile emploie

²⁵⁹ DV n. 25.

²⁶⁰ *Die Antwort als das Gegenwort zum Wort*. Cité par Jean-Louis CHRÉTIEN, dans *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007, p. 7.

²⁶¹ DV n. 2.

en effet un verbe qui est très exactement un verbe de la convivialité. Il dit que Dieu veut vivre avec les hommes auxquels il adresse la parole. Il dit que Dieu leur parle pour chercher, non pas leur contre-parole seulement, mais la communion de vie avec eux. Voilà puissamment relancée la discussion relative à l'importance rituelle du psaume dans une liturgie de la parole !

Cette perspective nouvelle est encore nettement renforcée lorsque la Constitution *Dei Verbum* ajoute à l'offre d'amitié de Dieu l'affirmation que celle-ci est l'invitation et la permission de « partager sa propre vie » (*ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat*). Au même endroit, on lit encore qu'adressant la parole aux hommes, Dieu les rend « participants indivis de la nature divine » (*divinae naturae consortes*)²⁶². Dans l'analogie de la parole adressée, il ne faut donc pas entendre seulement l'appel à un échange constitué par deux actes de parole extérieurs l'un à l'autre : un acte de parole dans lequel Dieu est engagé par tout son être, et un acte de parole avec lequel les hommes lui répondraient, dans l'engagement de tout leur être.

La nature de ce que l'acte de parole de Dieu engage est inséparable d'une communion avec lui. Mais il importe de bien préciser que cette communion avec Dieu n'est pas produite par l'acte de parole qu'on lui apporte en retour, même si un dialogue suppose toujours un échange de personnes qui se parlent. C'est de Dieu lui-même que vient la possibilité d'être en communion avec lui. Lui répondre, ou lui adresser la parole en retour, suppose une possibilité relationnelle qui vient d'abord de lui. Maurizio Flick et Zoltan Alszeghy ont très bien déplié cet *Évangile de la grâce* : « L'amitié tend à une union progressive de deux amis qui se considèrent comme une seule réalité (...) [mais] on ne peut pas dire que deux personnes se considèrent comme une seule réalité s'il n'y a pas entre les deux une certaine communion, une certaine relation ontologique, qui précède et rend possible l'amour mutuel²⁶³. »

²⁶² DV n. 2.

²⁶³ Maurizio FLICK-Zoltan ALSZEGHY, *Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Libreria editrice fiorentina, coll. Nuovo corso di teología católica 6, 1963, p. 450 et 453.

Quand on reporte cela sur l'importance rituelle du psaume dans une liturgie de la parole, il devient clair que les fidèles ne peuvent pas exister devant Dieu comme ses interlocuteurs, en-dehors de la grâce d'amitié qui leur faite dans la parole adressée. C'est d'elle que dépend leur capacité à répondre. Et cette réponse sera seulement véritable si elle procède de l'union en vue de laquelle la parole est adressée. « L'amitié demande de soi, entre les amis, une union qui ne soit pas seulement une conformité de sentiment, mais une inséparable présence et société autant que faire se pourra²⁶⁴ » écrivait Francisco de Suarez au XVI^e s.

Il est donc quelque peu réducteur de considérer le psaume comme le simple moyen donné à l'assemblée pour l'aider à répondre à la parole de Dieu communiquée dans les lectures. Il est seulement un « rite ou un acte ayant valeur en lui-même²⁶⁵ » parce qu'il est lui-même parole de Dieu. Dans une liturgie de la Parole, les fidèles reçoivent en effet de Dieu lui-même les mots de leur réponse. C'est de son débordement d'amour qu'ils reçoivent la possibilité de lui répondre, et pas de lui répondre seulement, car il n'en va pas seulement d'un échange de paroles, mais d'une communion de vie. Le pape Benoît XVI l'a rappelé en écrivant que c'est « la Parole divine [qui] introduit chacun de nous dans un dialogue avec le Seigneur²⁶⁶. »

L'exemple emblématique d'*OLM24*

Il est temps maintenant de convoquer un nouveau cas de figure concret prélevé sur le programme des célébrations dominicales. On le trouve au premier dimanche de Carême en année C. Pour cette liturgie, l'*OLM* prescrit huit versets découpés dans les seize que compte au total le psaume 90. Cette fois la péricope psalmique n'est pas elle-même affectée par des omissions ou des modifications avec lesquelles on serait encore intervenu sur le groupe

²⁶⁴ Francisco de SUAREZ, *De Trinitate* XII, cité par Jean-Baptiste LECUIT, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio fidei, 2010, p. 59.

²⁶⁵ *PGMR* n. 37.

²⁶⁶ *VD* n. 24.

de versets choisi. Les huit versets ne forment pas pour autant un ensemble homogène, car on a choisi de « brutalement » juxtaposer les deux premiers versets du texte biblique et l'essentiel de sa deuxième partie. Ce péricope est propre au 1^{er} dimanche du Carême en année C. On ne le retrouve pas dans les autres configurations liturgiques où le psaume 90 est en usage²⁶⁷.

Les raisons d'un tel découpage n'ont rien à voir avec des difficultés particulières de compréhension qu'auraient pu occasionner les sections du texte biblique non retenues par l'OLM. Il n'y a donc aucune raison de s'en remettre à la préoccupation pastorale de l'intelligibilité pour expliquer l'opération de péricope. En revanche, on est en présence d'un exemple assez emblématique pour l'avertissement lancé par les *Praenotanda* de l'OLM : « Il faut constamment enseigner aux fidèles la manière de recevoir la parole de Dieu dans les psaumes, et d'en faire la prière de l'Église²⁶⁸. » L'exemple du premier dimanche de carême en année C, réclame vraiment cet exercice, car il donne aux fidèles une péricope psalmique qui sans cela ne peut pas, ou difficilement en tout cas, devenir un rite.

Quand on resitue le bout de psaume extrait du psaume 90 dans la succession des lectures, il devient vite clair qu'il a été choisi en fonction de la lecture évangélique, c'est-à-dire le récit lucanien dit des tentations de Jésus (Lc 4, 1-13). Ce texte d'évangile incorpore en effet deux citations explicites du psaume que l'OLM aura déjà offert aux fidèles après la première lecture. On est donc encouragé à penser que l'importance liturgique et pastorale de la péricope psalmique tirée du psaume 90 a quelque rapport avec le fait qu'elle invite à regarder Jésus dans son combat avec le diable. Cette congruence n'a besoin d'aucune monition particulière pour être perçue. Elle s'impose d'elle-même. Mais il faudra l'explorer plus précisément.

²⁶⁷ Dans les autres formulaires du Propre de l'année où ce même psaume est en usage, la péricope n'intègre jamais les versets 10-13. Les versets 1-2 et 14-15 sont toujours retenus, mais pour le reste, les choix diffèrent (Lundi de la 9^e semaine du temps ordinaire (OLM 353) : Ps 90, 1-2 ; 14-15ab ; 15c-16. Lundi de la 14^e semaine du temps ordinaire (OLM 383) : Ps 90, 1-2 ; 3-4 ; 14-15).

²⁶⁸ PGLR n. 17.

Une caractéristique littéraire propre au psaume 90 demande, elle, un vrai travail. La péricope choisie pour la liturgie du premier dimanche de Carême en année C cache constamment ce qu'elle dit dans des énoncés métaphoriques. Seul l'oracle divin conclusif emploie un langage direct et explicite. En-dehors de cette conclusion, on doit à tout moment se demander à quelle vérité conduisent les données objectives du texte biblique, car elle y est dissimulée. Mais une autre question nous intéressera ici : que reçoit-on comme invitation à la communion de vie, débordement d'amour ou offre d'amitié, dans un texte biblique ainsi conçu au plan littéraire ? Jocelyne Michel souligne bien la difficulté à laquelle la matérialité littéraire du psaume 90 expose son lecteur :

Le psaume 91TM est remarquable pour la beauté de ses images et pour les ressources de langage qui y sont mises en œuvre de façon unique dans le Psautier, deux caractéristiques que la critique exégétique scientifique lui reconnaît, mais dont elle oublie la valeur propre au moment d'en faire l'étude : ou bien on décide d'ignorer les images ou bien on les considère comme un embellissement agréable ; ou bien enfin, en leur conférant le statut d'informations rationnelles dont il s'agit de découvrir le sens concret, on les nie en tant qu'images, pour tenter à tout prix de faire dire au texte ce que, justement, il a décidé de taire²⁶⁹.

Double poétique de la communion

Dans le lectionnaire en français, la péricope psalmique commence d'une façon qui lui donne une incroyable force rituelle. Dans l'assemblée liturgique, chacun peut prendre à son compte le premier verset, et le prononcer pour lui-même, et donc en faire « sa » parole. Chacun peut dire pour lui le « je » du locuteur qu'on entend parler : « Je me tiens sous l'abri du Très-Haut et repose à l'ombre du Puissant. » (Ps 90, 1) Mais les choses ne sont pas aussi simples que cela. En s'exprimant ainsi, le locuteur du psaume n'expose rien. Il décrit seulement une expérience dans laquelle il se tient, la dévoilant avec les deux mots-image « abri » et « ombre ».

²⁶⁹ Jocelyne MICHEL, *La poésie à l'œuvre. Une lecture du Psaume 91TM*, Paris, Cerf, 2014, p. 13.

Mais il faut obligatoirement chercher à habiter ces énoncés métaphoriques avec sa propre expérience si on veut pouvoir prendre pour soi le verset dans lequel ils interviennent.

Les mots « abri » et « ombre » sont respectivement référés à Dieu le Très Haut et à Dieu le Puissant. On pourrait donc dire qu'ils illustrent des qualités qu'on peut confesser en Dieu. Mais le texte du psaume ne propose pas aux fidèles de comparer Dieu à un « abri » et à une « ombre ». La première hypothèse pourrait à la rigueur se concevoir, mais la seconde est tout à fait impossible à imaginer. Dans les Écritures, seul l'homme est comparé à une ombre. « L'homme est semblable à un souffle, ses jours sont une ombre qui passe », dit le psaume 143 (verset 4) ; « Ma durée n'est rien devant toi. L'homme ici-bas n'est qu'un souffle », renchérit le psaume 38 (verset 6).

À l'instar d'autres psaumes, le premier verset du psaume 90 associe Dieu à la métaphore de l'ombre portée. « À l'ombre de tes ailes, cache-moi » (Ps 16, 8) ; « À l'ombre de tes ailes, tu abrites les hommes » (Ps 35, 8) ; « Je crie de joie à l'ombre de tes ailes » (Ps 62, 8). C'est ainsi également que le Ps90 donne la parole à son locuteur : « Je me repose à l'ombre du Puissant. » (Ps 90, 1) Quand ce « je » du texte biblique devient le « je » de l'assemblée liturgique, chacun doit donc pouvoir reconnaître dans les mots « abri » et « ombre » une offre venue de Dieu. L'offre avec laquelle Dieu s'avance au-devant des hommes avec son acte de parole est comparable à l'expérience qu'on fait de pouvoir respirer et se reposer quand il fait chaud et qu'on suffoque. La même offre venue de Dieu est aussi évoquée quand le locuteur du psaume nomme le fait d'être sous un abri à l'heure des intempéries.

Au second verset de la péricope, ce jeu métaphorique migre dans une confession de foi explicite. « Quand je suis à l'abri du Très Haut et à l'ombre du Puissant, je dis au Seigneur : Mon refuge, mon rempart, mon Dieu, dont je suis sûr ! » (Ps 90, 2) Les fidèles peuvent beaucoup plus facilement prendre à leur compte ces mots avec leur propre « je », car la phrase est déclarative. Mais il y a un adjectif possessif qui sert d'avertissement. A nouveau, le texte du psaume n'invite pas à comparer Dieu à un refuge ou à un rempart. Il dit à nouveau une offre reçue de Dieu, mais cette fois du côté de celui qui en bénéficie : je te connais, dit à Dieu le locuteur

du psaume, car je connais l'expérience qu'on fait dans un refuge ou derrière un rempart²⁷⁰.

L'OLM fait ensuite l'impasse sur la partie intermédiaire constituée par les versets 3-9. De ce fait, on passe brutalement du registre enveloppant de la protection au registre de l'affrontement. C'est en effet un climat d'adversité qu'installent immédiatement au verset 10 les mots « malheur » et « danger ». La même force évocatrice est encore relayée au verset 12 par la mention des « pierres » qui font chuter. Mais c'est la finale de la péricope qui est la plus marquante dans le registre du danger. Elle convoque en effet quatre figures animales qui suscitent la peur, voire la terreur : la vipère et son poison inquiétant, le scorpion et sa pique mortelle, le lion et ses dents qui déchirent, le dragon qui se jette sur sa victime avec sa masse écrasante (Ps 90, 13).

Si l'OLM avait conservé la partie du texte biblique qui fut omise, la brutalité avec laquelle les deux registres métaphoriques se succèdent aurait été amoindrie. Les mots-images du danger et du malheur auraient bénéficié d'une clé de lecture qu'introduit la mention du « méchant » au verset 8. En arrivant aux versets 10-13 on aurait alors retrouvé ce que dit aussi le psaume 57, lorsqu'il associe l'action du méchant aux effets nocifs d'un venin : « Les méchants sont dévoyés dès le sein maternel, menteurs, égarés depuis leur naissance ; ils ont un venin, un venin de vipère. » (Ps 57, 4-5a) On serait également proche du psaume 16 qui compare les méchants à un lion : « Ils sont sur mes pas : maintenant ils me cernent, l'œil sur moi, pour me jeter à terre, comme des lions prêts au carnage, de jeunes fauves tapis en embuscade. » (Ps 16, 11-12)

Comme cette clé d'interprétation est manquante dans la péricope liturgique, on peut reprocher aux artisans de l'OLM d'avoir violenté le texte. En fait il n'en est rien. Ils ont créé un choc entre les deux poétiques de la protection et du danger, c'est vrai. Mais paradoxalement, ce choc met davantage en lumière le fait que les deux registres se croisent constamment dans le texte du psaume. Dès le verset 1, on ne peut pas habiter les mots-image « abri » et

²⁷⁰ Le psaume 30 fait de même avec l'image de l'abri : « C'est toi *mon* abri » (Ps 30, 5).

ombre » sans référer ces métaphores de la protection à des situations d'adversité : l'abri d'un toit stable ou d'une bâche de fortune n'a pas vraiment d'utilité si les écluses du ciel ne se déversent pas avec intensité ; l'ombre portée par quelque chose ou quelqu'un n'a pas vraiment d'intérêt si le temps est printanier, léger et doux. Entendre et recevoir en soi l'offre de Dieu comparée à l'expérience qu'on fait sous un abri ou à l'ombre, suppose de connaître le malheur et le danger dont parlera la seconde partie de la péricope.

Le même croisement des poétiques est aussi sous-jacent au verset 2. « Tu es Seigneur mon refuge et mon rempart », dit le locuteur. Pour habiter cette confession de foi, il faut compléter l'image avec son corollaire : il en va de celui qui a un refuge comme il en va pour quelqu'un qui, ayant des personnes malveillantes ou des assassins à ses trousses, trouve une porte ouverte, un endroit accueillant, où il pourra passer la nuit et dormir en sécurité. Il en va pour celui qui se tient derrière un rempart comme il en va pour des populations assiégées qui se félicitent d'avoir un mur suffisamment solide et fortifié pour se protéger d'un assaut ennemi qui pourrait s'avérer fatal. On le voit bien : le début du psaume ne signale pas seulement à notre intelligence que Dieu est protecteur. Ils font valoir que réside en lui une grâce de protection pour les situations de danger et de malheur.

Il en va de même dans la deuxième partie de la péricope, de façon évidemment inversée. Au verset 10, l'évocation du malheur et du danger est contrebalancée par l'affirmation que cette adversité ne pourra ni toucher, ni approcher de celui ou celle qu'elle menace. Les versets 11 et 12 parlent du pied qui peut heurter les pierres, mais également des anges à qui Dieu donne la mission de garder et de porter celui qui risque de chuter sur les pierres. Le sentiment de terreur que suscitent les quatre figures animales est corrigé dans le texte-même par l'affirmation que ces forces brutes et dangereuses seront piétinées et écrasées. On le voit bien à nouveau : les situations d'affrontement sont rapportées à l'offre de sécurité.

Le psaume 106 en usage au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B intègre dans la version francophone de la péricope une invitation à l'action de grâce que renforce aussi le répons. Sa valeur rituelle pour les fidèles est donc explicitement déclarée.

La capacité d'agir avec le psaume 90 affecté au 1^{er} dimanche de Carême en année C suppose en revanche que l'assemblée sache d'abord décrypter la double poétique d'une communion de vie cachée dans son texte. Mais en vue de quoi est-elle invitée à le faire ? Pour quelle participation à l'action sacrée ? La réponse à ces questions doit être cherchée du côté du répons que l'OLM a ajouté à la péricope psalmique. C'est là que se dévoile l'agir au bénéfice duquel la péricope est offerte aux fidèles.

L'acte rituel du répons

Pour choisir le répons affecté au psaume 90, on s'est tourné vers ses derniers versets retenus pour la liturgie. À cet endroit du texte biblique, le locuteur qui avait la parole, ou qui prêtait ses mots-image aux fidèles rassemblés dans la liturgie, cède la place à Dieu-qui-parle en personne : « Puisqu'il s'attache à moi, je le délivre ; je le défends, car il connaît mon nom. Il m'appelle, et moi je lui réponds. Je suis avec lui dans son épreuve. » (Ps 90, 14-15ab). Le langage est maintenant explicite, et il apparaît clairement qu'il déclare une offre qui vient de Dieu lui-même. On est donc fondé à se demander si ces affirmations divines de l'oracle final sont homogènes avec ce que cachaient antérieurement les énoncés métaphoriques dans lesquelles elle restait encore cachée.

Pour explorer cette continuité, il faut chercher l'interlocuteur à qui Dieu s'adresse avec un pronom personnel à la troisième personne. Quand on le fait, on arrive vite à la conclusion que les trois déclarations divines sont des garanties apportées à celui-là même qui avait la parole jusque-là. C'est clairement le cas dans l'empilement des verbes avec lesquels Dieu déclare son agir. « Puisqu'il s'attache à moi » comme on se tient sous un abri ou dans l'ombre portée, je lui garantis cette grâce protectrice : « je le délivre » ; « Puisqu'il connaît mon nom » à la manière dont on goûte la sécurité d'un refuge ou d'un rempart, je lui assure que « je le défends » ; quand il m'appelle « mon refuge, mon rempart, mon Dieu dont je suis sûr », je lui donne l'assurance que « je lui réponds ».

Pour créer le répons qu'ils voulaient ajouter à la péricope psalmique, les artisans de l'OLM ont privilégié ce qui vient immé-

diatement après : « Je suis avec lui dans son épreuve ». La continuité avec le reste de la péricope est de nouveau patente. On entend déclarée la grâce divine de proximité (je suis avec lui) que les énoncés métaphoriques rapportaient de la même façon à des situations de danger et d'affrontement (dans son épreuve). La matière dont est fait le répons est donc parfaitement homogène avec la double poétique de la communion de vie qui traverse la péricope. Mais il fallait donner à ce répons une force rituelle, car c'est avec ce but rituel que la péricope est offerte aux fidèles.

Pour donner à la péricope l'importance pastorale au titre de laquelle le psaume fait aujourd'hui partie d'une liturgie de la parole, on a transformé en prière de demande le langage de l'attestation. En réponse à Dieu qui dit « Je suis avec lui dans son épreuve », les fidèles sont invités à dire : « Sois avec moi, Seigneur, dans mon épreuve. » Ce qui vient de Dieu comme attestation de sa grâce retourne à Dieu sous forme de demande. L'assemblée demande ce qu'elle est sûre de recevoir, puisque l'oracle divin lui en donne l'attestation. Les fidèles répondent avec ce que la parole de Dieu leur donne à cet effet. Ils trouvent en Dieu lui-même la capacité même de lui répondre.

L'obstacle de la lecture évangélique

Il faut maintenant examiner la liaison que les artisans de l'OLM, comme au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B, ont voulu établir entre cet agir rituel des fidèles, et la lecture évangélique du même dimanche. Ce lien semble ne pas faire aucun doute, puisque deux versets de la péricope psalmique tirée du psaume 90 sont cités dans le récit lucanien dit des tentations de Jésus. Mais cette parenté littéraire provoque de la gêne. Dans l'évangile, c'est en effet le diable qui agit avec le psaume, et il le fait de manière perverse. « C'est de ce psaume que le diable osa abuser pour tenter Jésus Christ notre Seigneur », souligne saint Augustin²⁷¹. On ne peut donc pas établir de continuité entre l'agir rituel que le psaume propose aux fidèles, et l'usage de ce même psaume dans la lecture évangélique.

²⁷¹ AUGUSTIN, « Première homélie sur le Ps90, n. 1 », dans *Discours sur les psaumes II*, Paris, Coll. « Sagesse chrétiennes », Cerf, 2007, p. 168.

Le diable se sert d'une première citation pour convaincre Jésus d'arracher à Dieu sa grâce enveloppante, alors même qu'elle est le *sacramentum* de son être et le débordement d'un amour, avant toute demande ou initiative pour l'obtenir. Le tentateur « conduisit [Jésus] à Jérusalem, il le plaça au sommet du Temple et lui dit : Si tu es Fils de Dieu, d'ici jette-toi en bas ; car il est écrit : "Il donnera pour toi, à ses anges, l'ordre de te garder (Ps 90, 11)." (Lc 4, 9-10) Cette version de l'évangile propre à la liturgie francophone renforce la perception que le texte du psaume a été perverti. Elle met en effet l'agir de Dieu au futur, alors que la péricope psalmique donnée aux fidèles auparavant le décline au présent. Là où le locuteur du psaume parle d'une offre divine qui dure et se maintient, le diable parle d'un agir auquel Dieu finirait par se résoudre de manière circonstancielle²⁷².

Le diable se sert encore d'une seconde citation du psaume pour suggérer à Jésus de mettre Dieu au défi. « Il est écrit : "[les anges] te porteront sur leurs mains, de peur que ton pied ne heurte une pierre" (Ps 90, 12). » (Lc 4, 11) Cette fois, le verbe est au futur, dans la péricope psalmique comme dans le récit évangélique. Mais c'est la poésie de sécurité qui est gravement malmenée. Avant la proclamation de l'évangile, la « pierre » évoque le danger et le malheur qui peuvent faire irruption, et la mission des anges est une métaphore de la grâce de protection offerte pour cet affrontement. Dans la lecture évangélique, le psaume est utilisé pour lui-même devenir une pierre d'achoppement et un vecteur de danger. Ce qui est offert pour affronter le danger devient une cause de danger.

Le transfert christologique du répons

Il faut abandonner l'idée que l'usage du psaume 90 dans la lecture évangélique relayerait, ou densifierait l'agir rituel auquel invite la péricope psalmique. Cela supposerait qu'on ait voulu donner le diable en exemple aux fidèles, ce qui est une idée absurde. Mais une autre continuité est possible entre les deux textes bibliques. On peut en effet envisager l'hypothèse que le psaume 90

²⁷² Dans la liturgie en latin, ce jeu avec le temps des verbes n'apparaît pas, car la version latine du psaume 90 met déjà le verbe au futur : *Angelis suis mandabit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis* (Ps 90, 11).

soit donné aux fidèles pour rapprocher leur agir rituel de Jésus qu'on voit en situation de danger et d'affrontement. Il faut pour cela déporter le regard des « tentations » ou suggestions toxiques avec lesquelles le diable s'approche, et se focaliser sur l'affrontement parole contre parole qui oppose Jésus et le diable.

A l'endroit où sont cités les deux versets du psaume 90, l'évangéliste raconte l'opposition entre deux arguments scripturaires. Au diable qui abuse du psaume pour sortir Jésus de son être filial, Jésus oppose un commandement emprunté au livre du Deutéronome. « Il est dit : "Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu" (Dt6, 16). » (Lc 4, 12) Les exégètes disent parfois que Jésus assume ainsi en sa personne l'expérience relationnelle difficile que le peuple hébreu entretenait avec Dieu dans le désert, quand il eut faim et soif, et se rebella contre Moïse. Au diable qui lui suggère de mettre Dieu au défi, Jésus opposerait le commandement que le peuple hébreu n'était justement pas parvenu à respecter.

Mais la lecture évangélique peut aussi inviter les fidèles à regarder Jésus à la manière dont le psaume 90 invite les fidèles à recevoir en eux l'offre qui vient de Dieu. Il faut noter pour cela que Jésus oppose au diable la version grecque du commandement biblique. Le texte hébreu énonce une règle de vie générale et collective : « Vous ne mettrez pas à l'épreuve le Seigneur votre Dieu. » La version grecque de la Septante met le commandement à la deuxième personne du singulier, c'est-à-dire dans un rapport d'interlocution entre Dieu et celui à qui il adresse la parole. Dans l'évangile, on voit Jésus opposer au diable un « je » filial, enraciné dans un « tu » dont il découle. C'est là une claire mise en abîme du « je » que le psaume propose de dire à partir d'une offre relationnelle cachée dans toutes sortes de mots-image.

D'ailleurs Jésus ne répond pas à l'usage pervers que le diable fait du Ps90, en se référant lui aussi à « ce qui est écrit ». Il oppose au tentateur ce qui « est dit » (*eirètai*) (Lc 4, 12). L'affrontement parole contre parole n'est pas une controverse, c'est à dire la forme conflictuelle d'un dialogue. C'est un espace de reconnaissance pour le dialogue de communion en-dehors duquel le Concile dit qu'on ne doit pas envisager la révélation que Dieu fait de lui-même. L'évangile du 1^{er} dimanche de Carême en année C montre en tout cas Jésus enraciné dans la communion de vie reçue de

l'amour débordant de son Père. On peut donc regarder en lui la continuité avec l'expérience que propose aux fidèles le début du psaume : « Je me tiens à l'abri du Très Haut et à l'ombre du Puissant » (Ps 90, 1).

Si telle est la liaison qui s'établit entre l'agir des fidèles et la lecture évangélique, la lecture évangélique peut aussi apprendre aux fidèles à reconnaître en Jésus le locuteur qui parle dans le premier verset du psaume 90. Ce transfert est d'ailleurs suggéré par la version latine de la péricope établie à partir du psaume grec. Dans l'actuel *liber psalmorum* en effet, le premier verset du psaume ne donne pas la parole à un locuteur, mais il désigne quelqu'un qu'on peut regarder devant soi : « Celui qui habite dans la protection du Très-Haut et demeure sous l'ombre du Tout-Puissant (*qui habitat in protectione altissimi, sub umbra Omnipotentis commorabitur*), il dit : "Mon refuge et ma force, mon Dieu, j'espérerai en lui (*refugium meum et fortitudo mea, Deus meus, sperabo in eum*)". » (Ps 90, 1-2)

Si la continuité liturgique entre le psaume et la lecture évangélique peut encourager les fidèles à regarder Jésus à partir de la communion de vie qui leur est proposée, alors elle peut aussi les autoriser à faire du répons une prière de demande adressée au Christ Jésus, au titre de la communion de vie qu'ils regardent en lui : *Esto mecum, Domine, in tribulatione*. Sois avec moi dans l'épreuve, Seigneur Jésus, toi qui as combattu sans que « le malheur ne [puisse] te toucher, ni le danger approcher de ta demeure » (Ps 90, 10). Certes, le répons ajouté à la péricope psalmique a été élaboré pour être adressé à Dieu. Mais au 1^{er} dimanche de Carême en année C, on peut aussi le dire, tourné vers celui que le portail de la cathédrale d'Amiens montre en train d'écraser le lion et le dragon, et de bénir l'humanité dans l'éternelle actualité de sa condition de ressuscité.

Mise en œuvre responsoriale

Les *Praenotanda* de l'OLM ne disent rien du principe responsif au titre duquel une péricope psalmique a été insérée dans la succession des lectures. Ils se contentent de poser la règle très

générale que le psaume « fait partie intégrante de la liturgie de la Parole²⁷³ ». On peut conclure à présent que c'est au titre de l'importance rituelle que les *Praenotanda* du Missel romain déclarent à son sujet. La *PGLR* précise aussi que « le psaume qui suit la première lecture a une grande importance parmi les chants²⁷⁴ ». Là aussi, on peut conclure avec la *PGMR* que c'est en raison du fait que ce chant constitue un haut degré de la participation active et consciente des fidèles à l'action liturgique.

Il reste à examiner ce que fait l'OLM, quand il affecte au psaume l'adjectif « responsorial », car dans ses *Praenotanda* ce terme renvoie à la procédure de mise en œuvre indiquée aux fidèles. On y parle d'un psaume « responsorial » en raison de l'alternance qui s'installe entre le chant de la péripcope et le chant du répons. « Le psalmiste, ou chantre du psaume, proclame les versets, et l'assemblée tout entière participe par un répons²⁷⁵. » La *PGLR* précise qu'on doit préférer cette « forme responsoriale dans la mesure du possible²⁷⁶ », car c'est le *modus responsoralis*²⁷⁷ qui fait de la péripcope biblique un psaume responsorial.

Cette manière d'envisager les choses n'est pas sans lien avec une discussion qui avait agité les membres du groupe de travail chargé d'élaborer les nouveaux schémas bibliques d'une liturgie de la parole. Certains pensaient que le psaume pourrait constituer une lecture supplémentaire, sa particularité étant alors de « faire charnière » entre l'Ancien et le Nouveau Testament²⁷⁸. Cette perspective pouvait se réclamer de l'usage antique. Nous savons par exemple que saint Augustin concevait et organisait ainsi les fameuses liturgies de la parole au cours desquelles il apprenait aux fidèles à faire une lecture chrétienne des psaumes. « Nous avons écouté l'apôtre, dit-il, nous avons écouté le psaume, nous avons écouté l'Évangile. Toutes ces divines lectures consonnaient pour

²⁷³ *PGLR* n. 19.

²⁷⁴ *PGLR* n. 89.

²⁷⁵ Dans la version française de la *PGLR* le terme *responsum* a malheureusement été traduit par le mot « refrain » (*PGLR* n. 20).

²⁷⁶ *PGLR* n. 20.

²⁷⁷ *PGLR* n. 56.

²⁷⁸ E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung*, p. 323.

nous exhorter à placer notre espérance non pas en nous-mêmes, mais en notre Seigneur.²⁷⁹ »

Augustin faisait du psaume une étape dans l'ordre traditionnel des lectures qui va de l'Ancien Testament au Nouveau, en rappelant que ce chemin scripturaire a son centre dans la personne du Christ. Mais la pratique actuelle de l'Église est différente. La *PGLR* demande qu'on distingue soigneusement les lectures et le psaume : « Le psaume responsorial est normalement chanté selon la coutume de chaque culture (*de more cantu proferatur*)²⁸⁰. » De là découlent les indications de la *PGMR* quant à la valeur rituelle que le chant donne au psaume.

Mais où se trouve le point de continuité entre le principe responsif qui commande l'usage du psaume dans une liturgie de la parole, et le chant qui distingue ce psaume parmi les lectures ? Cette question se pose d'autant plus que les *Praenotanda* de l'*OLM* avancent aussi la possibilité de ne pas chanter le psaume, ou, s'il est chanté, de ne pas le faire de manière responsoriale. Le paradoxe reste donc entier, et il mérite qu'on tente de l'éclaircir.

La ministérialité du chant

Pour le chant du psaume, la *PGLR* envisage en fait deux cas de figure : soit le psaume est chanté « par tous ensemble », sur le « mode direct », soit il est chanté « par le psalmiste seul, tandis que l'assemblée se contente d'écouter²⁸¹ ». Dans le premier cas de figure, on ne dit pas que les fidèles écoutent, pour la simple et bonne raison qu'eux-mêmes chantent la péricope dans la nef. Dans le second cas de figure, on dit que les fidèles écoutent, mais c'est en raison du mode responsorial qui répartit la mise en œuvre du psaume entre la nef et l'ambon. Ceux qui chantent le répons dans la nef écoutent le chant de la péricope à l'ambon, et celui qui chante la péricope à l'ambon écoute le répons venir de la nef. C'est une règle conciliaire qu'il est toujours utile de rappeler : « Dans les célébrations liturgiques, chacun, ministre ou fidèle, en s'acquittant

²⁷⁹ AUGUSTIN, Sermon 165, n. 1, dans *Sermones ad populum*, *Patrologie latine* tome 38, col. 902.

²⁸⁰ *Id.*

²⁸¹ *PGLR* n. 20.

de sa fonction, fera seulement et totalement ce qui lui revient, en vertu de la nature de la chose et des normes liturgiques²⁸². »

La surprise de premier abord semble résolue : les fidèles écoutent la péricope dans la nef pendant que quelqu'un la chante à l'ambon ; ils n'écoutent pas comme ils écouterait une lecture, puisqu'ils écoutent un chant. Mais alors, qu'est-ce qui différencie le psaume responsorial ainsi mis en œuvre du graduel ? Le graduel aussi est un chant pris en charge par des chantres aguerris que les fidèles écoutent. Il faut visiblement approfondir encore les choses, d'autant plus que la *PGLR* indique que les lectures liturgiques peuvent aussi être chantées, « selon le génie des diverses langues, à condition que le chant n'étouffe pas le texte, mais plutôt le mette en valeur²⁸³ ».

Les *Praenotanda* de l'*OLM* ouvrent une perspective discriminante en disant que la mise en œuvre responsoriale du psaume repose sur l'exercice d'un ministère. Le Concile lui-même parle en ces termes, mais de manière plus large. Il enseigne que « les servants, les lecteurs, les commentateurs et ceux qui font partie de la *Schola cantorum* s'acquittent d'un véritable ministère liturgique »²⁸⁴. Il est tout à fait possible de voir là l'affirmation que ces personnes exercent un ministère du simple fait qu'elles prennent en charge une composante de la célébration. Mais c'est envisager la ministérialité de manière insuffisamment précise. Le propre d'un ministère vient d'abord de ce qu'on y est appelé. Il est encore davantage constitué par le fait qu'on l'exerce pour accomplir un service au nom de tous, et surtout au bénéfice de la capacité de tous à participer à l'action liturgique.

Or la *PGLR* insiste pour dire que le psaume et les lectures sont confiés à deux ministres distincts. Les lectures sont confiées à des « lecteurs », parmi lesquels le diacre, quand il s'agit de la lecture évangélique. Le psaume est l'affaire des psalmistes ou « chantres du psaume ». De la même façon qu'il faut « veiller à avoir des laïcs spécialement capables, prêts à remplir le ministère

²⁸² SC n. 28.

²⁸³ *PGLR* n. 14.

²⁸⁴ SC n. 29.

de lecteur, même s'ils ne sont pas institués pour ce ministère²⁸⁵ », de la même façon, disent les *Praenotanda de l'OLM*, il « est très souhaitable d'avoir, dans chaque communauté d'Église, des laïcs doués dans l'art de la psalmodie²⁸⁶ ».

Ces indications pourraient plaider en faveur d'une approche seulement fonctionnelle de ce que font les psalmistes à l'ambon, alors que l'exercice d'un ministère a une importance rituelle et symbolique. Le psalmiste en effet n'assure pas seulement le chant de la péricope psalmique comme les chantes le feraient pour le graduel. Avec la péricope psalmique, on lui demande de servir l'espace relationnel qui s'ouvre « dans la liturgie, [lorsque] Dieu parle à son peuple et [que] le peuple répond à Dieu par les chants et la prière »²⁸⁷. Le lecteur en revanche sert seulement la possibilité que la parole de Dieu écrite devienne une parole adressée.

On ne peut donc pas dire que l'assemblée écoute le chant du psalmiste comme elle écoute les lectures. Le lecteur agit pour constituer les fidèles en auditeurs de la parole que Dieu leur adresse. Paul De Clerck dit qu'il les « constitue en peuple de Dieu, invité à répondre à l'appel qui lui est fait, dans une relation dialogale avec son Seigneur²⁸⁸ ». Or le psalmiste agit pour rendre possible ou servir cette réponse de l'assemblée. Les fidèles l'écoutent parce que c'est de l'offre divine reçue à l'ambon que doit découler leur réponse.

La récitation du psaume

Qu'en est-il alors du cas de figure où le psaume n'est pas chanté ? Cela aussi est envisagé par la *PGLR*. Pour traiter cette nouvelle difficulté, les *Praenotanda de l'OLM* font une distinction qui ne semble d'abord guère utile : « Si le psaume n'est pas chanté, il sera récité » (*si non cantatur, recitetur*)²⁸⁹. La difficulté est immédiate. Le verbe *recitare* signifie « lire à haute voix », ou « lire en public ». On ne voit donc pas bien la différence qui permettrait de

²⁸⁵ *PGLR* n. 52.

²⁸⁶ *PGLR* n. 56.

²⁸⁷ *SC* n. 33.

²⁸⁸ P. De CLERCK, « Au commencement était le Verbe », p. 24.

²⁸⁹ *PGLR* n. 22.

distinguer la mise en œuvre du psaume de celle des lectures. Mais la PGLR ne poserait pas côte à côte l'acte de « lire » et l'acte de « réciter » s'il n'y avait pas lieu de les distinguer, probablement en vertu d'un enjeu qui n'est pas le même dans les deux cas.

Au même endroit, la PGLR précise encore que la récitation du psaume doit être faite sur un mode approprié (*modo aptior*), et que cela demande de viser l'intériorisation de la parole de Dieu. « Si le psaume n'est pas chanté, il sera récité de la manière la plus propice à la méditation de la parole de Dieu » (*ad ipsam meditationem verbi Dei*)²⁹⁰. À nouveau, la situation semble clarifiée, mais elle ne l'est pas réellement, car ce que la PGLR dit de la récitation du psaume, elle le dit aussi de son chant : « Le chant du psaume, ou seulement du répons, aide beaucoup à saisir le sens spirituel du psaume et en favorise la méditation » (*ut meditatio foveatur*)²⁹¹. Il y a aussi l'affirmation générale selon laquelle, le psaume « a une grande importance liturgique et pastorale, car il favorise la méditation de la parole de Dieu²⁹² ».

Une nouvelle objection vient à l'esprit : ce qui est dit du psaume peut être dit pareillement des lectures. Les lectures non plus ne sont pas proclamées pour rester extérieures à ceux qui les écoutent. Mais il est vrai que c'est l'homélie qui doit aider à leur intériorisation. C'est là, dit le Concile, que les textes qu'on écoute sont « déployés » dans leur retentissement pour les fidèles (*lectiones in homilia explicantur*)²⁹³. Avec la péricope psalmique, l'enjeu est différent. Si elle n'est pas chantée, elle doit être récitée de telle manière que l'assemblée puisse suffisamment l'intérioriser, car elle doit l'intérioriser pour pouvoir rituellement agir avec ce qu'elle y reçoit de Dieu en acte de parole. Les *Praenotanda* de l'OLM s'en expliquent, en demandant que « les fidèles [soient] constamment instruits quant à la manière de recueillir en soi la parole que Dieu prononce dans les psaumes en vue de retourner ces mêmes psaumes en prière ecclésiale²⁹⁴ ».

²⁹⁰ *Id.*

²⁹¹ PGLR n. 21.

²⁹² PGMR n. 61

²⁹³ SC n. 24.

²⁹⁴ PGLR n. 19.

La version latine des *Praenotanda* de l'OLM emploie ici le verbe *percipio*. Le sens qu'on lui attribue généralement correspond au mot français « appropriation », celui-là même que les traducteurs du Concile ont privilégié pour traduire le verbe latin *obsequor*, au début de la constitution *Dei Verbum*²⁹⁵. Mais de la même manière qu'il aurait été préférable de rendre à cet endroit-là la nuance d'obéissance, il eût été préférable de rendre ici la nuance d'intériorisation. Il ne s'agit pas en effet de réciter le psaume de manière à le « faire sien », mais de « recevoir en soi » ou de se laisser saisir par ce qu'on écoute en récitant, afin de se laisser inviter et admettre dans la communion de vie qui y est offerte.

L'énigme reste entière quant à la manière de réaliser cela par une mise en œuvre adéquate du psaume. Sans doute devrait-on questionner la façon de faire courante qui ne permet pas de bien distinguer le mode antiphonné du mode responsorial. Mais on dispose seulement pour cela d'une norme générale : « Les attitudes corporelles, les gestes et les paroles par lesquels s'exprime l'action liturgique et se manifeste la participation des fidèles reçoivent signification (...) de la parole de Dieu et de l'économie du salut à laquelle ils se réfèrent²⁹⁶ ». Il faut chercher tout ce qui peut favoriser l'intériorisation active de ce que le psaume offre aux fidèles pour leur agir dans la célébration, car il est lui-même la parole de Dieu.

²⁹⁵ Voir DV n. 1.

²⁹⁶ PGLR n. 6.

Chapitre 4

Le principe d'unité kérygmaticque

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

Quand on a pris la mesure de cette architecture, on est d'autant plus surpris de constater le choix que firent les artisans de l'OLM avec l'autre lecture néotestamentaire appelée « lecture de l'apôtre » ou « épître ». Ils ont en effet décidé qu'elle n'aurait aucun lien volontaire avec les autres textes bibliques en usage au même moment. Cette option est formalisée dans les *Praenotanda* de l'OLM avec une affirmation qui révèle le renoncement à une option désirable :

La conception authentique de l'action liturgique répugne à une composition thématique qui a pour but de rendre plus facile l'instruction homilétique, car la liturgie est toujours célébration du mystère du Christ, et quand et elle emploie la parole de Dieu selon sa propre tradition, elle le fait sans être guidée seulement par des motifs rationnels et des considérations extérieures²⁹⁷.

²⁹⁷ PGLR n. 68. C'est nous qui traduisons.

Alors qu'on aurait pu choisir d'unifier, on a renoncé aux fruits homilétiques qu'on aurait été en droit d'attendre de cette unification, et on a adopté pour l'épître le même mécanisme de lecture semi-continue qui permet déjà de déterminer la lecture évangélique pour le même dimanche. « Pour les dimanches du Temps ordinaire qui n'ont pas de caractère particulier, les textes de l'apôtre et de l'évangile se présentent sous forme de lecture semi-continue. » Au même endroit, la version française des *Praenotanda* ajoute une glose qui est absente dans le texte latin qu'elle traduit : « On peut ainsi suivre dans son enchaînement la pensée de l'apôtre dans son message à une Église donnée, ou les étapes de la vie du Seigneur telles que les présente un évangile donné : Matthieu pendant l'année A, Marc pendant l'année B, Luc pendant l'année C²⁹⁸. »

Trente ans après cette décision, Adrien Nocent écrit qu'elle a été la conséquence d'une sorte d'emballement à l'intérieur du *Coetus*. « Frappé par l'importance de donner aux fidèles une lecture suivie des textes de l'Écriture – cela venait d'être décidé pour les synoptiques –, on suggéra de faire la même chose pour les lettres²⁹⁹. » Dix ans plus tôt, il avait déjà proposé la même analyse de la situation :

Puisque les évangiles étaient lus en lecture quasi-continue, donnant ainsi aux fidèles la possibilité de mieux connaître leur texte caractéristique, n'était-il pas indiqué de faire la même chose pour les lettres apostoliques ? Cette solution fut adoptée pour les dimanches ordinaires³⁰⁰.

Il faut simplement noter que l'auteur fait état de cette décision parce qu'il en a été déçu. L'autre hypothèse qui consiste à tout enfermer dans un même enclos était pour lui bien préférable.

Aujourd'hui encore, les esprits continuent d'être partagés. Que la lecture de l'apôtre n'ait pas été choisie en fonction des autres textes bibliques est un problème pour ceux qui rêvent d'avoir une liturgie de la Parole totalement enclose dans les cor-

²⁹⁸ PGLR n. 67.

²⁹⁹ A. NOCENT, *Le renouveau liturgique*, p. 21-22.

³⁰⁰ A. NOCENT, « La parole de Dieu et Vatican II », p. 142.

respondances provoquées par la réunion de textes bibliques soigneusement choisis à cet effet. Ceux qui sont gênés de voir l'Église constamment intervenir dans les textes, pour les ajuster à un but liturgique, estiment au contraire qu'on a pris une heureuse décision en choisissant d'y renoncer. Cette discussion n'est pas un « petit » débat, car il en va du modèle dont dépend la pratique conciliaire elle-même : une écoute religieuse de la parole de Dieu doit être vérifiée par la soumission aux textes bibliques dans laquelle elle est communiquée³⁰¹.

Personne ne peut affirmer que l'enclos herméneutique ne procède pas d'une lecture sérieuse des textes bibliques. En revanche on ne peut pas dire qu'elle montre de la part de l'Église l'exercice d'une écoute religieuse, car la pratique d'harmonisation ou de congruence a toutes les caractéristiques apparentes d'un « tripatouillage » des textes. Elle laisse en tout cas le sentiment que l'Église tire les Écritures à elle, sans s'y soumettre vraiment, puisqu'elle pratique un certain esprit de système avec lequel elle propose les textes bibliques. Mais le débat peut aussi être posé dans le sens inverse : si le choix dont procède l'insertion d'une épître amoindrit la volonté d'intégration, que reste-t-il de la capacité pour un *quasi*-corps étranger de peser sur l'action liturgique dans laquelle il est inséré ?

Dans ses normes, la constitution conciliaire sur la sainte liturgie dit que l'importance liturgique des Écritures est une importance d'influence³⁰². Or elles ne peuvent pas exercer cette influence si elles restent en marge de l'action à l'intérieur de laquelle on en fait usage. En renonçant à boucler sur lui-même le programme de mises en correspondance, ne s'est-on pas interdit de voir la lecture de l'apôtre peser sur le dispositif avec sa contribution propre ? C'est à cette question que répond le principe d'unité kérygmatische. Comme le principe responsif, il n'est pas mentionné tel quel dans les *Praenotanda* de l'OLM. Mais ce silence est cette fois justifié. Étant donné qu'on avait renoncé à la décision volontaire de créer une unité entre épître et Évangile, on n'avait pas à s'en expliquer.

³⁰¹ Voir DV n. 1.

³⁰² Voir SC n. 24.

L'exemple d' *OLM*95

Pour commencer à élucider le principe d'unité kérygmaticque, il est prudent de passer par un cas de figure concret prélevé sur le répertoire de l'*OLM*. Comme la *PGLR* n'apporte aucune indication à laquelle s'adosser, il ne faudrait pas en effet imaginer les choses théoriquement pour ensuite vérifier cette construction de l'esprit dans des exemples. Il vaut mieux penser à partir des observations concrètes que permet de réunir l'examen d'une liturgie dominicale particulière. Ce sera de nouveau celle du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B. Cet exemple a déjà servi à identifier la manière dont l'Église organise en enclos herméneutique le récit évangélique dit de la tempête apaisée dans l'évangile de Marc, un extrait du discours que Dieu adresse à Job au chapitre 38 du livre éponyme, et une péricope psalmique découpée dans le psaume 106. Il est assez logique de le questionner maintenant à propos de ce que produit la juxtaposition des deux lectures néotestamentaires que sont l'épître et le texte d'évangile.

La lecture de l'apôtre affectée au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B est extrait de la deuxième lettre aux Corinthiens (2 Co 5, 14-17). Le passage n'a pas été choisi parce qu'on l'estimait intéressant pour cette célébration. Il a été déterminé par le programme de lecture semi-continue de la lettre que l'*OLM* fait déjà débiter au 7^e dimanche de la même année du cycle dominical des lectures. Il n'y est pas question de tempête, ni d'un fort tourbillon de vent, ni de trouble intérieur, ni d'appel au secours, et on n'y retrouve pas non plus le motif de la maîtrise souveraine de la mer et du vent. La disparité littéraire avec le reste du formulaire biblique est donc évidente. Elle confirme bien qu'on a renoncé au désir d'unification.

Le lien avec Jésus mort

Quand on s'intéresse à la contribution propre que l'épître apporte à la célébration, on voit un premier ensemble se cristalliser dans une affirmation répétée deux fois : « Christ est mort pour tous » (2 Co 5, 14-15). L'apôtre prêche la répercussion pour tous les hommes d'un événement qui a marqué le chemin personnel de Jé-

sus dans l'humanité. Il dit qu'il y a un lien entre Jésus mort à Jérusalem et tous les autres vivants affrontés à la mort, et que ce lien transcende la distance entre l'aujourd'hui de ses lecteurs et le moment du temps historique où Jésus est effectivement mort : avec Jésus mort « tous ont passé par la mort. » (2 Co 5, 14b). C'est l'affirmation principale et essentielle que les fidèles commencent à entendre.

En vérité, l'apôtre ne se contente pas d'affirmer. Il souligne d'emblée le poids d'importance que recèle cette annonce. « L'amour du Christ nous saisit », dit-il avant même de formuler le contenu de son annonce (*hè agapè tou Christou sunechei hèmās*) (2 Co 5, 14). Il ne s'agit pas ici de l'amour que le Christ porte à tous les hommes, à la manière dont l'évangile de Jean le dit en ouverture de son chapitre 13 : « Jésus, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'au bout » (Jn 13, 1b). L'apôtre parle de l'amour que nous portons au Christ « quand nous pensons » à la conséquence pour nous de sa propre mort. On ne doit donc pas seulement prendre note qu'un seul est mort pour tous, ni recevoir cela comme une simple information. Il s'agit de laisser le kérygme nous saisir, en laissant sa proclamation peser sur ceux qui sont engagées dans l'action liturgique.

Cette exhortation a été extraite de son contexte et mise en forme liturgique sans interventions notables. L'opération de périopage se révèle seulement dans une formule introductive habituellement prévue par la PGLR : « Frères ». Cette apostrophe-là vient du lecteur à l'ambon, et ne se trouve pas à l'endroit où le texte biblique a été découpé. Mais cet ajout sobre a l'avantage de signaler aux fidèles la nature épistolaire du texte qu'ils écoutent, comme le premier verset du chapitre 38 du livre de Job signale à l'assemblée du même dimanche le commencement d'un discours. Il révèle surtout le but liturgique poursuivi par les artisans de l'OLM : ce que l'apôtre a écrit aux destinataires de sa lettre un jour, doit devenir une exhortation adressée aux fidèles dans l'actualité de sa proclamation.

Ce transfert est d'ailleurs grandement facilité par le fait que l'apôtre lui-même ne dit pas « vous » aux personnes auxquelles il s'adresse, mais « nous ». Il se compte lui-même parmi ceux à qui son exhortation est adressée. De ce fait, le « nous » de l'apôtre peut

aussi devenir le « nous » que l'assemblée forme en célébrant la liturgie de ce 12^e dimanche. L'exhortation écrite à d'autres – dans des circonstances lointaines dont sont éloignés les fidèles – peut résonner dans le présent des fidèles. Mais il reste la question déterminante : si le texte de l'épître résonne dans l'aujourd'hui des fidèles rassemblés pour la liturgie dominicale, comment s'articule-t-il à la lecture évangélique qui suit ?

Une expérience symbolique de la mort

Un premier effet de sens se produit avec un détail narratif du texte d'évangile qui n'attirerait pas autant l'attention si celui-ci était lu pour lui-même. Le phénomène n'est pas perceptible dans la traduction française à usage liturgique. On y entend les disciples dire à Jésus : « Maître, nous sommes perdus ! » (Mc 4, 38b) Dans le texte grec résonne autre chose : « Maître, nous périssons ! (*apollumetha*) ». La traduction de la Néo-Vulgate en usage dans le lectionnaire en latin restitue bien cette expérience symbolique de la mort : « Maître, cela n'est-il pas important pour toi que nous périssions ? » (*Magister, non ad te pertinet quia perimus ?*)

Dans la traduction liturgique francophone, on entend les disciples lancer un appel à l'aide typique d'un récit de miracle. Dans ce schéma littéraire, tout commence en effet avec l'installation d'une situation précaire d'où jaillit un cri d'incapacité ; puis fait irruption un événement qui a la forme d'un acte de puissance ; et enfin une situation finale exprime le dépassement de la situation initiale. En optant pour une traduction qui fait dire aux disciples « nous sommes perdus », la traduction française à usage liturgique est dans une logique où ce cri prépare l'évocation de l'acte de puissance avec lequel on verra Jésus annuler les effets menaçants du tourbillon de vent sur la barque.

Quand on vient d'écouter l'épître, on devient en revanche sensible au verbe de la mort que l'évangéliste a choisi pour mettre en mots le cri des disciples. Certes, il peut avoir choisi le verbe *apollumi* pour raconter que les disciples se sentaient « perdus », tout comme le verbe *pereo* de la traduction latine actuelle peut désigner la position désespérée dans laquelle se trouve quelqu'un affronté à un péril. Les traducteurs de la Bible francophone à usage liturgique n'ont donc pas eu tort de traduire comme ils l'ont fait. Mais

l'épître lue immédiatement avant prêche « qu'un seul est mort pour tous, et qu'ainsi tous ont passé par la mort ». On comprend alors brusquement que les disciples se découvrent « mis à mort », à l'instar de ce que prêche l'apôtre quand il dit qu'avec Jésus mort « tous ont passé par la mort » (2 Co 5, 14).

On pourrait en conclure que la juxtaposition de l'épître et de l'évangile a l'avantage de donner au cri de détresse des disciples un sens plus théologique. En fait, c'est l'inverse qui se produit. C'est le langage théologique de l'apôtre qui est rendu concret par l'événement que saint Marc raconte après le discours en paraboles. La lecture de l'apôtre n'ajoute rien à la lecture évangélique. Elle reçoit du récit de Marc une confirmation inattendue. Or personne n'a voulu cela. Personne n'a décidé que l'organisation du formulaire devrait faire réussir cette perception chez les fidèles.

L'effet de sens que produit la réunion des deux lectures néotestamentaires dans la même liturgie vient de ce que l'évangéliste raconte Jésus avec une intention kérygmatique, et que cette volonté kérygmatique est aussi au cœur des écrits apostoliques. Les évangélistes ne racontent pas Jésus comme un historien qui veut restituer la factualité de ce qui s'est effectivement passé un jour. Mais ils ne prêchent pas non plus comme les apôtres, puisqu'ils racontent. Leur intention narrative est inséparable d'une annonce qu'ils veulent projeter dans l'espace de leur lecteur. Daniel Marguerat met ces choses en perspective dans l'ordre exégétique :

Les premiers chrétiens, la *Formgeschichte* nous l'a appris, n'avaient pas une mentalité d'archiviste, ils ne collectionnaient pas simplement des souvenirs en vue d'embellir la mémoire de leur maître disparu. S'ils rappelaient ces gestes et ces paroles, c'est parce qu'ils y discernaient une vérité qui pouvait être vécue dans le présent³⁰³.

La communion au Christ mort

Un deuxième effet de sens se produit avec un autre détail narratif du texte d'évangile. Pendant la traversée, Jésus « dormait

³⁰³ D. MARGUERAT, *Le miracle au feu de la critique historique*, p. 542.

sur le coussin à l'arrière » dit la traduction française à usage liturgique (Mc 4, 38a). Le texte grec privilégie la forme participiale du verbe dormir : « Lui était dans le pont arrière sur le coussin, dormant (*katheudôn*)³⁰⁴ ». On peut évidemment estimer que Jésus dormait dans le sens où on dirait qu'il « était en train de dormir ». Les traducteurs de la Bible liturgique en français ont choisi cette option, parce qu'ils comprenaient de manière chronologique la précision selon laquelle la traversée s'était produite « le soir venu » (Mc 4, 35a). Le sommeil de Jésus était pour eux une manifestation de fatigue.

Mais l'état de sommeil est aussi dans le Nouveau Testament une figure métaphorique de la mort. Dans la première lettre aux Corinthiens par exemple, l'apôtre Paul parle de « ceux qui ont été endormis en Christ » (*koimèthentes*) (1 Co 15, 18). Immédiatement après, le même choix de langage métaphorique se confirme avec l'affirmation que « Christ est relevé d'entre les morts, prémices de tous ceux qui sont dormant » (*tôn kekoimenôn*) (1 Co 15, 20). On peut surtout se souvenir de la citation que la lettre aux Éphésiens prélève sur un ancien hymne reçu de la tradition orale : « Relève-toi, le dormant (*kateudôn*), et lève-toi d'entre les morts, et brillera sur toi le Christ. » (Ep 5, 14) Le seul fait d'appeler un « dormant » à se lever « d'entre les morts » suffit à identifier dans l'état de sommeil une figure de la mort³⁰⁵.

Quand on adopte cette façon d'interpréter le sommeil de Jésus, le cri des disciples s'éclaire lui aussi. En les montrant en train de crier qu'ils « périssent », Marc peut certes évoquer une peur qui confine à la frayeur mortelle. Mais quand se pose là-dessus la prédication de l'apôtre, on comprend que la mention de cette expérience symbolique de la mort est inséparable de la mention que

³⁰⁴ Les artisans de la traduction liturgique en français proposent de regarder Jésus qui dormait « à l'arrière ». Mais le texte grec ne dit pas exactement cela pour une raison aisément compréhensible : à l'arrière, c'est-à-dire sur le pont arrière, se tient celui qui manœuvre à la barre, et celui-là ne peut pas le faire « en dormant ». Jésus est « dormant dans l'arrière », dit Marc. Il est dans l'espace sous le pont arrière (*en tē prumnē*).

³⁰⁵ Pour l'usage des deux verbes *egeirō* et *anhistēmi* dans Ep 5, 14, voir M. GOURGUES, Réveille-toi (Ep 5, 14). De l'évocation de la Pâque baptismale à la motivation parénétiqque, Science et Esprit 63/3, 2011, pp. 374-376.

Jésus lui-même est dans la barque en état de mort. De ce fait, le propos de l'apôtre se densifie à nouveau : « Tous ont passé par la mort du fait que le Christ est mort » ont entendu les fidèles immédiatement avant. Jésus est dormant dans la barque où se trouvent aussi ses disciples en situation de goûter la morsure de la mort.

Avec ce va-et-vient inattendu et enrichissant entre l'épître et l'Évangile, la curieuse inversion de logique que l'évangéliste a imprimée au début de son récit prend, elle aussi, de l'importance. Deux indications semblent en effet s'exclurent mutuellement. D'abord vient l'indication que « ce jour-là, le soir venu, [Jésus] dit à ses disciples : passons sur l'autre rive. » (Mc 4, 35b). A cela s'enchaîne immédiatement l'affirmation contradictoire que « [les disciples] emmenèrent Jésus, comme il était, dans la barque » (Mc 4, 36a). Ou bien c'est Jésus qui a l'initiative de la traversée, ou bien ce sont les disciples, a-t-on envie de dire. Mais Marc a laissé ouvertes les deux perspectives enchaînées l'une à l'autre.

Quel que soit l'angle sous lequel on envisage le début du récit, qu'on se place du côté de Jésus premier nommé ou du côté des disciples nommés ensuite, on constate la volonté de lier l'apparente inaction de l'un à l'action des autres et vice-versa. Jésus commence par être actif, mais c'est seulement en vue d'emmener les disciples dans la réalité de la mort par laquelle lui-même est passé. Ce sont ensuite les disciples qui sont actifs, mais c'est parce qu'ils vont traverser en se laissant emmener dans la communion avec Jésus qui est mort. Avec la lecture évangélique et la lecture de l'apôtre, une même annonce est ainsi projetée dans le présent des fidèles : la mort de Jésus a une portée intégratrice pour quiconque veut y être associé.

Vers une nouveauté de vie

Un troisième effet de sens se produit avec la seconde partie de l'épître, là où l'apôtre lie la mort de Jésus à sa résurrection : « Le Christ est mort pour tous [les vivants] (...) lui qui est mort et ressuscité pour eux. » (2Co 5, 15). Ce point de la prédication ravive un nouveau détail narratif du récit d'évangile. On pourrait ne lui prêter qu'un sens anecdotique, mais la proximité de l'épître questionne de choix. Du fait que Jésus dormait, dit la traduction française à usage liturgique, « les disciples le réveillent. » (Mc 4, 38).

On comprend que les disciples ont vigoureusement agi pour faire passer Jésus de l'état de sommeil à l'état de veille. Il le fallait évidemment pour qu'il agisse en leur faveur, car il leur était d'aucune utilité en dormant. La suite du récit est donc logique : « Réveillé, [Jésus] menaça le vent et dit à la mer : Silence, tais-toi ! » (Mc 4, 39)

Si Jésus-dormant est une figure de Jésus mort, il en va autrement. L'affirmation qu'il est réveillé devient une proclamation de sa résurrection, conformément à l'une des deux formes que le langage chrétien adopta pour dire cet événement. Dans le récit dit de la tempête apaisée, on ne trouve pas le verbe *an-histèmi* avec lequel on a dit que Dieu a relevé Jésus d'entre les morts. On trouve en revanche le verbe *egeiro* que la première lettre aux Corinthiens affecte à Jésus en disant que « maintenant réveillé d'entre les morts (*egègertai ek nekrôn*) [il] est prémice de tous ceux dormant » (1Co 15, 20)³⁰⁶. Si on adopte cette densité symbolique du langage, on comprend que Marc annonce l'actualité avec laquelle Jésus est désormais agissant comme ressuscité, au profit de ceux qu'il a emmenés dans sa mort.

L'épître propose encore un dernier énoncé kérygmaticque : si quelqu'un a sa vie centrée sur le Christ mort et ressuscité, « il est une créature nouvelle. Le monde ancien s'en est allé, un monde nouveau est déjà né. » (2Co 5, 17) L'apôtre Paul reprend parfois ce langage de la création en opposant « l'homme ancien » à la vie nouvelle que l'association à la mort et à la résurrection du Christ d'entre les morts conduit à mener (Rm 6, 4.6)³⁰⁷. Or, si on considère que l'expression « créature nouvelle » dans l'épître du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B sollicite implicitement son contraire, il devient possible d'identifier une évocation cachée du « vieil homme » dans ce que la lecture évangélique dit des disciples après la traversée de la mer. Jésus déclare alors qu'ils n'ont « pas encore la foi » (Mc4, 40). Ils sont passés avec lui sur l'autre rive, mais ils ne sont pas encore devenus « la créature nouvelle » que peut dessiner cette autre rive.

Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, il faut de toute manière conclure que c'est la seule juxtaposition liturgique

³⁰⁶ La même désignation de la résurrection est aussi répétée en 1 Co 15, 14.17.

³⁰⁷ Il en sera plus amplement question p. 146.

des deux textes qui génère la possibilité d'une telle fécondité herméneutique. Quand on regarde l'enclos réunissant la lecture vétérotestamentaire, le psaume et la lecture évangélique, on voit s'exprimer le souhait actif de conduire les fidèles à un sens des textes que l'Église a volontairement préparé pour eux. La configuration dans laquelle se trouvent les deux lectures néotestamentaires montre au contraire l'Église en train de recevoir une annonce qu'elle n'a pas déjà pris comme fondement de son agir. « La célébration liturgique elle-même, qui trouve avant tout dans la parole de Dieu son appui et son soutien, devient un événement nouveau, disent les *Praenotanda* de l'OLM. Elle enrichit cette parole elle-même d'une signification et d'une efficacité nouvelles³⁰⁸. »

Une question de rapport au texte

Même si le cas de figure du 12^e dimanche du temps ordinaire en année B est très évocateur pour concrètement toucher du doigt l'idée d'unité kérygmatique, il est évidemment présomptueux de vouloir déduire une règle générale d'un exemple particulier. Au moment où paraissait la seconde édition typique de OLM, Michel Trimaille écrivait qu'il pouvait exister des rapprochements entre la lecture de l'apôtre et la lecture évangélique, mais que c'étaient alors des « cas de pur hasard³⁰⁹ ». Il faut donc quitter le terrain de l'observation concrète pour une réflexion de fond plus générale, car il s'agit de comprendre comment une interprétation nouvelle des textes bibliques peut être produite par la célébration de la liturgie.

Il faut pour cela commencer par écarter l'idée assez répandue que la liturgie serait le sujet actif de l'action interprétative. On a pris l'habitude de dire qu'il y aurait une herméneutique liturgique des Écritures. « La liturgie se fait l'interprète de l'Écriture » disait par exemple Paul de Clerck au Congrès que la *Societas liturgica* tint à Toronto en 1991³¹⁰. Mais il revenait sur ses propos en

³⁰⁸ PGLR n. 3.

³⁰⁹ Michel TRIMAILLE, « Les livres du Nouveau Testament. Deuxièmes lectures », LMD 166, 1986/2, p. 94.

³¹⁰ P. DE CLERCK, « Au commencement était le Verbe », p. 37.

2001, en examinant à nouveaux frais la question herméneutique dans les lectures de la messe. Il soulignait alors que l'interprétation et l'efficacité de la parole de Dieu dans la liturgie vient d'une confrontation obéissante au schéma scripturaire qui la produit³¹¹. C'est bien la célébration liturgique qui produit des effets de sens, mais elle les produit seulement du fait que ce sont les textes bibliques eux-mêmes qui les génèrent.

Ce constat peut largement profiter de l'argumentation conciliaire consacrée à la pratique interprétative des textes bibliques. On la trouve à la fin d'un paragraphe surtout consacré à la nature humano-divine des écrits bibliques. C'est par des paroles humaines que Dieu a voulu parler, dit le Concile, et c'est la parole de Dieu lui-même qui est communiquée par ces paroles humaines. Pour interpréter un texte biblique, il faut donc « chercher avec attention ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de montrer par leurs paroles³¹² ». Or l'enseignement conciliaire ajoute alors l'objection d'un *sed*. Tout ce qui vient d'être dit est important, « *cependant*, la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger » lit-on dans la traduction française.

Le paragraphe précédent a déjà dit que les textes bibliques ont été « rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint et [ont] Dieu pour auteur³¹³ ». Il s'agissait alors de garantir leur véracité, avec les boursoufflures d'une insistance au moins comparable à celle avec laquelle le Concile rappelle l'historicité des évangiles. « Puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut. » (*firmiter, fideliter et sine errore docere profiteri sunt*)³¹⁴. Or, au paragraphe suivant, le raisonnement change.

³¹¹ P. DE CLERCK, « La liturgie interprète des Écritures II. Réaction d'un auditeur catholique », (Conférences Saint Serge), Rome, Edizione liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » 119, 2003, p. 277-278.

³¹² DV n. 12.

³¹³ DV n. 11.

³¹⁴ DV n. 11.

Cette fois, la doctrine de l'inspiration est avancée pour fonder l'interprétation des textes bibliques.

On a longtemps peu fait cas de cette relation entre doctrine de l'inspiration et tâche herméneutique, tant on était comme ébloui par l'importance que le texte conciliaire donnait à l'*intentio auctoris*. Il faut dire aussi que la finale du paragraphe a été ajoutée à la constitution *Dei Verbum* à la toute fin des discussions conciliaires seulement, en octobre 1965. Henri de Lubac est probablement un des premiers à s'être saisi de la question. Il le fait en assumant les deux lignes selon lesquelles doit se concevoir l'interprétation d'un texte biblique :

Il faut d'abord, par une étude menée selon les normes scientifiques, cerner autant que possible l'intention de chacun des auteurs humains, puis, en vue d'en pénétrer plus profondément le sens, la lire et l'interpréter tout entière "à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger"³¹⁵.

Henri de Lubac cite la traduction francophone du texte conciliaire. Elle suggère l'idée que Dieu apporte à l'interprète de la Bible le secours d'un « éclairage ». C'est l'enseignement magistériel hérité du pape Léon XIII. Dans son encyclique *Providentissimus Deus*, il avait déclaré que « pour comprendre et exposer [les vérités que contiennent les livres saints dictés par l'Esprit Saint] nous avons toujours besoin de l'assistance de ce même Esprit, c'est-à-dire de sa lumière et de sa grâce³¹⁶. » La Commission biblique pontificale consacra encore trente ans plus tard cette compréhension : « Le même Esprit Saint qui a poussé les auteurs du Nouveau Testament à mettre par écrit le message du salut apporte également à l'Église une assistance continue pour l'interprétation des écrits inspirés³¹⁷. »

Mais dans sa version originelle en latin, la constitution *Dei Verbum* ne s'exprime pas ainsi. Elle dit que la Bible doit être lue et interprétée « dans le même Esprit où elle fut écrite » (*Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda*).

³¹⁵ Henri DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier, 1966, p. 9.

³¹⁶ LÉON XIII, Lettre encyclique *Providentissimus Deus*, Paris, Librairie Ch. Pous-sielgue, 1893, p. 11.

³¹⁷ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible*, p. 69.

Ignace de la Potterie fait de cette affirmation une analyse grammaticale approfondie pour en dégager le sens précis. « Le rôle de l'Esprit est indiqué par un ablatif latin. Quelle sorte d'ablatif avons-nous là ? (...) Une seule réponse nous semble possible. [Ce] n'est pas un ablatif de lieu (...), mais un ablatif de manière, avec une nuance de cause (puisque l'Esprit est un être personnel)³¹⁸. » Il faut donc entendre que l'Église n'est pas seulement assistée par l'Esprit Saint dans son effort d'interprétation, mais qu'elle doit se mettre en situation de recevoir des Écritures un sens que Dieu lui-même lui dévoile en agissant par son Esprit Saint.

Il serait donc incomplet de penser que l'interprétation est un processus d'appropriation sous mode assisté. Elle est aussi le lieu d'expérience pour des possibilités de sens que produit l'Esprit Saint en celui qui se confronte au monde du texte. « Ce contact est plus important que tout savoir d'expertise, écrit Norbert Baumert, parce que le fait central est ici l'agir de Dieu³¹⁹. » C'est cette règle que les *Praenotanda* de l'OLM appliquent aussi à la liturgie. « La parole de Dieu proclamée sans cesse dans la liturgie est toujours vivante et efficace par la puissance de l'Esprit Saint, disent-ils, et elle manifeste l'amour agissant du Père, inépuisable dans son efficacité à l'égard des hommes³²⁰. » Si l'Église avait totalement harmonisé une liturgie de la Parole, elle cesserait de lire la Bible en se prêtant à la fécondité que l'Esprit génère en elle.

Le pape Benoît XVI est revenu sur ce transfert liturgique d'une règle qui n'est pas liturgique à l'origine. Il a souligné « l'importance du témoignage que nous trouvons, à propos de la relation entre l'Esprit Saint et l'Écriture, dans les textes liturgiques, où la parole de Dieu est proclamée, écoutée et expliquée aux fidèles³²¹ ». Pour l'établir, il se saisit d'exemples puisés dans la pratique liturgique, rappelant que la proclamation liturgique des textes bibliques était parfois préparée par une invocation de l'Esprit Saint.

³¹⁸ Ignace DE LA POTTERIE, « L'interprétation de la sainte Écriture dans l'Esprit où elle a été écrite » (DV 12, 3), dans R. Latourelle (Dir.), *Vatican II : bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Montreal-Paris, Bellarmin-Cerf, coll. « Recherches nouvelle série » 15, 1988, p. 259.

³¹⁹ N. BAUMERT, *Zu biblischer Hermeneutik*, p. 281.

³²⁰ PGLR n. 4.

³²¹ VD n. 16.

« D'anciennes prières, sous forme d'épicleses, invoquent l'Esprit avant la proclamation des lectures : "Envoie ton Esprit Saint Paraclet dans nos âmes et fais-nous comprendre les Écritures qu'il a inspirées ; et concède-moi de les interpréter de manière digne, pour que les fidèles ici réunis en tirent avantage"³²². »

La retenue dont firent preuve les artisans de l'OLM quand ils renoncèrent à l'unification totale du formulaire biblique doit être appréciée à cette même profondeur « spirituelle », même si Benoît XVI ne parle pas d'une unité kérygmatique qui relie les lectures néotestamentaires. Il cite seulement une norme de la PGLR, en écrivant que « l'Église a toujours été consciente que durant l'action liturgique, la Parole de Dieu est accompagnée par l'action intime de l'Esprit Saint qui la rend efficace dans les cœurs des fidèles³²³ ». On n'est pas loin de ce que disent encore ailleurs les *Praenotanda* de l'OLM : « L'œuvre de l'Esprit ne devance, n'accompagne ni ne suit seulement toute l'action liturgique. Elle enrichit (*suggerit*) aussi dans le cœur de chacun ce qui, dans la proclamation de la parole de Dieu, est prononcé pour l'assemblée des fidèles dans son ensemble³²⁴. »

Un principe exégétique

Pour scruter de plus près encore ce que produit la juxtaposition des deux lectures néotestamentaires dans une même liturgie de la Parole dominicale, on gagne à se tourner vers l'exégète allemand Heinz Schürmann. Comme Adrien Nocent, le professeur d'Erfurt spécialiste du Nouveau Testament était membre du *Coetus* chargé d'élaborer les nouveaux schémas bibliques d'une liturgie de la parole. Comme le moine de Maredsous, il souhaitait « un accord cohérent, une consonance, une harmonie sympho-

³²² VD n. 16.

³²³ VD n. 52.

³²⁴ PGLR n. 9. C'est nous qui traduisons à partir du latin.

nique entre les lectures, une harmonisation thématique, une correspondance³²⁵ ». Mais dans un écrit publié en 1997, il précisait sa pensée : « Une liturgie de la Parole eucharistique n'est pas complète avec sa proclamation de l'Évangile, si celle-ci n'a pas une lettre consonante³²⁶ ».

Heinz Schürmann pratique le vocabulaire de la consonance en exégète. Pour lui, les évangiles et les écrits des apôtres sont les deux versants d'un même geste d'annonce. Dans une étude consacrée aux dimanches du temps ordinaire, il écrit ceci : « Les quatre écrits évangéliques portent de part en part la marque du kérygme apostolique, si bien qu'il revient à la lecture apostolique de déverrouiller (*aufschliessen*) l'évangile, car la prédication apostolique a interprété les paroles et les actes du Seigneur, et cette interprétation du fait christique est attestée, présentée et mise en forme kérygmatique dans les quatre évangiles³²⁷ », si bien que « on ne peut entièrement comprendre les Évangiles qu'à partir du kérygme apostolique, et on ne peut pas comprendre les écrits apostoliques sans l'attestation normative qu'apporte l'Évangile³²⁸ ».

Cette intention kérygmatique commune aux évangiles et aux écrits des apôtres a été revisitée plus récemment par Martin Hengel, dans un ouvrage consacré à la continuité entre la prédication paulinienne et les évangiles. La prédication de l'apôtre dit-il, « contient, avec une extrême brièveté et dans la forme d'une catéchèse ou d'une confession de foi, un fait qu'on devait raconter si on voulait qu'il soit compréhensible pour les auditeurs. Mais ce fait était en même temps théologiquement interprété dans sa valeur fondatrice pour la foi, si bien que la chose racontée et l'interprétation théologique forment ensemble une indissociable

³²⁵ Heinz SCHÜRMAN, « Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum OLM », dans Knut BACKHAUS-Franz G. UNTERGASSMAIR, *Schrift und Tradition*, Paderborn-Münich-Wien-Zürich, Schönigh Verlag, 1996, p. 397.

³²⁶ Cité dans Georg GAFUS, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung, Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen*, (EHS 23/687), Frankfurt, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2000, p. 152.

³²⁷ H. SCHÜRMAN, «Konsonante Episteln », p. 396.

³²⁸ Cité dans G. GAFUS, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung*, p. 152.

unité³²⁹ ». Sans doute a-t-on là un écho à peine dissimulé au langage de Heinz Schürmann qui avait introduit dans la discussion le mot complexe de *Verkündigungseinheit* qu'on traduit en français par « unité kérygmatique ».

Le professeur d'exégèse du Nouveau Testament entretient malheureusement à ce sujet une certaine ambiguïté. Parfois il en parle à propos d'une correspondance thématique entre la lecture de l'apôtre et l'évangile. Parfois il nomme la complémentarité d'intention qu'il y a entre l'écriture narrative des évangiles et l'écriture discursive des lettres apostoliques. Il dit aussi qu'il y a des configurations où l'épître « converge » avec l'Évangile sans être « consonante » avec lui. Ce qu'il faut techniquement entendre par « unité kérygmatique » est donc assez difficile à établir avec précision et on doit l'examiner plus avant.

L'exemple emblématique d'*OLM*41

Un cas de figure concret s'avèrera de nouveau utile pour cela. C'est le troisième qui, pour cet ouvrage, est prélevé sur le répertoire des célébrations liées à un temps liturgique particulier, comme par exemple l'Avent ou le Carême. La raison de cette préférence se trouve dans la décision que les artisans de l'*OLM* ont prise d'installer alors une « relation thématique » entre la lecture vétérotestamentaire et évangélique. Cette option offre en effet la chance de pouvoir mieux différencier l'unification volontaire de l'unité kérygmatique. Cette chance est même singulièrement augmentée, quand on décide, comme c'est le cas maintenant, de se pencher sur la liturgie de la Veillée pascale.

Cette célébration est hors normes par ses dimensions : son déroulement est censé recouvrir une nuit entière. « La Vigile pascale doit se célébrer entièrement de nuit, dit le Missel romain. Elle ne peut commencer avant la tombée de la nuit, et elle doit être achevée avant l'aube du dimanche³³⁰. » La liturgie de la nuit pascale est également exceptionnelle par sa charge rituelle, puisqu'elle

³²⁹ M. HENGEL, *Die vier Evangelien*, p. 245-246.

³³⁰ MR³ p. 206, n. 3.

intègre à son déroulement la célébration des sacrements de l'initiation chrétienne. Elle l'est enfin par la particulière richesse et diversité des matériaux bibliques avec lesquels on a composé sa liturgie de la Parole. « En cette Vigile qui est "la mère de toutes les Vigiles" sont proposées neuf lectures, dit le Missel romain, à savoir sept de l'Ancien Testament et deux du Nouveau (l'épître et l'évangile)³³¹. »

Parce que cette configuration doit être adaptée aux possibilités d'attention des fidèles, faculté est laissée aux pasteurs de réduire le nombre des lectures vétérotestamentaires, même si le Missel romain dit qu'il faut « respecter toujours la règle selon laquelle la parole de Dieu constitue un élément fondamental de la Vigile dans la nuit de Pâques³³² ». La *PGLR* nomme donc une limite à ne pas franchir. « On doit lire au moins trois [lectures de l'Ancien Testament], à la rigueur deux, dont obligatoirement le passage de la mer Rouge³³³. » Le Missel romain dit la même chose, mais en intégrant le principe responsif dans cette succession de lectures : « On fera au moins trois lectures de l'Ancien Testament, tirées de la Loi et des Prophètes, et l'on chantera leurs psaumes responsoriaux respectifs³³⁴. »

La célébration de la nuit pascale est surtout intéressante par la manière dont le chemin qui va de la première lecture à la proclamation d'un évangile. C'est la seule liturgie dans laquelle on a totalement isolé les éléments néotestamentaires des différents textes tirés de l'Ancien Testament. Dans la célébration d'un dimanche du temps ordinaire, les éléments s'enchaînent sans interruption : d'abord une lecture vétérotestamentaire (sauf en temps pascal) ; puis une péricope psalmique ; enfin la lecture de l'apôtre et la lecture évangélique. Dans la célébration de la nuit pascale, les éléments vétérotestamentaires sont séparés des deux lectures du Nouveau Testament par le chant du Gloire à Dieu et l'oraison d'ouverture. On a donc un cas presque clinique pour examiner la situation de l'épître et de l'évangile.

³³¹ MR³ p. 221 n. 20.

³³² MR³ p. 221 n. 20.

³³³ *PGLR* n. 99.

³³⁴ MR³ p. 221 n. 20.

Le fait que ces deux lectures néotestamentaires soient mises à part du reste, a aussi le grand avantage de les dissocier des discussions relatives aux relations entre Ancien et Nouveau Testament. Dans la Veillée pascale, ce sont les oraisons psalmiques qui prennent en charge le rappel de cette unité. Ce sont elles qui disent que l'Ancien Testament doit être lu à partir du Christ et de son œuvre, comme par exemple l'oraison jointe au psaume associé à la première lecture vétérotestamentaire : « Dieu éternel et tout-puissant, toi qui es admirable dans la réalisation de toutes tes œuvres, donne à ceux que tu as rachetés de comprendre que le sacrifice du Christ, notre Pâque, à la plénitude des temps, est une œuvre plus merveilleuse encore que la création au commencement du monde³³⁵. »

À toutes ces observations générales, il faut ajouter un dernier détail. Il renforce davantage encore l'intérêt qu'on peut avoir à choisir la Veillée pascale pour explorer le principe d'unité kérygmatique. L'OLM dispose qu'on proclamera chaque année le même passage prélevé sur le début du chapitre 6 de la lettre aux Romains (Rm 6, 3-11). Mais il juxtapose à cet invariant une lecture évangélique qui, elle, change au fil des trois années du cycle de lectures. Toute hypothèse d'un choix consonnant volontairement établi entre l'épître et l'évangile disparaît donc irrémédiablement. Pour les besoins de cet ouvrage, on examinera la seule configuration de l'année B, quand l'épître prélevée sur Rm 6 est juxtaposée à la scène dite du tombeau vide dans l'évangile de Marc (Mc 16, 1-7).

Une mystagogie du baptême

Après le chant du Gloire à Dieu et la collecte, tout le monde s'assied à nouveau pour écouter la proclamation de l'épître. Avec ses premiers mots, elle installe une thématique baptismale. D'abord vient le classique *incipit* prescrit par l'OLM : « Frères ». Il marque le début de la lecture, pour indiquer aux fidèles la nature épistolaire du texte proclamé. Puis arrive le contenu d'une prédication relative à ce qui se passe dans la célébration du baptême : « Nous tous qui, par le baptême, avons été unis au Christ Jésus,

³³⁵ MR³ p. 222 n. 24.

c'est à sa mort que nous avons été unis par le baptême. Par le baptême qui nous unit à sa mort, nous avons été mis au tombeau avec lui. » (Rm 6, 3-4a) Cette annonce a très probablement été choisie pour aider les fidèles à entrer dans l'intelligence de ce qui se passe « après l'homélie, [quand] on procède à la liturgie baptismale³³⁶ ».

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

Dans la nuit de Pâques, la lettre de l'apôtre parle précisément d'une ritualisation de notre union au Christ mort : nous avons été baptisés dans la mort du Christ Jésus (verset 3) ; ce baptême dans la mort nous a mis au tombeau avec lui (verset 4), si bien que « nous sommes devenus un même être avec lui à la similitude de sa mort » (Rm 6, 5a). Le texte n'établit pas une similitude entre le rite et ce qui s'accomplit dans le baptisé, comme si la célébration concrète du rite dessinait métaphoriquement ce qu'il signifie pour les fidèles. L'épître parle du baptême pour désigner quelque chose qui existe aussi en-dehors du moment où on accomplit le rite de l'eau : le chrétien a été rendu semblable au Christ mort sans avoir été lui-même effectivement mis à mort comme le Christ.

La suite de la lecture confirme cette annonce avec le même réalisme de langage, mais sans mettre celui-ci en relation directe avec le baptême. Non seulement, par le baptême, nous avons été unis au Christ mort et enseveli, dit l'apôtre, mais « notre vieil homme a été fixé à la croix (*sunestaurôthè*) avec lui » (Rm 6, 6). Cette fois la similitude avec le rite baptismal est proprement impossible,

³³⁶ MR³ p. 227 n. 37.

même si l'affirmation vient dans la continuité de celles qui sont liées au baptême. A la fin de la péricope liturgique, alors que la théologie baptismale du début est maintenant assez éloignée pour ne plus peser sur les esprits, les mêmes éléments de langage reviennent une dernière fois : « Pensez que vous êtes vous-mêmes des cadavres (*humeis logizesthe heautous nekrous* » (Rm 6, 11) à cause de votre union au Christ mort³³⁷.

Tout concourt à projeter dans l'assemblée des fidèles la vérité crue de leur mort avec le Christ mort. Simon Legasse écrit que l'apôtre parle de « l'union objective du chrétien à la mort du Christ au Calvaire³³⁸ ». Dans la liturgie de la nuit pascale, après l'homélie, quand on confèrera le baptême à des catéchumènes, ou quand on procèdera à la rénovation de la profession de foi baptismale pour les fidèles déjà baptisés, la lecture de l'apôtre aura par avance dévoilé ceci : personne n'a lui-même connu la mort par laquelle Jésus est passé à Jérusalem, personne n'a été cloué sur la croix comme lui, et personne n'a été placé comme lui dans un tombeau devant lequel on a roulé une pierre. Mais par le baptême, tous nous avons été unis au Christ mort, si bien que nous sommes « comme morts » avec lui qui est mort.

Une question de hiérarchie

À cette « mystagogie » du baptême, on a décidé d'associer, en année B, un récit de résurrection prélevé sur la finale (authentique) de l'évangile de Marc. Le choix n'étonne guère, tellement on a pris l'habitude d'associer spontanément la Veillée pascale à la célébration festive de l'heureux événement que constitue la résurrection de Jésus. De la même manière qu'on pense de la prédication entendue avant l'évangile qu'elle est à sa place avant la célébration des rites de l'initiation chrétienne, de la même manière on estime que l'annonce de la résurrection, au début du chapitre 16 de Marc, est à sa place, car elle nomme l'objet de la célébration. Mais une telle évaluation de la situation est bien trop sommaire.

³³⁷ C'est nous qui avons littéralement traduit du grec les divers énoncés métaphoriques relatifs au baptême.

³³⁸ S. LÉGASSE, « Être baptisé dans la mort du Christ. Étude de Rm 6 », 1-14, *Revue biblique* 98-4, 1991, p. 551.

Associer la Veillée pascale au seul rappel que Jésus est ressuscité ne tient pas compte de la perspective de « veille eschatologique » dans laquelle le Missel romain dit que cette liturgie est célébrée. L'Église y rappelle certes le fait passé que Jésus est ressuscité, mais c'est pour en « faire mémoire », c'est à dire en se tenant dans l'actualité de ce qui est commémoré, tendue vers le jour de notre propre résurrection. « La Vigile solennelle », dit le Missel romain, est une « attente nocturne de la résurrection (*solemnis vigila seu nocturna resurrectionis expectatio*³³⁹). D'ailleurs la lecture évangélique choisie en année B consacre seulement une infime partie d'un unique verset au fait passé de la résurrection. Marc évoque un jeune homme vêtu de blanc qui dit sobrement « Il est ressuscité » (Mc 16, 6).

Il en va de même, toutes proportions gardées, avec l'épître. Dans ce texte biblique aussi, la théologie baptismale tient peu de place. Elle occupe certes deux versets, mais elle est subordonnée à un raisonnement pour lequel elle sert seulement d'argument attestateur. Cette logique interne à la lettre aux Romains a été gommée par les artisans de l'OLM, lorsqu'ils ont découpé la lecture liturgique. Ils ont détaché la mystagogie du baptême du contexte dont elle dépend, en supprimant le « ne le savez-vous pas » de liaison avec le contexte en amont. Non seulement « le baptême qui inaugure le développement ne fait en réalité qu'une brève apparition, puisqu'à partir du verset 4b on n'en entend plus parler, et que tout s'articule sans le moindre besoin d'y recourir³⁴⁰ », mais les considérations relatives au baptême n'ont pas en elles-mêmes leur raison d'être.

Dans la lettre aux Romains, la thématique baptismale prolonge et illustre un raisonnement au service duquel l'apôtre l'a placée. L'argumentation commence au moins au verset 2 qui se trouve en amont des seuls versets retenus pour la liturgie : « Nous mourûmes au péché (*apethanomen tē hamartia*) ». Le jour où Christ est mort, explique l'apôtre à ses destinataires, nous avons été plongés dans sa mort, si bien que désormais le péché a perdu sa souveraineté sur nos existences. De la même manière que rien ni personne

³³⁹ MR³ p. 205 n. 2.

³⁴⁰ S. LÉGASSE, « Être baptisé dans la mort du Christ », p. 548.

n'a plus de pouvoir sur un mort, de même le péché ne règne plus sur nous, du fait que le Christ est mort et que nous sommes morts avec lui. Ne savez-vous pas que nous célébrons dans le baptême ?

D'où les destinataires de la lettre aux Romains connaissaient-ils la tradition selon laquelle la victoire sur le pouvoir du péché s'accomplit dans la célébration du baptême ? Certains pensent que la théologie du baptême, proclamée dans la nuit de Pâques, est pré-paulinienne, et que Paul s'y réfère comme à un bien commun. D'autres relèvent que le champ lexical des deux versets qui ouvrent la lecture liturgique est typiquement paulinien, et qu'il se pourrait donc que le « ne le savez-vous pas ? » soit un procédé rhétorique pour gagner l'attention de ses lecteurs. Quoi qu'il en soit, force est de constater que le véritable contenu de la prédication choisie pour la Veillée pascale n'est pas d'abord baptismal.

De manière analogue, l'annonce de la résurrection dans la scène du tombeau vide choisie pour lecture évangélique, n'est pas le contenu principal que les fidèles voient projeté dans leur espace. Il y a certes la déclaration du jeune homme vêtu de blanc au milieu du verset 6 : « Il est ressuscité ». Mais cette affirmation est entourée d'une bien plus riche évocation de la mort : « Vous cherchez Jésus de Nazareth, le Crucifié ? (...) Il n'est pas ici. Voici l'endroit où on l'avait déposé. » L'oreille entend ce qu'on peut prendre pour l'objet de la célébration : l'annonce de la résurrection de Jésus. Mais le texte de la lecture oriente beaucoup le regard vers la réalité de la mort dans laquelle Jésus est entré.

Dans la proclamation de l'épître aussi, l'oreille entend d'emblée une annonce de ce qui se passe dans la célébration du baptême. Mais la suite du texte de la lecture oriente le regard vers la victoire sur le péché que la mort de Jésus a obtenue. Dès que s'arrêtent les versets qui attachent ce don au baptême, l'objet principal que la lecture projette dans l'assemblée s'impose : « Nous avons été fixé à la croix avec lui pour que le corps du péché soit réduit à rien, et qu'ainsi nous ne soyons plus esclaves du péché, car celui qui est mort est affranchi du péché » (Rm 6, 6-7). Et plus loin encore : « Pensez que vous êtes morts au péché. » (Rm 6, 11) Cette hiérarchisation dans les énoncés des deux lectures est un premier marqueur de leur unité kérygmatische.

L'union au Christ mort

Regardons maintenant plus précisément comment la lecture évangélique pèse sur la liturgie au moment où elle est proclamée. Dès le début, l'accent est mis sur ce que les femmes ont l'intention de faire à l'égard de Jésus mort. Dans la liturgie francophone on entend clairement que la mort de Jésus est au premier plan : « Le sabbat terminé, [elles] achetèrent des parfums pour aller embaumer le corps de Jésus » (Mc 16, 1). La lecture se termine aussi davantage dans un climat de frayeur que dans un climat de joie. Philippe Wagnies écrit que pour Marie Madeleine, Marie, mère de Jacques, et Salomé, « l'annonce de la Résurrection est à ce point hors de leur champ d'expérience et même hors de l'horizon imaginable qu'elles la vivent d'abord comme une épreuve³⁴¹ ».

Les artisans de la traduction française à usage liturgique ont durci le registre de la mort. Ils ont préféré le verbe « embaumer » au verbe plus général de l'onction que Marc a choisi : les femmes ont acheté des onguents pour « aller l'oindre », se contente-t-il de dire (*hina elthousin aleipsôsîn auton*) (Mc 16, 1b). Cette neutralité était nécessaire pour l'évangéliste, car on peut alors se souvenir du geste qu'une femme exécuta dans la maison de Simon le lépreux, « avec un flacon d'albâtre contenant un parfum très pur et de grande valeur. Brisant le flacon, elle lui versa le parfum sur la tête » (Mc 14, 3bc). Jésus lui-même déclara alors, qu'avec cette onction d'honneur, « elle a d'avance parfumé mon corps pour mon ensevelissement » (Mc 14, 8b).

Non seulement on a attribué aux femmes une intention de thanatopraxie, impossible à envisager dans les coutumes juives³⁴², mais on a aussi réduit la personne de Jésus à son seul corps mort. Marc se contente de dire que les femmes veulent « l'oindre, lui ». Mais dans la liturgie francophone, on entend qu'elles veulent embaumer « le corps de Jésus », c'est-à-dire le corps que Joseph d'Ari-

³⁴¹ Philippe WAGNIES, « Mc 16, 1-8. Les femmes et le jeune homme dans le tombeau », *NRT* 132, 2010/3, p. 383.

³⁴² Les pratiques juives n'autorisaient pas une onction mortuaire sur un corps déjà enseveli, même si la pratique est attestée dans le second livre des Chroniques à propos de la mort du roi Asa (2 Ch 16, 14).

mathie « eut l'audace » de demander à Pilate (Mc 15, 43), la dépouille mortuaire (*to ptôma*) qui lui fut remise (Mc 15, 45). Sans doute voulait-on installer une continuité entre Jésus mis à mort et Jean-Baptiste mis à mort. Là aussi en effet « les disciples de Jean vinrent prendre son corps (*to ptôma autou*) et le déposèrent dans un tombeau » (Mc 6, 29)³⁴³.

Même sans le durcissement de la traduction française, on constaterait que l'évangéliste fait largement appel au registre funéraire. Il dit que c'est la perspective d'aller au tombeau qui met en route les femmes « de grand matin, (...) dès le lever du soleil » (Mc 16, 2). Rien pour elles n'est plus pressé que de se rendre là l'endroit qu'elles avaient « observé » lorsque Joseph « déposa [Jésus] dans un tombeau qui était creusé dans le roc » (Mc 15, 46-47). On lit également que les femmes sont préoccupées par le fait qu'il faut dégager une pierre pour accéder au tombeau (Mc 16, 3). Même l'annonce de la résurrection est encore précédée de la mention qu'elle intervient lorsque les femmes « entrent dans le tombeau » (Mc 16, 5).

On pourra toujours argumenter que cette omniprésence du lieu funéraire vient de ce que les femmes voulaient accomplir un rite dont elles avaient été privées au moment où Jésus meurt. C'était alors « le jour de la Préparation, qui précède le sabbat » (Mc 15, 42), et les règles de la loi juive interdisaient tout soin funéraire. L'évangéliste précise donc que les femmes se rendirent au tombeau, une fois « le sabbat terminé » (Mc 16, 1). Mais cette lecture historique des faits n'annule pas le sentiment, réel et vérifié, que la lecture évangélique évoque davantage le Christ mort que le Christ ressuscité. Elle insiste en tout cas pour relier la résurrection de Jésus à son séjour dans la mort.

Quand on accepte de considérer la lecture évangélique avec son langage de la mort qu'elle imprime à la liturgie de la nuit pascale, la possibilité d'une unité kérygmatische avec la prédication de l'apôtre n'en est que plus renforcée. Il faut seulement respecter chacun des deux textes bibliques dans sa nature et ses particularités propres, pour ne pas tirer abusivement l'un vers l'autre. Disons

³⁴³ On dit que le récit de la passion de Jean-Baptiste est, dans l'évangile de Marc, une anticipation de la passion de Jésus.

alors ceci en guise de conclusion provisoire : la corrélation du récit de Marc avec la prédication de l'apôtre trouve sa cause commune dans le fait que le premier met en scène la dimension subjective du désir qu'ont des femmes de s'unir pieusement à Jésus mort, et la seconde, l'union objective du chrétien au Christ mort.

La thématique de la résurrection

Les *Praenotanda* de l'OLM proposent un autre regard sur les des deux lectures néotestamentaires de la Veillée pascale. Ils ne voient pas la cause commune de leur unité dans une insistance sur la communion à Jésus mort, mais dans la thématique de la résurrection. On a valorisé, disent-ils, « une annonce de la résurrection selon les trois évangiles synoptiques, et une lecture de l'apôtre consacrée au baptême chrétien, comme sacrement de la résurrection du Christ³⁴⁴ ». A la résurrection du Christ annoncée de manière directe chez Marc a été juxtaposée l'affirmation dogmatique que le baptême donne sacramentellement part à la résurrection du Christ.

Il n'est pas besoin de ce détour dogmatique pour identifier dans l'épître le registre de la résurrection. L'apôtre en effet ne prêche pas seulement la victoire sur le péché que le Christ a remportée pour nous dans sa propre mort. Il dit aussi que « si nous sommes unis à lui par une mort qui ressemble à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection qui ressemblera à la sienne. » (Rm 6, 5) Mais on ne peut pas parler d'une « thématique » de la résurrection. L'épître dit la dynamique de vie apportée par la résurrection de Jésus. « Si nous sommes passés par la mort avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui (...) Pensez que vous êtes [dès à présent] morts au péché, mais vivants pour Dieu en Jésus Christ. » (Rm 6, 8.11)³⁴⁵.

Si on remonte au début de l'épître, on voit cette vivification de l'être, attestée et confirmée comme un don fait au baptême. « Si,

³⁴⁴ PGLR n. 99. C'est nous qui traduisons.

³⁴⁵ La 1^{ère} lettre aux Corinthiens livre un écho parmi d'autres de cette prédication : « Dans le Christ, tous seront rendu vivants (*zôopoièthèsontai*) » (1Co15, 22). C'est nous qui traduisons de manière littérale.

par le baptême qui nous unit à sa mort, nous avons été mis au tombeau avec lui, c'est pour que nous menions une vie nouvelle, nous aussi. » (Rm 6, 4a) Mais quand on rapporte cette annonce à la lecture évangélique lue dans la même liturgie, force est de constater qu'elle n'y trouve guère de confirmation. Le texte d'évangile se clôt en effet sur la seule frayeur des femmes. « Elles sortirent et s'enfuirent du tombeau, parce qu'elles étaient toutes tremblantes et hors d'elles-mêmes. Elles ne dirent rien à personne, car elles avaient peur. » (Mc16, 8). Mais il est vrai que ce verset-là a été retiré de la seconde édition typique de l'OLM.

Elmar Nübold explique cette modification en invoquant la difficulté psychologique que constituait pour les fidèles le décalage entre l'état de frayeur des femmes et le climat d'une liturgie normalement consacrée à la joie de la résurrection. Mais force est de constater que, même en achevant la lecture évangélique au verset 7, elle continue d'inscrire l'annonce de la résurrection dans le climat du verset 8 désormais omis. Déjà en entrant dans le tombeau, les femmes en effet « furent saisies de frayeur » (Mc16, 5c). On dira avec raison que cette frayeur vient de ce qu'elles voient et entendent dans le tombeau. Mais dans la proximité de l'épître, sans doute est-il préférable de dire que l'évangile souligne le caractère non automatique de la vivification reçue du Christ mort et ressuscité.

La frayeur des femmes rappelée dans la Veillée pascale a un lien secret avec l'état de « vieil homme » que Jésus désigne dans ses disciples, quand après la traversée de la mer, il dit qu'ils n'ont pas encore la foi. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable qu'on peut lire le récit du chapitre 4 comme une scène *quasi*-baptismale où un passage par l'eau introduit les disciples dans l'expérience de communion au Christ mort et ressuscité. On n'est pas loin de l'encouragement reçu dans l'épître : « Le vieil homme qui est en nous a été fixé à la croix avec [le Christ] pour que le corps du péché soit réduit à rien, et qu'ainsi nous ne soyons plus esclaves du péché » (Rm 6, 6). L'évangile dit que cela est l'affaire de tout un chemin et qu'il fallait pour cela que les femmes retournent en Galilée (Mc 16, 7).

Une conclusion assez définitive s'impose : deux textes néotestamentaires sont proclamés dans la même liturgie, mis à part

des autres lectures vétérotestamentaires qui pourraient obscurcir le principe d'unité kérygmaticque qui permet de les relier. Or cette juxtaposition modifie le rapport qu'on aurait avec chacun pris individuellement. Des effets de sens inattendus se produisent en effet qui sont la manifestation d'une parenté kérygmaticque qui fonde les évangiles et les écrits apostoliques. Ils n'ont pas été prédéterminés dans un choix préalable. Ils jaillissent de la proclamation conjointe des deux textes, si bien qu'on voit « sur pièces », combien la parole de Dieu est vivante et produit sans interruption des effets par la puissance de l'Esprit Saint (*verbum Dei vivum et efficax jugiter est per Spiritus Sancti potentiam*) »³⁴⁶.

Un rêve d'unification déçu

Adrien Nocent était convaincu que juxtaposer les deux lectures néotestamentaires était un faux-pas. « Personne d'entre nous et dans l'Église n'arrivait à se faire une idée des avantages que représente une proclamation de textes consonant les uns avec les autres. Il n'y avait pas d'expérience en ce domaine, et donc pas d'évaluation de cette pratique non plus. (...) Peut-être le groupe manquait-il d'une conscience de la vraie nature d'une liturgie de la Parole ? »³⁴⁷ Pour tous ceux qui auraient préféré une composition harmonique incluant aussi l'épître, un rêve s'était écroulé. « Il est difficile, je pense, de ne pas admettre que nous avons laissé passer une faute tactique, écrit encore le moine de Maredsous. Elle était en partie compréhensible, et j'y ai moi-même participé³⁴⁸. »

Un projet avait en effet germé bien avant les décisions conciliaires et leur transcription dans l'OLM. En 1953, alors qu'on était encore dans la situation où le prêtre seul lisait à l'autel les passages en latin d'une épître et d'un évangile, Henri Kahlefeld imaginait

³⁴⁶ PGLR n. 4. C'est nous qui traduisons du latin.

³⁴⁷ Adrien NOCENT, « Kleine Geschichte am Rande. Zum Lektionar für die Messfeier der « gewöhnlichen Sonntage », dans A. FRANZ (ed) *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, Saint-Otilien, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1997, p. 655.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 656.

déjà qu'on puisse « donner un principe directeur pour la coordination de l'épître et de l'évangile qui serait celui-ci : on viserait, quand c'est possible sans artifice, de maintenir l'unité entre l'épître et l'Évangile, parce que cela favorise la prédication, qui peut alors expliquer ensemble deux péricopes scripturaires³⁴⁹. » L'auteur concédait cependant la difficulté d'obtenir ce résultat car, disait-il, « les thèmes traités par les apôtres dans leurs écrits sont bien différents de ceux qui ont inspiré les thèmes du message évangélique³⁵⁰ ».

Le même souhait d'unification thématique a traversée la première session du *Coetus*. « Pour que l'homélie soit plus facile pour le prêtre et soit plus prometteuse pour les fidèles, il est urgent de souhaiter que les lectures d'une même messe soient liées entre elles de manière à faire clairement apparaître leur relation mutuelle³⁵¹. » Mais est-ce qu'une liturgie de la Parole est une occasion de catéchèse où le lieu d'expérimentation rituelle du modèle posé en tête de *Dei Verbum* ? L'*OLM* a en principe tranché le débat, car le souhait d'une unification par les contenus fut rejeté par le *Consilium* quand on le lui présenta. On ne voulait pas du « principe d'une solide et artificielle thématization qui ferait de l'année liturgique un catéchisme ou un programme de formation et procéderait de souhaits intellectuels et de schémas systématiques³⁵² ».

Cette discussion est loin d'être close, même si le débat a été officiellement tranché. Adrien Nocent la ravivait encore en 1982, après la seconde édition typique de l'*OLM* :

Si la première lecture et celle de l'Évangile permettent un exposé assez cohérent, la plupart du temps, la deuxième lecture ne peut en rien coïncider avec les deux autres, puisqu'elle est aussi, comme l'évangile, une lecture continue. On se trouve alors dans l'obligation, ou bien de choisir comme centre de l'homélie la seconde lecture, ou bien de la proclamer sans y faire allusion dans l'homélie qui se concentre alors sur les deux

³⁴⁹ HENRI KAHLEFELD, « L'organisation des lectures de la messe », *LMD* 37, 1954/1, p. 139.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 140.

³⁵¹ Cité par E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung*, p. 366.

³⁵² *Ibid.*, p. 365-366.

autres. Il est impossible de ne pas voir la réelle difficulté devant laquelle se trouve le pasteur³⁵³.

Le moine de Maredsous prit donc l'initiative de réunir un nouveau groupe de travail pour imaginer ce que pourrait être une unification de l'épître et de l'évangile dans l'ensemble des dimanches du temps ordinaire. Il a publié cette proposition d'appendice à l'OLM dans son ouvrage consacré à une relecture de la réforme. Mais lui-même admettait les limites de l'exercice : « Les deuxièmes lectures proposées ici ne le sont qu'à titre d'exemple, et il serait nécessaire de remettre leur choix sur le métier³⁵⁴ ».

Les *Praenotanda* de l'OLM conservent eux aussi des traces du rêve pastoral et didactique d'unification. Ils le font toutefois avec une affirmation totalement contradictoire qui en dit long sur le malaise. « L'action liturgique n'est pas par elle-même une forme de catéchèse, mais elle comporte un aspect didactique, qui s'exprime aussi dans le lectionnaire, de sorte qu'on peut y voir à bon droit un instrument pédagogique pour favoriser la catéchèse³⁵⁵. » Le propos est paradoxal ! Il est étonnant de nier la nature catéchétique de la liturgie dans le même mouvement où on souhaite disposer d'un outil qui permettra de la transformer en catéchèse. La difficulté, l'incapacité, voire le refus de trancher est palpable, surtout que le Concile lui-même admettait que « la sainte liturgie renferme un grand enseignement du peuple fidèle³⁵⁶ ».

Que le lecteur de cet ouvrage se fasse lui-même son idée, en arbitrant entre les deux positions. Convient-il d'adopter l'idée selon laquelle le but de l'OLM est de « proclamer la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, pleinement réalisés en lui et se réalisant en nous qui, par la foi et le baptême, avons été unis à lui³⁵⁷ »? Convient-il au contraire d'adopter le raisonnement de beaucoup de responsables de communautés qui « sont d'avis qu'une liaison thématique entre lecture apostolique et péricope

³⁵³ A. NOCENT, « La parole de Dieu et Vatican II », p. 142-143.

³⁵⁴ A. NOCENT, *Le renouveau liturgique*, p. 24-33, ici p. 33.

³⁵⁵ PGLR n. 61.

³⁵⁶ SC n. 33. C'est nous qui traduisons.

³⁵⁷ William SKUDLAREK, *The Word in Worship*, Nashville, Abingdon, 1981, p. 34.

évangélique aurait été plus signifiante pour les auditeurs de la parole comme pour la prédication³⁵⁸ » ? La divergence est telle qu'elle mérite un dernier détour par le cas de figure concret d'une liturgie dominicale.

Projet alternatif pour *OLM95*

Pour maintenir la lisibilité de l'enquête, il vaut mieux faire appel à la configuration alternative qu'Adrien Nocent a souhaitée appliquer au 12^e dimanche du temps ordinaire en année B que nous avons déjà exploré. Il n'a pas touché à la lecture vétérotestamentaire tirée du livre de Job, ni à la péricope psalmique découpée dans le psaume 106, ni à la page d'Évangile empruntée à la fin du chapitre 4 dans l'évangile de Marc. Il proposa seulement de choisir pour deuxième lecture un passage de la lettre aux Hébreux :

Avançons-nous vers Dieu avec un cœur sincère et dans la plénitude de la foi, le cœur purifié de ce qui souille notre conscience, le corps lavé par une eau pure. Continuons sans fléchir d'affirmer notre espérance, car il est fidèle, celui qui a promis. La foi est une façon de posséder ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas. (He 10, 22-23 et 11, 1)

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

³⁵⁸ Elmar NÜBOLD, « Die Ordnung der Messperikopen an den Sonn- und Wochentagen », dans Reinhard MESSNER- Eduard NAGEL-Rudolph PACIK, *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie (Festschrift für Hans Bernhard Meyer zum 70. Geburtstag)*, Innsbrucker theologische Studien 42, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1995, p. 29.

compassion ou les combats ? Du fait de ces omissions, l'épître devient un discours qui vaut par des affirmations très générales, dont la portée concrète n'est plus perceptible.

En revanche on a gagné une indéniable unification thématique avec la parole de Jésus qui conclut le récit de la tempête apaisée. « Pourquoi êtes-vous si craintifs ? N'avez-vous pas encore la foi ? » (Mc 4, 39b-40) L'écho est perceptible dans l'épître tirée de la lettre aux Hébreux : « La foi est une façon de posséder ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas ». La suggestion glissée au prédicateur est elle aussi assez claire : tu peux t'adresser aux fidèles en reliant la foi que dans l'évangile les disciples se montrent incapables d'avoir, et l'exhortation à s'approcher de Dieu avec la plénitude de foi ; tu peux mettre en rapport le cœur craintif des disciples incapables de reconnaître ce qui se manifeste en Jésus (Mc 4, 41) et les souillures dont doit se dégager un cœur contrit.

L'unification se tient intellectuellement. Mais on a manqué l'unité kérygmaticque qui serait apparue si on avait conservé le ver-set qui précède celui avec lequel on a délimitée en amont la lecture tirée de la lettre aux Hébreux. On aurait entendu que c'est du Christ et de son agir sacerdotal que procède la plénitude de la foi. La lettre aux Hébreux établit en effet une relation de cause à effet entre l'agir du Christ prêtre, et la possibilité de croire pleinement en possédant déjà ce qu'on espère : « Nous avons le prêtre par excellence, celui qui est établi sur la maison de Dieu. Avançons-nous *donc* vers Dieu avec un cœur sincère et dans la plénitude de la foi » (He 10, 21-22a).

Le risque du projet alternatif de Nocent est ici visible et palpable. En unifiant thématiquement l'indication que les disciples de Jésus n'arrivaient pas à croire, et l'exhortation à avancer vers Dieu dans la plénitude de la foi, il propose aux fidèles une représentation de la foi qui ne procède pas vraiment de la parole de Dieu qu'on écoute, sans même parler de l'idée que les relations avec Dieu reposent sur les seules capacités de foi mobilisables en soi. Or les *Praenotanda* de l'OLM, disent que « ce qui guide la liturgie, ce ne sont pas seulement des motifs rationnels et des considérations extérieures ». On doit « employer la parole de Dieu selon sa propre

tradition³⁵⁹ », c'est-à-dire en fonction de ce que le texte produit comme sens, du fait de son vocabulaire, de ses choix de langage ou de sa construction.

³⁵⁹ PGLR n. 68.

Chapitre 5

Le principe invitatif

Les principaux éléments bibliques d'une liturgie de la Parole dominicale sont à présent abordés : la lecture évangélique dont part l'organisation adoptée dans l'OLM, et dont on dit que la proclamation constitue le point culminant de l'action liturgique ; la lecture vétérotestamentaire choisie en fonction de la péricope évangélique, de manière à pouvoir s'harmoniser avec elle, pour conduire les fidèles au Christ, car il « est le centre et l'accomplissement de toute l'Écriture, comme il l'est de toute la célébration liturgique³⁶⁰ » ; une péricope psalmique reconfigurée en rite, pour qu'avec lui, l'assemblée puisse se laisser inviter dans le dialogue ouvert par la parole de Dieu ; la lecture de l'apôtre enfin, juxtaposée à la péricope évangélique pour laisser leur unité kérygmatische produire de la fécondité.

Il reste à examiner le verset biblique joint à l'acclamation avant l'évangile. Ce dernier élément n'a la taille d'aucun des matériaux qui viennent d'être énumérés, si bien que son importance ne va pas de soi. Souvent d'ailleurs, on le néglige ou on le remplace. Il se peut donc que le lecteur de cet ouvrage s'étonne qu'un chapitre entier lui soit consacré. Probablement comprend-t-il qu'il faille s'attarder sur les lectures ou le psaume responsorial. Indépendamment de la manière dont ils ont été découpés ou aménagés, ils ont leur propre consistance comme textes. Mais le verset de l'acclamation avant l'évangile n'a pas une réelle autonomie d'existence. Il est certes prélevé sur la Bible, mais il est sans lien avec elle.

Il fait l'objet d'une déclaration analogue à celle que la PGMR consacre au psaume : « Il y a des parties qui sont très utiles pour manifester et favoriser la participation active des fidèles, et

³⁶⁰ PGLR n. 5.

qui reviennent à toute l'assemblée (...) Parmi [elles] certaines constituent un rite ou un acte ayant valeur en lui-même, comme le psaume responsorial, l'*Alléluia* et le verset avant l'Évangile³⁶¹. » Cette importance rituelle du verset d'acclamation se comprend plus aisément qu'in ne la comprend à propos du psaume. Le verset d'acclamation fait en effet partie intégrante d'un rite, alors que le psaume doit être reconfiguré pour lui-même devenir un rite.

L'unité entre rite d'acclamation et verset d'acclamation se traduit sur le plan opérationnel. Une fois effectuée la lecture de l'apôtre, dit la *PGLR*, c'est-à-dire « après la lecture qui précède immédiatement l'évangile, on chante l'*Alléluia* ou un autre chant établi par les rubriques, selon ce que demande le temps liturgique. (...) L'acclamation est chantée par tous debout, la chorale ou le chantre donnant l'intonation et, le cas échéant, on répète l'acclamation³⁶² ». Ces indications de mise en œuvre incluent le verset biblique, car les *Praenotanda* de l'*OLM* énoncent que lui aussi « est chanté par la chorale ou le chantre³⁶³ ». On a donc bien un unique objet rituel fait de deux composantes, dont l'une est de nature spécifiquement biblique.

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

C'est ici qu'intervient l'importance du verset biblique joint à l'acclamation. Il a certes une valeur de rite parce qu'il en fait par-

³⁶¹ *PGMR* n. 37.

³⁶² *Id.*

³⁶³ *Id.*

tie, mais à cette place, il a plus fondamentalement la fonction d'indiquer aux fidèles comment entrer dans l'acclamation. Le verset nourrit d'ailleurs le rite de manière différente dans chaque célébration, puisque l'OLM en détermine un autre pour chaque circonstance dans laquelle la messe est célébrée. Pour aller plus loin dans l'exploration de ce verset biblique, il faut donc revenir à l'acte auquel on le joint, puisqu'il indique aux fidèles des façons diversifiées et concrètes de l'accomplir.

Les *Praenotanda* de l'OLM s'en expliquent avec un énoncé fait de trois verbes. « Par [ce rite ou acte ayant valeur en lui-même qu'est l'acclamation], l'assemblée des fidèles accueille le Seigneur en acte de lui parler, le salue et professe sa foi en chantant³⁶⁴ ». La version latine est plus explicite. Elle fait de l'acclamation un rite d'hospitalité. *Fidelium coetus Dominum sibi locuturum excipit atque salutatur fidemque suam cantu profitetur*. Le verbe *excipio* décrit l'attitude de celui qui accueille chez soi, quelqu'un qui frappe à la porte. Le verbe *salutare* signifie « saluer », mais à la manière dont on salue un visiteur qu'on honore et à qui l'on marque du respect. Le verbe *profiteor* dit la confiance qu'on déclare publiquement à celui qu'on reçoit chez soi.

L'acclamation avant l'évangile ne trouve donc pas sa raison d'être dans la volonté de marquer la valeur éminente du texte biblique qui va suivre, ni dans le besoin d'installer un climat festif que justifierait le statut particulier de cette lecture évangélique. Il faut déjà renoncer à ces idées à cause du critère de valeur qui commande le choix des éléments bibliques dans une liturgie de la parole. Il faut aussi y renoncer en raison de l'importance pastorale que la PGLR affecte au rite d'acclamation, à l'intérieur du dispositif destiné à soutenir « la participation pleine et active de tout le peuple qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie³⁶⁵ ».

³⁶⁴ PGLR n. 23. C'est nous qui traduisons du latin.

³⁶⁵ SC n. 14.

L'exemple d' *OLM*54

Si, comme le dit la *PGLR*, le rite d'acclamation invite les fidèles à donner l'hospitalité au Christ en acte de parler, ce rite a un rapport évident, non pas avec le texte de la lecture évangélique, mais avec l'acte de sa proclamation. Il faut d'ailleurs se rappeler que cette proclamation est organisée en vue d'inviter à une célébration du Christ et non pas à une connaissance du texte, et que c'est en vue de conduire à la personne du Christ, et non au texte d'Évangile, qu'on a choisi de mettre celui-ci en correspondance avec une lecture tirée de l'Ancien Testament. Et c'est encore par congruence avec ce qu'un évangéliste fait regarder de Jésus, qu'on chante parfois le répons ajouté à la péricope psalmique. Il y a donc une véritable question à éclaircir : comment le rite d'acclamation peut-il ne pas porter sur le texte biblique dont il introduit pourtant la proclamation ?

Pour commencer à dépasser le paradoxe, il vaut mieux passer par l'examen d'un cas de figure concret où le verset biblique du rite d'acclamation est directement prélevé sur la lecture évangélique qui suit. Cet exemple sera ici celui de la liturgie du 5^e dimanche de Pâques en année C. Ce cas de figure permet aussi d'aborder pour la première fois le temps pascal dans le présent ouvrage. Pour la célébration de ce dimanche-là, l'*OLM* demande qu'on lise une péricope découpée dans le discours d'adieu de Jésus tel qu'il se déploie dans l'évangile de Jean à partir du chapitre 13. Or le verset biblique du rite d'acclamation qui précède cette *lectio evangelii* correspond à la finale de la péricope découpée dans le discours de Jésus entendue ensuite.

La lecture évangélique du 5^e dimanche de Pâques en année C commence avec un *incipit* avec lequel on a fait le choix de rappeler le contexte immédiat dans lequel l'évangéliste situe le discours de Jésus : « Quand Judas eut quitté la chambre haute... » après avoir pris la bouchée que Jésus venait de lui donner, vient une déclaration de Jésus relative à la glorification prochaine du Fils de

l'homme (Jn 13, 31-33a)³⁶⁶. On en a omis la moitié de verset qui insiste sur l'impossibilité de suivre Jésus sur ce chemin (Jn13, 33b). Il fallait probablement que l'attention des fidèles soit focalisée sur le chemin qui est possible pour eux dès à présent : « Je vous donne un commandement nouveau : c'est de vous aimer les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. À ceci, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (Jn 13, 34-35)

Pour établir le verset d'acclamation, les artisans de l'OLM ont repris une moitié seulement du commandement nouveau que Jésus enseigne à ses disciples. Ils l'ont aussi complètement isolé du contexte dans lequel Jésus l'a enseigné, lui donnant une sorte de valeur en soi. Mais ils ont inséré une glose destinée à signaler aux fidèles qu'il s'agit d'une parole de Jésus, et non d'une exhortation du chantre qui exerce son ministère à l'ambon : « Je vous donne un commandement nouveau, *dit le Seigneur* : Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés. » La parole est bien attribuée à celui qui la prononcera dans le récit d'adieu lu ensuite, mais elle est adressée à l'assemblée hors du contexte historique que lui donnera la lecture évangélique.

On a comme « préempté » un petit morceau de la lecture à suivre, pour surligner son importance intrinsèque hors de l'évangile où on le trouve de manière plus complexe et historiquement situé. Mais avec ce petit morceau de la péricope évangélique, on a surtout indiqué à l'assemblée dans quel état d'esprit elle devait chanter Alléluia pour accueillir, saluer et confesser le Christ en acte de lui parler. L'alléluia a sans doute de fortes chances d'être festif ce dimanche-là, car on est dans le temps pascal. Mais ce n'est pas une invitation à la joie qui motive sa présence. Il est là pour inviter à entrer dans la lecture évangélique avec une qualité d'amour mutuel dont le verset biblique rappelle l'importance pour aller le chemin de Jésus.

³⁶⁶ Dans l'évangile de Jean il s'agit d'une autodésignation de Jésus explicitement confirmée au terme du récit de la guérison de l'aveugle-né. Lorsque l'homme demande à Jésus « Qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? » la réponse de Jésus est sans équivoque : « Tu le vois, c'est lui qui te parle. » (Jn 9, 36-37)

Le mécanisme est assez comparable, toutes proportions gardées, à celui qu'on trouve dans la 1^{ère} lettre aux Corinthiens, lorsque l'apôtre Paul avertit qu'il fait usage d'une parole qui n'est pas la sienne, mais celle du Seigneur. Il indique également qu'il l'a prélevée sur un patrimoine disponible : « J'ai moi-même reçu ce qui vient du Seigneur, et je vous l'ai transmis. » (1 Co 11, 23a) Arrive ensuite ce qu'on prend souvent pour un simple rappel du récit instituant que les évangélistes font du dernier repas de Jésus :

La nuit où il était livré, le Seigneur Jésus prit du pain, puis, ayant rendu grâce, il le rompit, et dit : "Ceci est mon corps, qui est pour vous. Faites cela en mémoire de moi". Après le repas, il fit de même avec la coupe, en disant : "Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang. Chaque fois que vous en boirez, faites cela en mémoire de moi". (1 Co 11, 23b-25).

Dans la lettre que l'apôtre envoie depuis Ephèse, l'élément biblique est partiellement seulement isolé de son contexte d'origine. L'apôtre rappelle en effet qu'il renvoie à « la nuit où [le Seigneur Jésus] était livré ». Mais ce que le Seigneur avait alors dit et fait est « préempté » pour régler un problème interne aux assemblées postpascales de Corinthe : « Lorsque vous vous réunissez tous ensemble, ce n'est plus le repas du Seigneur que vous prenez. (...) Chacun se précipite pour prendre son propre repas, et l'un reste affamé, tandis que l'autre a trop bu. » (1 Co 11, 20.22a) Avec des paroles et geste que Jésus a prononcés avant de mourir, il s'agit d'indiquer aux corinthiens dans quel état d'esprit ils doivent envisager leur célébration de l'eucharistie : « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez à cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1Co 11, 26).

L'apôtre aurait simplement pu morigéner les chrétiens de Corinthe, en leur faisant des reproches sur le caractère indigne de leur comportement. Il le fait, mais en conclusion seulement de son propos. « Celui qui aura mangé le pain ou bu la coupe du Seigneur d'une manière indigne devra répondre du corps et du sang du Seigneur. » (1 Co 11, 27) Or, avant cette sévère mise en garde, il convoque le récit dans lequel Jésus a livré son grand commandement de refaire ses gestes et redire ses paroles en mémoire de lui. Toutes proportions gardées, il en va de même au 5^e dimanche de Pâques

en année C lorsque le commandement de l'amour mutuel est convoqué pour indiquer aux fidèles la manière juste de donner l'hospitalité au Seigneur en acte de parler.

Citation et réemploi

On peut déjà tirer de cet exemple une conclusion provisoire : quand il est tiré de la lecture évangélique du même jour, le verset biblique du rite d'acclamation est déterminé selon une procédure de « réemploi ». Il n'est pas seulement séparé de son contexte d'origine. Il est recyclé en vue d'un usage rituel qu'il doit éclairer. C'est une opération bien différente des aménagements ou reconfigurations que nous avons pu observer dans le découpage des textes vétérotestamentaires en particulier. La caractéristique du réemploi tient dans le fait qu'un élément biblique est mis au service d'une toute autre situation que celle dont il fait partie dans le livre ou l'écrit dont on l'a extrait.

Cette procédure de réemploi apparaît bien plus clairement quand le verset biblique du rite d'acclamation vient d'un autre texte d'évangile que celui dont on fera la lecture ensuite. Au 6^e dimanche du temps ordinaire en année B par exemple, l'OLM demande qu'on lise le récit de la guérison du lépreux dans l'évangile de Marc (Mc 1, 40-45). Aucune citation de cette lecture évangélique n'a migré dans le rite. En revanche on propose aux fidèles l'étonnement dans lequel se trouve la foule après le relèvement du fils unique de la veuve dans l'évangile de Luc : « Un grand prophète s'est levé parmi nous, et Dieu a visité son peuple. » (Lc 7, 16) Le but était certainement de transférer le « nous » de la foule sur l'assemblée des fidèles, pour que le cri d'autrefois devienne une confession de foi pour aujourd'hui.

Au 15^e dimanche du temps ordinaire en année C, l'OLM demande qu'on proclame la parabole du bon Samaritain dans l'évangile de Luc (Lc 10, 25-37). Mais pour nourrir le rite d'acclamation, on a choisi un verset prélevé sur le discours du pain de vie que Jésus prononce dans saint Jean : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie. » (Jn 6, 63c) Ce que Jésus a dit aux

disciples après la multiplication des pains a été retourné de manière à devenir une parole que les disciples peuvent dire au Christ dans la liturgie : « Tes paroles, Seigneur, sont esprit et vie. » On a réemployé les mots de Jésus lui-même pour indiquer aux fidèles l'attitude dans laquelle ils peuvent accomplir leur acte d'hospitalité.

Au 9^e dimanche du temps ordinaire en année B, l'OLM demande qu'on proclame le récit d'une controverse relative au sabbat. Elle est générée par le fait que les disciples de Jésus avaient fait ce qui n'est pas permis par la loi juive (Mc 2, 23-28). Aucun élément de ce récit n'étant à même d'inviter l'assemblée au rite d'acclamation, on s'est très curieusement tourné vers le matériau qu'offrait une demande que le Fils adresse au Père dans la grande « prière sacerdotale » de l'évangile de Jean : « Sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité. » (Jn 17, 17). Mais on a réemployé cette prière de Jésus pour en faire une prière de l'assemblée directement adressée au Christ : « Ta parole, Seigneur, est vérité ; sanctifie-nous dans la vérité. »

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

Une correspondance dans la liturgie des Heures

Pour avancer dans le traitement de ces questions sensibles, il est intéressant de mettre en correspondance le rite d'acclamation qui met en mouvement les fidèles avant la proclamation de l'évangile, et le rite d'ouverture qui donne son impulsion à la prière quotidienne dans la liturgie des Heures. La corrélation est justifiée par

le fait que l'un et l'autre rite sont nourris par un élément biblique qui doit indiquer par quel chemin concret on s'y engage. Si donc on arrive à corrélérer les particularités respectives de ces deux situations liturgiques, de manière à dégager une cause commune qui permet de circuler entre elles, peut-être pourra-t-on expliquer la raison qui a conduit les artisans de l'OLM à recycler le matériau biblique destiné au rite d'acclamation dans une liturgie de la Parole.

A la différence de la PGLR qui ne dit rien du but en vue duquel on a un verset biblique dans le rite d'acclamation avant l'évangile, les *Praenotanda* de la liturgie des Heures précisent l'orientation que donne au premier rite de la journée son élément biblique. Ils appellent « invitatoire » le dialogue rituel « Seigneur ouvre les lèvres – Et ma bouche publiera ta louange », et ils désignent ainsi le rite en raison du psaume qui lui est ajouté. Le langage de cet élément biblique est en effet clairement invitatoire. « Habituellement tout l'office est introduit par l'invitatoire », car avec le psaume 94 « les fidèles sont chaque jour invités à chanter les louanges de Dieu et à écouter sa voix et conviés à attendre le "repos du Seigneur"³⁶⁷ ».

On peut évidemment se laisser aller à penser que l'Alléluia chanté avant l'évangile dans une liturgie de la parole, partagé avec le psaume 94 le même climat joyeux. Même en Carême en effet, quand l'Alléluia est remplacé par une autre acclamation, celle-ci a un côté festif comparable à celui qui marque le début du psaume ajouté au rite d'ouverture du premier office de la journée. L'acclamation avant l'évangile consonne en effet avec les invitations à « crier de joie », à « acclamer » ou à « rendre grâce » du psaume 94. Pourtant ce jeu des comparaisons ne mène à rien. Il repose sur des observations bien trop légères pour fonder un quelconque principe commun aux deux rites.

De la même façon que le rite d'acclamation avant l'évangile n'a pas pour fonction d'installer un climat de joie, le psaume 94 n'a pas non plus été choisi au début du premier office de la journée pour installer un climat de joie. Il est vrai que ses huit premiers verbes semblent être des invitations à la joie, mais en y regardant

³⁶⁷ *Présentation générale de la liturgie des Heures* (désormais PGLH) n° 34.

de plus près on s'aperçoit que ce sont plus exactement des invitations à reconnaître la cause de la joie. Dans la traduction française du psaume établie en 1977, il y a bien quatre verbes à l'impératif utilisés de manière absolue : « Venez, (...) entrez, inclinez-vous et prosternez-vous » (Ps 94, 1.6). Mais il y a aussi quatre verbes au cohortatif qui orientent le regard vers l'origine de la joie : « Crions de joie pour le Seigneur, acclamons notre Rocher, notre salut, allons jusqu'à lui en rendant grâces, par nos hymnes de fête acclamons-le (...) adorons le Seigneur qui nous a faits » (Ps 94, 1-2.6).

Le psaume dont on a nourri le premier dialogue rituel du premier office de chaque journée ne demande pas aux fidèles d'être joyeux, de la même manière que le chant de l'Alléluia ne demande pas aux fidèles d'être seulement joyeux avant la lecture de l'évangile. Les verbes invitatoires du psaume 94 invitent à chercher en Dieu les causes de la joie, car, précise encore la première partie du texte, c'est lui « le grand Dieu, le Seigneur, le grand roi au-dessus de tous les dieux » (Ps 94, 3) ; « il tient en main les profondeurs de la terre, et les sommets des montagnes sont à lui » (Ps 94, 4), et rien en-dehors de lui rien n'a de puissance, car « à lui la mer, c'est lui qui l'a faite, et les terres, car ses mains les ont pétries » (Ps 94, 5).

On aboutit ainsi à la question décisive : peut-on dire du rite d'acclamation avant l'évangile qu'il est invitatoire d'une manière analogue au rite invitatoire qui ouvre toujours le premier office dans la liturgie des Heures ? Les contacts entre le chant de l'Alléluia et l'élément biblique avec lequel commence la liturgie quotidienne des Heures sont établis. Mais peut-on déclarer, de manière globale, que le résultat de ces observations s'applique toujours au but avec lequel un verset biblique est ajouté au rite d'acclamation avant l'évangile ? Comme les *Praenotanda* de l'OLM n'abordent pas cette question, c'est avec l'examen d'un nouveau cas de figure liturgique que nous trancherons dans ce débat.

L'exemple emblématique d'OLM219

La liturgie de la parole organisée pour le mercredi des Cendres offre pour cela un exemple quasi emblématique. Il est

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

L'OLM demande qu'on lise ce jour-là une péricope évangélique tirée du Sermon sur la montagne dans l'évangile de Matthieu. Elle regroupe trois recommandations à propos de la prière, du jeûne et de l'aumône, dont on a ôté la leçon de prière que Jésus donne à ses disciples lorsqu'il leur apprend le Notre Père (Mt 6, 1-6.16-18). Pour le rite précédant la proclamation de cette lecture évangélique, on n'a rien préempté des mises en garde de Jésus à l'égard des hypocrites. On n'a pas non plus cherché à réemployer des éléments prélevés sur les évangiles, ou sur le Nouveau Testament en général. On a choisi un élément invitatif emprunté à la seconde partie du psaume 94, ouvrant ainsi l'hypothèse crédible que le verset biblique rend invitatif le rite d'acclamation lui-même.

Pour exhorter les fidèles à donner l'hospitalité au Christ en acte de parler, le verset extrait du psaume 94 doit nécessairement bénéficier d'une interprétation christologique. Cette condition est réunie dès qu'on se rappelle la lecture des premiers verbes invitatoires que pratiquait saint Jérôme dans sa troisième et dernière version latine du psautier réalisée en 392. En 384, il avait achevé une révision (*emendatio*) du psautier latin en vigueur à Rome. Puis, établi en Orient, il avait cherché à se conformer à la *veritas graeca*, en s'aidant des *Hexaples* d'Origène. Mais pour aider les communautés chrétiennes à tenir dans leur difficile polémique avec les juifs, il a encore voulu établir un *Psalterium juxta Hebraeos* plus proche des traductions grecques du psautier hébraïque réalisées par des juifs au I^{er} s.

C'est paradoxalement dans cette œuvre que Jérôme ne destinait absolument pas à la liturgie qu'on trouve la clé qui permet

d'envisager l'usage liturgique du psaume 94 dans le rite d'acclamation avant l'évangile. Dans la traduction que Jérôme propose du verset 1, on trouve d'abord un écho de la pratique juive. Il reprend en effet le langage métaphorique auquel sont aujourd'hui habitués les fidèles francophones qui utilisent le psautier liturgique établi en 1977 : « Venez, crions de joie pour le Seigneur, acclamons notre Rocher, notre salut ! » (Ps 94, 1) Cette métaphore du rocher avait disparu de la liturgie chrétienne depuis l'Antiquité, et aujourd'hui encore elle est absente de la liturgie en latin, puisque la Néo-Vulgate a arbitré en faveur de l'ancien texte de la Vulgate : *Venite jubilemus Deo salutari nostro*.

Or, tout en s'adossant à la pratique juive, Jérôme ne sait pas retenir un réflexe typiquement chrétien que la prière, et sans doute la liturgie, ont inscrit en lui. Il traduit en effet ainsi : « Venez crions de joie pour le Seigneur, jubilons pour Jésus notre rocher » (*Venite, jubilemus petrae Jesu nostro*). L'expression « notre salut » est remplacée par le nom « Jésus » en raison probablement de ce que Jérôme lisait dans le récit évangélique du songe de Joseph. Lorsque Matthieu raconte que l'ange du Seigneur demanda à Joseph d'appeler « Jésus » l'enfant que l'Esprit saint avait conçu en Marie, il ajoute en effet que c'est en raison du fait « c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1, 20-21a). Si « notre salut » se tient en Jésus, alors le psaume 94 peut inviter à accueillir, saluer et confesser le Christ en acte de parler.

Hypothèse d'un réemploi pénitentiel

Maintenant que la possibilité de réemployer le psaume 94 pour un rite qui invite à donner l'hospitalité au Christ est établie, on peut s'interroger sur la raison qui a pu conduire les artisans de l'OLM à se tourner vers le psaume 94 pour en recycler un élément dans une célébration dont le climat est largement pénitentiel. Quel point de contact peut-on trouver entre les invitations à laisser déborder la joie qui vient de Dieu, et le quasi-étendard de la prière pénitentielle qu'on a choisi comme psaume responsorial pour le mercredi des Cendres (Ps 50, 3-6.12-17), surtout quand on considère le répons joint à la péricope psalmique : « Pitié Seigneur, car nous avons péché ! » (*Miserere Domine quia peccavimus*).

Comme souvent, la mise en perspective historique permet de surmonter le paradoxe. C'est le cas ici aussi. Avant que le dernier Concile ne restaure la liturgie, on chantait le verset 6 du psaume 94 en *Intrôit* au dimanche de la Sexagésime, c'est-à-dire pour commencer la célébration du deuxième des trois dimanches qui, sous l'influence des usages monastiques, anticipaient la période de pénitence assignée aux quarante jours du Carême. Or, dans la version latine de la Vulgate alors en usage dans l'Église catholique, le verset 6 est un appel aux larmes : « Venez, agenouillons-nous et tombons devant lui et pleurons devant le Seigneur qui nous a faits » (*Venite adoremus et prosternamur ei, et ploremus coram Domino qui fecit nos*) (Ps 94, 6).

Dans la liturgie de la Sexagésime, cet appel aux larmes était probablement compris comme une exhortation à pleurer sur ses péchés, à l'instar de ce qu'on lit dans le psaume 6 par exemple. « Je m'épuise à force de gémir ; chaque nuit, je pleure sur mon lit : ma couche est trempée de mes larmes. » (Ps 6, 7). On constate d'ailleurs que l'OLM affecte aussi au mercredi des Cendres une 1^{ère} lecture vétérotestamentaire qui invite à ces mêmes larmes de pénitence : « Maintenant, oracle du Seigneur, revenez à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les larmes et le deuil. » (Jl 2, 12). Dans les deux cas, on se situe sans doute dans la ligne de ce que le Concile de Trente enseignait, quand il disait de la « contrition » que c'est « une douleur de l'âme (*animi dolor*) et une détestation du péché commis³⁶⁸ ».

Cette tradition de lecture est attestée de haute antiquité. Elle s'est cristallisée sur le seul impératif qui aujourd'hui encore structure la version latine du psaume 94. Dans le *Liber psalmodum* de 1969 ensuite intégré à la Néo-Vulgate, les verbes invitatoires ne sont pas répartis en deux groupes grammaticaux distincts. Il y a une unique consigne à l'impératif répétée deux fois aux versets 1 et 6 : *Venite*. Tous les autres verbes sont des encouragements mutuels conjugués au cohortatif. Ils sont invitatoires pour ceux qui ont déjà décidé d'être là : « Exultons, jubilons, avançons-nous dans

³⁶⁸ Cité dans l'*Ordo paenitentiae*, editio tertia typica, 1974, n° 6a, p. 12.

la confession de foi, adorons, prosternons-nous, fléchissons les genoux » (*Exsultemus, jubilemus, praeoccupamus in confessione, adoremus, procidamus, genua flectamus*).

Lorsqu'un unique *venite* introduit les deux séries de cohortatifs, on peut aisément comprendre que l'invitation à venir concerne ceux qui sont loin. Ce psaume, dit par exemple saint Augustin, s'adresse à ceux qui « sont loin de venir et de s'approcher, loin de s'approcher et d'arriver, loin d'arriver et de se réjouir. »

Bien qu'on ne puisse pas s'éloigner d'un Dieu qui est partout, s'il n'y avait pas des hommes éloignés de Dieu, l'Écriture ne dirait pas : "Ce peuple m'honore des lèvres mais son cœur est loin de moi". Ce n'est pas par la distance des lieux qu'on s'éloigne de Dieu mais par la dissemblance³⁶⁹.

Si les deux *venite* du psaume peuvent être lus de manière pénitentielle, on comprend qu'avant le Concile on ait pu attacher le verset 6 du psaume 94 aux liturgies dans lesquelles prédomine l'appel à la pénitence. Mais on peut aller trop vite en cette matière, car Anne Lécu avertit que les larmes ne sont pas automatiquement des larmes de douleur et de pénitence. Ils peuvent aussi être des manifestations de joie, si bien que l'appel aux larmes du verset 6 reste homogène avec l'invitation à chercher en Dieu la cause de joie.

Les larmes ne sont pas seulement assimilables à la tristesse et à la peine. Dans les grandes angoisses, il est des sanglots presque secs qui ne se dénouent pas dans les larmes ; les grandes douleurs peuvent être privées de larmes et les grandes joies en être inondées. Il se pourrait d'ailleurs que les larmes de joie figurent l'extrême pointe de ce que sont les larmes, en leur vérité³⁷⁰.

Saint Augustin fait expressément ce genre de lecture du psaume 94 dans un sermon prononcé en 414. Sans tordre ni solliciter le texte biblique, il invite à comprendre l'invitation à pleurer du verset 6, comme un appel à l'attitude intérieure que la tradition

³⁶⁹ AUGUSTIN, « Discours sur le Ps 94, n. 2 », dans *Discours sur les psaumes II*, p. 273.

³⁷⁰ Anne LÉCU, *Des larmes*, Paris, Cerf, Collection « Épiphanie », 2012, p. 21.

spirituelle d'Occident appelle *laus lacrymarum* : tout à la fois cri de joie devant le Seigneur et exultation devant lui ; une sorte d'allégresse des larmes en somme. Ce jour-là, Augustin avait demandé qu'on lise conjointement le psaume 94 et le récit lucanien de la guérison des dix lépreux. Il voulait à la fois qu'on entende l'appel aux larmes du psaume, et qu'on regarde l'acte d'adoration accompli par le Samaritain quand il « se jette face contre terre aux pieds de Jésus en lui rendant grâce » (Lc 17, 16).

« Ne désespérez pas, dit l'évêque d'Hippone. (...) Dites tous : *Venite adoremus et prosternamur ei, et ploremus coram Domino qui fecit nos, et homines et salvos.* "Venez, pleurons devant le Seigneur qui nous a faits". Qui nous a faits hommes. Qui nous a faits saufs³⁷¹. » Ne pleurons pas seulement pour des raisons pénitentielles, à cause du péché qui nous tient loin de lui. Pleurons aussi de joie, parce que Dieu est « notre salut ». On voit d'ailleurs ces deux lignes se croiser dans la liturgie du mercredi des Cendres, quand on regarde la lecture de l'apôtre compléter la 1^{ère} lecture tirée du prophète Joël. Cette célébration, rappelle-t-elle, invite à la fois à « revenir au Seigneur dans le jeûne, les larmes et le deuil » et à la fois « à ne pas laisser sans effet la grâce reçue » (2 Co 6, 1).

Le réemploi dans l'OLM

Pour donner aux fidèles une raison d'accomplir le rite d'acclamation avant la lecture de l'évangile, les artisans de l'OLM n'ont choisi aucune des invitations à la joie qui ouvrent le psaume 94. Ils ne se sont pas déterminés non plus pour le verset 6 qui servait déjà d'*Introït* à la Sexagésime avant le Concile. Ils se sont tournés vers le dernier élément invitatif du texte. Il se trouve à l'intersection des versets 7 et 8, dans la version française du psautier à usage liturgique, et au verset 8, dans la version latine de la Néo vulgate. Ces différences de numérotation témoignent d'une relative instabilité dans l'histoire du texte, mais ce point n'a pas ici d'importance particulière. Seule compte la procédure de réemploi qu'on a appliquée au matériau extrait du psaume pour rendre le rite invitatif.

Si on resitue le matériau retenu dans son contexte littéraire, on est renvoyé à un endroit du psaume 94, où le locuteur à l'œuvre

³⁷¹ AUGUSTIN, *Sermo* 176, n. 5, Patrologie latine tome 38, col. 952.

depuis le début s'exprime une dernière fois. Dans le psautier liturgique en français, il est invitatif sous forme de question : « Aujourd'hui écouterez-vous sa parole ? » (Ps 94, 7c) Dans l'actuelle version latine du psautier liturgique, l'exhortation passe par un souhait : « Aujourd'hui, puissiez-vous écouter sa voix ! » (*Utinam hodie vocem eius audiat*) (Ps 94, 8a). Vient ensuite l'impératif d'une parole divine qui correspond à « la voix » que le locuteur du psaume vient d'encourager à écouter : « Ne fermez pas votre cœur. » (Ps 94, 8a) *Nolite obdurare corda vestra* (Ps 94, 8b).

La suite du texte biblique qui n'a pas été retenue pour le rite d'acclamation prolonge l'impératif de la parole divine avec un exemple tiré de l'histoire d'Israël : Ne fermez pas votre cœur, « comme au désert, comme au jour de tentation et de défi, où vos pères m'ont tenté et provoqué » (Ps 94, 8-9a). Le psautier latin de la Néo-Vulgate précise cet exemple-repoussoir sur le plan historique : N'endurcissez pas votre cœur « comme à Mériba (*sicut in Meriba*), de la manière dont cela s'est passé au jour de Massa (*secundum diem Massa*), là où vos pères m'ont tenté et mis à l'épreuve. » (Ps 94, 9ab) On est renvoyé au chapitre 17 du livre de l'Exode. « Comme il n'y avait pas d'eau à boire, le peuple chercha querelle à Moïse : Donne-nous de l'eau à boire ! Moïse leur répondit : Pourquoi me cherchez-vous querelle ? Pourquoi mettez-vous le Seigneur à l'épreuve ? » (Ex 17, 1c-2)

On ne parlera pas ici de la difficulté qu'il y a à rapprocher les deux traditions bibliques. Dans le récit de l'Exode, on ne voit nulle part affirmé que les pères ont endurci leurs cœurs. C'est un langage que la Bible emploie ailleurs, dans le livre du Deutéronome par exemple, quand Dieu prescrit de respecter une année sabbatique tous les sept ans. Il demande qu'on pratique la remise des dettes sans fermer son cœur : « Se trouve-t-il chez toi un malheureux parmi tes frères, dans l'une des villes de ton pays que le Seigneur ton Dieu te donne ? Tu n'endurciras pas ton cœur, tu ne fermeras pas la main à ton frère malheureux. » (Dt 15, 7). Mais le Pentateuque parle ici d'un endurcissement des capacités de compassion, alors que le psaume 94 parle d'un endurcissement à l'égard de Dieu qui se traduit par la rébellion.

Pour la liturgie du mercredi des Cendres, on a gardé les seuls éléments invitatoires : « écoutez » s'il vous plaît, et, « ne fermez pas votre cœur ». On a isolé ces deux impératifs de leur contexte historique pour qu'ils deviennent un objet autonome, sans autre valeur que celle de nourrir le rite auquel on voulait le joindre. On a également gommé la répartition de des deux éléments invitatoires entre deux locuteurs distincts : le locuteur qui appelle à écouter, et Dieu qui demande de ne pas fermer son cœur. L'élément prélevé sur le psaume ne devait pas faire entrer l'assemblée dans ce dialogue, mais dans le rite d'acclamation. On a enfin modifié l'ordre dans lequel interviennent les deux impératifs invitatoires, pour que l'acte d'acclamation ne demande pas aux fidèles d'écouter pour éviter l'endurcissement³⁷².

Dans le rite d'acclamation avant la lecture de l'évangile, l'invitation à ne pas fermer son cœur précède l'invitation à écouter. « Aujourd'hui ne fermez pas votre cœur, mais écoutez la voix du Seigneur » (*Hodie, nolite obdurare corda vestra, sed vocem Dei audite*). Cette inversion était nécessaire car « ne pas fermer son cœur » est la condition même de l'écoute, et « écouter » est un acte d'hospitalité. « Écouter, dit le philosophe Jean-Louis Chrétien, c'est [l'hospitalité] que nous pouvons donner quand bien même nous n'aurions à proposer ni toit, ni feu, ni couvert. Elle peut être donnée à tout instant. (...) Et l'ultime hospitalité sera celle du Seigneur : tomber dans l'écoute lumineuse du Verbe³⁷³ ». C'est précisément ce que le rite d'acclamation prescrit aux fidèles de faire avant la proclamation de l'évangile.

Légitimité du réemploi

On peut naturellement se demander si la procédure de réemploi ainsi décrite n'est pas un exemple de « manipulation » du texte biblique. Dans la liturgie du mercredi des Cendres, cette inquiétude est légitime, mais elle n'a pas lieu d'être. Ce ne sont pas en effet les artisans de l'OLM qui sont intervenus sur le texte biblique pour le modifier comme il vient d'être dit. Ils n'ont donc pas

³⁷² Le rite aurait indiqué aux fidèles ce qu'ils ne doivent pas faire, à l'instar de ce que Jésus dira aux disciples dans la lecture évangélique.

³⁷³ Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, PUF, coll. « Épiméthée », 1999, p. 14.

agi avec l'idée de réussir quelque chose qu'ils avaient eux-mêmes décidé de faire, en « se » servant pour cela d'un élément biblique. La modification du verset prélevé sur le psaume 94 est un fait de tradition, et c'est avec ce fait de tradition que les artisans de l'OLM ont simplement renoué en insérant dans le rite d'acclamation le dernier élément invitatoire du psaume.

Pour le comprendre, il faut se rappeler que le psautier est entré dans la tradition chrétienne dans sa version grecque. Or dans le texte grec du psaume 94 existe déjà la logique invitatoire inversée qu'on voit appliquée à la liturgie du mercredi des Cendres : « Si vous écoutez sa voix (*ean tès phônès autou akousete*), alors n'endurcissez pas votre cœur. » (Ps 94, 7c-8a^{LXX}) Certes, le psaume grec nomme successivement une invitation à écouter, puis à ne pas fermer son cœur. Mais la manière de les relier n'est pas celle qu'on observe dans les psautiers liturgiques actuels. On est exhorté à ne pas fermer son cœur, parce que c'est la condition pour quiconque veut écouter, si bien qu'il faut mentalement placer le refus de se durcir avant l'acte d'écouter, même s'ils se suivent dans l'énoncé.

Pendant des siècles, on a vu dans le dernier élément invitatoire du psaume 94 cette dynamique qu'on trouve aujourd'hui dans le verset biblique du mercredi des Cendres : dans l'hypothèse où vous décidez d'écouter, faites-le vraiment en donnant l'hospitalité au Verbe, mais sachez que pour ouvrir ainsi la porte au Seigneur, le saluer et confesser son importance, il faut vouloir ne pas lui fermer son cœur. Allez-donc ainsi au-devant le Seigneur en acte de parler, recevez-le, saluez-le, confessez son importance pour vous. Comme cette invitation n'intervient pas dans la seule liturgie du mercredi des Cendres, ni même de manière plus générale dans les liturgies du Carême³⁷⁴, on peut dire qu'elle est emblématique pour le principe invitatoire lui-même qui commande toujours le rite d'acclamation.

Il reste que le réemploi de matériaux bibliques avant la lecture évangélique a fait l'objet de solides critiques comme le principe d'harmonisation entre les lectures d'Ancien Testament et les

³⁷⁴ Samedi de la 3^e semaine, lundi de la 13^e semaine, mardi de la 15^e semaine, lundi de la 16^e semaine, jeudi de la 20^e semaine, vendredi de la 27^e semaine, lundi de la 28^e semaine, jeudi de la 33^e semaine.

lectures évangéliques. Lucien Deiss en donne une évaluation certes remplie de poésie, mais sévère dans son constat. « Les livres de l'Ancien Testament se trouvent tronçonnés en de multiples fragments qui n'ont plus de lien entre eux et qui errent comme des orphelins dans l'immense forêt des traditions bibliques³⁷⁵. » Au regard de ce qui se passe avec le verset d'acclamation avant la lecture d'évangile, on peut aussi dire cela du réemploi appliqué aux matériaux tirés du Nouveau Testament. Ne doit-on donc pas y voir le signe préoccupant d'un usage cavalier ou désinvolte des Écritures ?

Un argument conciliaire

Le Concile se positionne dans cette querelle avec un énoncé tout à fait singulier qui ouvre le chapitre 6 de la Constitution *Dei Verbum*. En voici l'habituelle traduction française : « L'Église ne cesse pas, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la parole de Dieu et sur celle du corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles³⁷⁶. » Cette manière de rendre l'enseignement conciliaire est problématique pour la question dont il s'agit ici. En lisant que l'Église « prend » les Écritures sur la table de la liturgie, on peut en effet comprendre qu'elle « se » sert du trésor biblique pour en réemployer à sa guise des éléments disponibles, et les répartir sur les différentes célébrations de la messe en fonction de ses besoins. Associé à cet acte d'appropriation, le verbe « offrir » reflète alors la simple volonté de communiquer aux fidèles le résultat des procédures de réemploi avec lesquelles on a agi.

Comment ne pas reprocher une telle pratique aux artisans de l'OLM ! Cela revient en effet à dire qu'ils auraient assimilé la Bible à un supermarché bien achalandé, dans lequel on pourrait puiser des matériaux à volonté. Mais avant de revenir sur les deux verbes que le Concile emploie pour dire le rapport que l'Église entretient avec les Écritures dans sa liturgie, il faut clarifier une autre

³⁷⁵ L. DEISS, *Célébrations de la parole*, Paris, Desclée, 1991, p. 21.

³⁷⁶ DV n. 21.

difficulté que génère la traduction française du Concile. En attendant, notons seulement que s'il y a besoin de deux actions pour rendre compte de la pratique ecclésiale des Écritures dans la liturgie c'est probablement qu'elles se complètent l'une l'autre pour exprimer la vérité entière.

La discussion relative à une table

La traduction française du Concile suggère qu'une célébration liturgique comporte deux tables distinctes, à l'instar de ce que disait le document préparatoire proposé à la discussion des pères conciliaires à propos de la volonté de mieux faire percevoir l'importance des Écritures dans la liturgie : que « soit présentée aux fidèles, avec la table eucharistique, une table de la parole de Dieu plus riche. » On reconnaît bien la volonté d'enrichir la liturgie eucharistique avec une autre partie, dans laquelle, dira finalement *Sacrosanctum Concilium*, on fera « une lecture de la Sainte Écriture plus abondante, plus variée et mieux adaptée³⁷⁷ ». On en conclue donc aisément que le Concile a ajouté à la table du corps du Christ une autre table, qu'il a voulu restaurer avec une dotation scripturaire accrue.

Les discussions relatives à ces deux parties décrites comme deux tables ont laissé des traces dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium*. La plus visible est certainement le choix qu'on a fait de ne jamais parler simultanément de ces deux tables. On ne voulait justement pas accréditer l'idée qu'elles s'additionnent. Quand la constitution conciliaire sur la sainte liturgie mentionne « la table du corps du Christ », elle ne parle pas au même endroit de « la table de la parole de Dieu », et quand elle évoque cette dernière, elle ne mentionne pas en même temps, la « table du corps du Christ ». Pour mieux faire percevoir l'importance des Écritures dans la liturgie, on exprimera aussi simplement la volonté de « présenter aux fidèles avec plus de richesse la table de la parole de Dieu³⁷⁸ », sans évoquer au même endroit l'autre table.

Le texte conciliaire dédié à la liturgie semble même s'être soigneusement employé à distinguer la nature de l'offre qui est

³⁷⁷ SC n. 35.

³⁷⁸ SC n. 51.

présentée sur les deux tables. Dans la traduction francophone, on lit en effet que les fidèles « se restaurent à la table du corps du Seigneur », mais qu'ils « sont formés par la parole de Dieu³⁷⁹ ». La métaphore de la table est réservée à l'endroit de la célébration où s'applique le vocabulaire explicite de la nourriture, mais elle est effacée du propos dès qu'il s'agit de la parole de Dieu, car on y a valorisé le vocabulaire de l'enseignement. Cette manière de parler relance évidemment les discussions déjà évoquées à propos de la nature catéchétique des lectionnaires.

Il faut relever que cette insistance sur le vocabulaire de la didactique associé à la parole de Dieu tient à un durcissement imputable aux artisans de la traduction française de *Sacrosanctum Concilium*. Le texte latin du Concile ne parle pas exactement comme on vient de le voir. Il associe un même registre de renforcement au corps du Seigneur et à la parole de Dieu : les fidèles du Christ, dit-il, sont fondés (*instituantur*) dans la parole de Dieu et ils refont leurs forces (*reficiantur*) à la table du corps du Christ. Il en va donc de même dans les deux parties de la célébration, du moins au plan de ce que dit le paragraphe sur lequel ces énoncés sont prélevés : il s'agit, dans l'un et l'autre cas, du renforcement que la liturgie offre aux fidèles qui y « participent de façon consciente, pieuse et active ».

On ne doit donc pas réfléchir avec l'idée qu'une messe est constituée de deux actions sacrées distinctes et juxtaposées, de la même manière qu'on ne doit pas envisager cette liturgie à partir de l'idée qu'elle est constituée de deux tables séparées. La version latine de l'énoncé qui ouvre le chapitre 6 de *Dei Verbum* confirme cela en disant que « l'Église ne cesse pas, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de vie sur la table qui est autant celle de la parole de Dieu que celle du corps du Christ » (*Mensa tam verbi Dei quam Corporis Christi*)³⁸⁰. De la même manière, on lit qu'il y a un même « pain de vie » qui est présenté aux fidèles dans la parole de Dieu et dans le corps du Seigneur. On doit donc vraiment renoncer à l'idée qu'il y aurait une première partie de la messe qui

³⁷⁹ SC n. 48.

³⁸⁰ DV n. 21.

aurait une fonction d'enseignement, quasi catéchétique, et une seconde où seule s'appliquerait l'offre d'une nourriture.

La discussion relative au pain de vie

Quand on lit que la table de la liturgie présente le corps du Christ, l'expression « pain de vie » évoque évidemment ce que Jésus dit de lui dans l'évangile de Jean : « Moi, je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. » (Jn 6, 51a) Le Concile parle même plus exactement de la participation à l'offrande que Jésus a faite de lui-même, conformément à ce que Jésus déclare aussi aux disciples au cours du dernier repas. « En ayant pris du pain », il déclara « ceci est mon corps (*sôma mou*) donné pour vous » (Lc 22, 19), c'est-à-dire moi en état d'offrande. Dans saint Jean, le propos est explicite : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair (*sarx mou*), donnée pour la vie du monde » (Jn 6, 51b), c'est-à-dire moi et mon « me voici » sacrificiel (He 10, 5)³⁸¹.

La Constitution sur la sainte liturgie rend explicite cette offre de la liturgie en disant que le Christ « est là présent dans le sacrifice de la messe (...) et au plus haut degré sous les espèces eucharistiques³⁸² ». Mais il ne faut pas oublier que l'expression « pain de vie » est aussi employée dans *Dei Verbum*, quand l'unique table de la liturgie présente la parole de Dieu. Cela aussi ne doit pas étonner, même si c'est une perspective moins familière. La tradition biblique aime en effet comparer à de la nourriture, la parole avec laquelle Dieu s'adresse aux hommes. *Dei Verbum* a repris cette tradition biblique : « La force et la puissance que recèle la parole de Dieu sont si grandes qu'elles constituent pour l'Église,

³⁸¹ « Les formules liturgiques ont derrière elles une formule araméenne ou hébraïque, où Jean 6, à peu près sûrement, a seul retenu le terme exact utilisé par Jésus. Dans le parallélisme avec le sang, pour un sémite, c'est chair (*baschar-bisra*) et non corps que paraît imposer aussi bien la tradition rabbinique que la tradition proprement biblique. "Ceci est mon corps" sera une sorte de *targum* hellénisant rendu nécessaire par le passage à une liturgie de langue grecque. » (Louis BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Bibliothèque de théologie, Paris, Desclée, 1966, pp. 105-106)

³⁸² SC n. 7.

son point d'appui et sa vigueur et, pour les enfants de l'Église, la solidité de leur foi, la nourriture de leur âme³⁸³ ».

Pour ne pas confondre la présence « substantielle » du Christ et sa présence verbale dans la célébration d'une messe, on peut se rappeler que la tradition biblique associe seulement la parole de Dieu à une nourriture dans un contexte spécifique de famine. La référence en la matière est un oracle prophétique : « Voici venir des jours – oracle du Seigneur Dieu –, où j'enverrai la famine sur la terre ; ce ne sera pas une faim de pain, ni une soif d'eau, mais la faim et la soif d'entendre les paroles du Seigneur. » (Am 8, 11) Le pape Paul VI s'adossera à ce passage pour dire l'exacte raison qui a conduit l'Église à mieux doter la table de sa liturgie avec la parole de Dieu : « Tout a été ordonné de telle manière que s'intensifie toujours plus chez les fidèles la faim de la parole de Dieu³⁸⁴. »

Quand la Constitution *Dei Verbum* réunit sous une unique métaphore de la table, la parole de Dieu et le corps du Christ, ce n'est pas pour enseigner l'égalité de ce qui est offert aux fidèles dans la parole de Dieu et dans le corps du Christ, mais son excellence. « L'Église a toujours vénéré les divines Écritures comme elle le fait aussi pour le corps même du Seigneur » prévient-elle d'ailleurs explicitement³⁸⁵ La version française de la *PGLR* continue malheureusement de maintenir l'hésitation en disant par exemple que l'ambon doit « rappeler clairement aux fidèles qu'à la messe est préparée la double table de la parole de Dieu et du corps du Christ ». Le texte latin des *Praenotanda* s'adosse mieux à *Dei Verbum* : « Dans une célébration de la messe a été préparée une table et de la parole de Dieu et du corps du Christ » (*Tum verbi Dei tum Corporis Christi*)³⁸⁶.

Mais il faut maintenant s'intéresser aux deux verbes qui précisent ce que l'Église fait à cette unique table de la liturgie. Comme la discussion porte ici sur les procédures de réemploi mises en œuvre dans l'acclamation avant l'évangile, on examinera

³⁸³ DV n. 21.

³⁸⁴ PAUL VI, Constitution apostolique *Missale Romanum* promulgant le Missel romain instauré par les décisions du Concile œcuménique Vatican II, n. 11 in MR³, pp. VII-IX.

³⁸⁵ DV n. 21.

³⁸⁶ *PGLR* n. 32. C'est nous qui traduisons du latin.

spécifiquement ce que la version latine de *Dei Verbum* dit à propos de l'Église qui prend le pain de vie dans la parole de Dieu. On trouve à cet endroit le verbe *sumere* qui a bien le sens de « prendre » ou prélever. Mais il est associé au verbe *porrigere*, qui désigne plus exactement l'acte de présenter quelque chose à quelqu'un pour « l'offrir à son agir ». Ce verbe-là signale que c'est d'un usage spécifiquement rituel de la parole de Dieu qu'il s'agit.

C'est effectivement cette volonté ecclésiale de transformer la parole de Dieu en rite offert à l'usage des fidèles qui transparaît dans les procédures d'intervention dont il a été question à propos de la péricope psalmique et du verset d'acclamation avant l'évangile. L'Église réemploie ou reconfigure des éléments bibliques qu'elle a effectivement « pris » dans le trésor biblique, mais elle n'opère pas avec l'intention de se les approprier pour les adapter « à sa main ». Elle modifie les matériaux bibliques avec la préoccupation de les offrir à l'agir des fidèles qui, avec eux, peuvent participer à la liturgie de manière active et consciente. Le ressort de ce que fait l'Église à la table de la liturgie se trouve du côté des fidèles qu'il faut arriver à doter de rites adéquats.

Retour sur *OLM5*

Il reste à confronter ce raisonnement conciliaire à un dernier cas de figure dans lequel on pourra en vérifier la légitimité et la pertinence. Mais pour ce faire, il vaut mieux quitter le champ liturgique. L'énoncé qui ouvre le chapitre 6 de la constitution *Dei Verbum* dit en effet qu'on peut observer la pratique du réemploi biblique « spécialement (*maxime*) dans la sainte liturgie ». Si on arrive à l'observer ailleurs que dans la liturgie, on aurait alors la confirmation qu'il y a bien un ressort du rapport ecclésial aux Écritures dont la liturgie est un cas d'école spécifique. Or c'est la possibilité qu'offre le prologue de l'évangile de Marc, que nous avons déjà abordé dans la configuration du 2^e dimanche de l'Avent en année B (chapitre 1).

Avec cet usage liturgique des huit premiers versets de Marc, nous avons pu explorer l'éclairage que le premier énoncé du

texte biblique apporte à la désignation rituelle de toutes les lectures évangéliques, quel qu'en soit le texte. Or l'évangéliste relie sa déclaration initiale à un empilement de matériaux bibliques totalement isolés de leur contexte d'origine, et réemployés dans le but de préciser le rapport à « l'Évangile de Jésus » que le diacre signale aussi à l'assemblée avant de proclamer la lecture évangélique. La question est donc la suivante : que fait saint Marc, avec quelles procédures de réemploi, lorsqu'il annonce à son lecteur le « commencement de l'Évangile de Jésus Christ Fils de Dieu selon qu'il est écrit (*kathôs gegraptai*) » (Mc 1, 2) ?

La formule avec laquelle l'évangéliste établit le rapport aux Écritures n'est pas significative. Elle y revient seulement une seconde fois, à propos de l'hypocrisie dont font preuve les pharisiens et les scribes : « Isaïe a bien prophétisé à votre sujet ainsi qu'il est écrit (*hôs gegraptai*) : "Ce peuple m'honore des lèvres mais son cœur est loin de moi (Is29, 13). » (Mc 7, 6). Les mêmes formules sont en revanche omniprésentes dans les écrits pauliniens. On la trouve par exemple dans une des toutes premières élaborations de la prédication chrétienne : « Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures » (*kata tas graphas*) (1 Co 15, 3b) L'apôtre se rapporte aux Écritures pour recourir à leur autorité, et asseoir ainsi l'importance salutaire qu'il donne à la mort de Jésus.

Selon qu'il est écrit

Dans la 1^{ère} lettre aux Corinthiens, l'affirmation est sommaire, et le recours aux Écritures l'est également. Aucun texte biblique précis n'est appelé à la rescousse. Les discussions restent donc ouvertes. Mais on estime en général que l'apôtre pensait à la figure du Serviteur souffrant dans le livre du prophète Isaïe.

Lorsque la communauté primitive s'interroge sur le sens de la mort du Messie, elle se sert du seul langage dont elle disposait pour éclairer cet événement : celui de l'Ancien Testament. Elle en prit d'abord les tournures, et procéda par mode d'allusion, avant de passer aux citations explicites. C'est à ce stade primitif qu'intervint Isaïe 53 où est exprimée

avec une force extraordinaire, et nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament, la valeur expiatoire de la mort du Serviteur souffrant pour tout le peuple³⁸⁷.

Dans le premier verset de l'évangile de Marc, cette manière paulinienne de se rapporter aux Écritures est impossible, pour une raison qui s'impose d'elle-même : l'évangéliste ne peut pas se servir d'un matériau biblique pour renforcer, justifier ou argumenter quelque chose qu'il aurait dit à propos de « l'évangile de Jésus », puisqu'il n'en a justement encore rien dit. C'est avec les matériaux bibliques qu'il semble commencer à l'évoquer. Camille Focant a raison de souligner « qu'en Marc la formule *katôs gegraptai* qualifie toujours ce qui la précède³⁸⁸ ». Mais il faut partir du principe que Marc ne se sert pas des Écritures pour développer un contenu relatif à l'Évangile. Il demande à son lecteur de remonter jusqu'à l'Évangile de Jésus, en lui indiquant les raisons qu'il a de le faire : celles que lui donnent les matériaux bibliques réunis.

Les artisans de la traduction française à usage liturgique ont obscurci cette logique en faisant un choix qui leur est totalement imputable. Ils ont estimé que la formule *kathôs gegraptai* devait être regardée en fonction de ce qui arrive après elle, et non pas en fonction de ce qui la précède. Ils ont donc choisi d'omettre le « comme » de liaison avec lequel l'évangéliste invite son lecteur à aller des Écritures à « l'Évangile de Jésus »³⁸⁹. Ce choix achoppe immédiatement sur un premier détail qui peut le contredire : le matériau biblique qui succède à la formule introductive ne vient pas, comme celle-ci le dit, du prophète Isaïe. Il ne peut donc pas être une citation qui en découle.

Quand Marc dit que « l'Évangile de Jésus » doit être abordé selon ce qui est écrit dans Isaïe le prophète, Morna Hooker estime

³⁸⁷ Jean-Marie VAN CANGH, « "Mort pour nos péchés selon les Écritures" (1 Co 15, 3b). Une référence à Is 53 », dans *Les sources judaïques du Nouveau Testament*, Leuven, Peeters Publishers, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum » 204, 2008, pp. 471-472.

³⁸⁸ Camille FOCANT, « Fonction intertextuelle et limites du prologue de Marc », dans D. Marguerat, *La Bible en récits. L'exégèse à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et fides, 2003, p. 313.

³⁸⁹ « Commencement de l'Évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu. Il est écrit dans Isaïe, le prophète [quelque chose dont voici la citation]. » (Mc 1, 1-2a).

qu'il fait une « erreur délibérée (*a deliberate mistake*) ». L'évangéliste renverrait à un élément biblique dont il n'est pas sans ignorer son absence avec la désignation qu'il en propose. S'il passe outre, dit Morna Hooker, c'est parce que « la référence à Isaïe est si importante dans la vie de la communauté chrétienne que Marc la survalorise³⁹⁰ ». En agissant ainsi, il lui donne en tout cas une autre importance, voire une fonction différente de celle qu'elle reçoit de son livre biblique d'origine.

Un montage biblique hétéroclite

Derrière la curieuse affirmation selon laquelle l'Évangile de Jésus doit être considéré, « selon qu'il est écrit dans Isaïe, le prophète » se cache en fait un subtil montage scripturaire, élaboré avec des matériaux « pris » dans trois livres bibliques différents. Il y a d'abord un oracle divin prélevé sur la fin du livre du prophète Malachie : « Voici que j'envoie mon messenger en avant de moi, pour ouvrir mon chemin. » (Ml 3, 1) Cette annonce que Dieu fait de sa propre venue est mêlée à une parole adressée au peuple hébreu dans le livre de l'Exode : « Voici, j'envoie mon messenger devant ta face. » (Ex 23, 20) Arrive ensuite l'élément effectivement prélevé sur le livre du prophète Isaïe : « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers. » (Is 40, 3).

Le caractère hétéroclite de l'empilement n'est pas à démontrer. Dans le premier fragment, Dieu annonce qu'il viendra lui-même en vue d'un jugement, car « le jour du Seigneur [sera un] un jour grand et redoutable » (Ml 3, 23). Avec le deuxième fragment, cette perspective projetée sur la fin des temps est mélangée à un moment de l'histoire entre Dieu et son peuple. Il ravive en effet le souvenir de ce que les Hébreux ont entendu de la promesse faite à Abraham durant leur séjour au désert. Dans le troisième fragment, Dieu annonce encore sa propre venue, mais dans le contexte consolant du retour d'exil évoqué dans le Deutéro-Isaïe : « Parlez au cœur de Jérusalem. Proclamez que son service est accompli, que

³⁹⁰ Morna D. HOOKER, « Isaiah in Mark's Gospel », dans Steve MOYSE-Maarten J.J. MENKEN (Ed.), *Isaiah in the New Testament*, Londres, Bloomsbury, coll. « T&T Clark International », 2005, p. 36.

son crime est expié, qu'elle a reçu de la main du Seigneur le double de toutes ses fautes » (Is 40, 2).

Est-ce que Marc a réuni ces trois matériaux bibliques pour les tirer à lui et construire avec eux un contenu relatif à l'Évangile de Jésus ? C'est une hypothèse envisageable. L'évangéliste aurait pu vouloir prêcher que Jésus est l'Évangile parce qu'il récapitule en sa personne l'histoire du peuple des Hébreux, et annonce la proximité du jour de Dieu, qui est à la fois un jour de consolation et de jugement. Marie-Antoinette Steiner adopte ce point de vue. Elle écrit que le *katôs gegraptai* signale que « l'irruption de Jésus doit être comprise à partir des espérances eschatologiques et messianiques contenues dans les Écritures³⁹¹ ». Mais cette option se heurte à une particularité têtue : le premier verset de Marc ne signale pas le projet de prêcher « quelque chose » à propos de Jésus, mais d'offrir un espace de reconnaissance pour l'Évangile qui se tient en sa personne.

Le caractère hétéroclite du montage scripturaire ne doit pas étonner. « Associer deux versets d'Écriture qui ont une expression en commun, et interpréter un verset par l'autre était chose courante à l'époque déjà, écrit Benoît Standaert, et bien connue dans toute la tradition rabbinique ultérieure³⁹². » Rikki Watts renchérit en rappelant que « les textes d'Ex 23, 20 et de Ml 3, 1 ne sont pas rarement associés dans les cercles juifs, et que la jonction de Marc reflète donc la tradition interprétative juive³⁹³. » Mais même si cette technique juive est à la base de ce que fait Marc avec les Écritures, elle n'en explique pas le but, sauf si cette manière de se rapporter aux Écritures est organisée pour offrir des éléments bibliques à l'agir de son lecteur. C'est bien ce qui semble être le cas, puisque les huit premiers versets de l'évangile constituent le prologue du projet, et non le début de sa mise en œuvre. « Ce sont les premiers mots du texte à l'adresse des lecteurs/auditeurs³⁹⁴ », écrit Benoît Standaert.

³⁹¹ Morna D. HOOKER, « Isaiah in Mark's Gospel », p. 166-167.

³⁹² B. STANDAERT, *Évangile de Marc. Commentaire*, p. 73.

³⁹³ R. WATTS, *Isaiah's New Exodus and Mark*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe 88, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 85.

³⁹⁴ B. STANDAERT, *Évangile de Marc. Commentaire*, p. 74.

Le principe invitatoire du réemploi

Si l'intention de Marc est de « prendre (*sumere*) » les Écritures dans le grand trésor biblique disponible, pour les « présenter à l'agir de son lecteur (*porrigere*) », fait-il là quelque chose dont on connaît d'autres attestations ? Jean Daniélou, et plus près de nous, Marie-Antoinette Steiner, ont documenté dans l'Antiquité chrétienne ce ressort du rapport aux Écritures. Ils défendent l'un et l'autre « l'hypothèse vraisemblable selon laquelle Marc citerait à partir d'un recueil de *Testimonia*, ces recueils traditionnellement utilisés dans la réflexion exégétique (christologique) de la communauté, et qui circulaient de manière indépendante ou rassemblée sous forme de florilège, et donc isolés de leur contexte d'origine³⁹⁵. »

Dans son recueil d'études consacrées à des réemplois de l'Ancien Testament dans la littérature des premières générations chrétiennes, Jean Daniélou précise que ces livrets pratiquent des « modifications intentionnelles [qui] ont pour but de rendre plus précise l'application de ces textes au Christ³⁹⁶. » Commence donc à se dessiner l'hypothèse que le montage scripturaire de Marc pourrait avoir pour but d'inviter à célébrer la personne de Jésus, conformément à ce que dit le premier verset du texte quand il affirme que Jésus est l'évangile en personne.

Un indice qui plaide pour un tel but apparaît dans les aménagements dont font l'objet les matériaux bibliques rassemblés après le *kathôs gegraptai*. Il y a d'abord un pronom personnel à la 2^e personne du singulier qui apparaît dans l'élément emprunté au livre de Malachie. À l'origine, c'est un oracle que Dieu prononce à son propre sujet : un messenger préparera « le chemin devant moi » (Ml 3, 1^{LXX}). Dans l'évangile de Marc, cet oracle est devenu une parole adressée à un interlocuteur que le pronom désigne devant

³⁹⁵ Marie-Antoinette STEINER, « Le lien entre le prologue et le corps de l'Évangile de Marc », dans D. MARGUERAT (Ed.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et fides, 2000, p. 178-179.

³⁹⁶ Jean DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 5, 1966, p. 7.

nous : mon messenger viendra « devant *ta* face et aplanira *ton* chemin. » (Mc 1, 2). Or cela vient après le 1^{er} verset qui a nommé désigné la personne de Jésus.

Le but des aménagements est renforcé par le second matériau biblique étroitement associé au premier. Le pronom personnel introduit dans l'oracle emprunté au livre du prophète Malachie, y a en effet été inséré par contagion avec une parole effectivement adressée à un interlocuteur dans le livre de l'Exode : « J'envoie mon ange devant ta face (*pro prosôpou sou*) pour te garder en chemin et te faire parvenir au lieu que je t'ai préparé. » (Ex 23, 20^{LXX}) De ce qu'entend le peuple hébreu, on a seulement conservé le motif de tête, totalement isolé de son contexte historique. Il fallait que l'interlocuteur de Dieu puisse devenir celui que le matériau précédent a déjà permis de reconnaître en Jésus.

Le même ressort du réemploi apparaît encore avec un pronom personnel à la 3^e personne introduit dans le passage prélevé sur le livre du prophète Isaïe. À l'origine, la voix anonyme d'un messenger annonce la venue de Dieu lui-même : « Préparez le chemin du Seigneur ; faites droits les sentiers de notre Dieu. » (Is 40, 3^{LXX}) Marc reprend cette tradition biblique dans une version où les sentiers « de notre Dieu » sont devenus les « sentiers du Seigneur », sans qu'aucune indication ne renvoie plus au Seigneur Dieu : « Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits *ses* sentiers. » (Mc 1, 3b). Or le lecteur sait maintenant qui les Écritures l'invitent à célébrer avec cette désignation seigneuriale, et il peut, avec la citation d'Isaïe, remonter jusqu'à Jésus.

On voit ainsi comment des matériaux bibliques ont été rendus autonomes, pour offrir au lecteur de quoi célébrer l'Évangile dans la personne même de Jésus. Si ces trois matériaux avaient dû expliciter « l'évangile de Jésus » avec des traditions bibliques capables de lui donner un contenu théologique, on n'aurait pas eu besoin de les aménager. Ce que la forme originelle des textes disait, suffisait. Mais leur apparition après le premier verset du texte, a son ressort dans un but invitatif que ne manque pas de rappeler aussi le réemploi d'un élément biblique comme verset de l'acclamation dans une liturgie de la parole : par le chemin concret qui

lui est indiqué, « l'assemblée des fidèles accueille le Seigneur en acte de lui parler, le salue et professe sa foi en chantant³⁹⁷ ».

³⁹⁷ *PGLR* n. 23.

Chapitre 6

Le principe normatif

« Dans la célébration liturgique, disent les *Praenotanda* de l'OLM, la parole de Dieu n'est pas annoncée à haute voix d'une seule manière, et elle ne frappe pas toujours le cœur des auditeurs avec la même efficacité³⁹⁸. » Chaque chapitre de cet ouvrage l'a montré avec un des différents éléments bibliques réunis pour une liturgie de la Parole dominicale : les trois lectures sont toutes proclamées par un ministre à l'ambon, mais la lecture vétérotestamentaire n'est pas écoutée pour elle-même. Elle est harmonisée avec la lecture évangélique. La lecture de l'apôtre peut être écoutée pour elle-même, mais on peut aussi l'aborder dans son unité kérygmatique avec les évangiles. La péricope psalmique est offerte aux fidèles pour les aider à participer activement à l'action liturgique. Le verset biblique ajouté au rite d'acclamation propose un chemin concret pour l'accomplir.

À chaque moment de l'étude consacrée à ces différentes composantes d'une liturgie de la parole dominicale a aussi constamment affleuré la précision que la PGLR s'empresse d'ajouter : « Toujours le Christ est présent dans sa parole. » (*semper in verbo suo Christus praesens adest*)³⁹⁹. Il l'est, quand on lit un texte d'évangile, mais parce que c'est le Christ qui « maintenant encore » annonce l'évangile que les autres écrits du Nouveau Testament viennent déverrouiller. Il l'est dans la composition harmonique entre Ancien Testament et évangiles, au titre du principe conciliaire que le Christ est lui-même le centre de la Bible comme il est aussi le centre de la célébration. Et c'est encore vers le Christ en acte de parole que tourne le rite d'acclamation, lorsqu'il invite les fidèles à lui donner l'hospitalité.

³⁹⁸ PGLR n. 4. C'est nous qui traduisons du latin.

³⁹⁹ *Id.*

Une liturgie de la Parole n'est pas seulement une « liturgie » à cause de la cérémonialité qui entoure la lecture des textes bibliques. Elle l'est aussi au titre de la transformation des Écritures en rites. Le caractère liturgique n'est pas non plus constitué du seul fait que des matériaux bibliques ont été combinés les uns avec les autres. C'était la position d'Adrien Nocent : « Dans un lectionnaire, les passages ne sont pas présentés pêle-mêle. Ils sont choisis et, selon des principes spécifiques, ils sont organisés en schémas précis⁴⁰⁰. » Une liturgie de la parole est faite de textes, et de rites reçus du trésor biblique, mais en vue d'inviter à une célébration du Christ. Les fidèles sont conduits au « tout de la personne [du Christ] présent pour nous, avec son corps et toute sa vie, et pas seulement dans sa parole comme dans un récipient⁴⁰¹ ».

Au terme des investigations qui ont établi cette réalité des choses, on pourrait considérer que le programme annoncé en introduction est achevé. Mais ce serait manquer une précision supplémentaire que donne la seule version française de la *PGLR*. Dans le cadre d'un ajout justifié par des particularités du calendrier liturgique français, on lit que « dans [les fêtes et solennités], les lectures sont adaptées au mystère célébré⁴⁰² ». Il y a indubitablement là une problématique nouvelle qui n'a pas encore été abordée. La préoccupation d'un usage « adapté » des Écritures a déjà été traitée, mais pas la question du rapport que les textes bibliques, transformés en lectures liturgiques, entretiennent avec « le mystère ».

Il n'est pas facile de déterminer le sens que la *PGLR* donne à ce mot. Quand on regarde par exemple son emploi dans l'évocation du 2^e dimanche après Noël, on comprend que les fêtes sont identifiées par un objet de la foi qu'elles ont la fonction de déployer. A Noël, disent les *Praenotanda* de l'*OLM*, la liturgie prescrit « des lectures relatives au mystère de l'Incarnation » (*lectiones tractant de mysterio Incarnationis*)⁴⁰³. Le mot « mystère » désigne alors

⁴⁰⁰ A. NOCENT, « La parole de Dieu et Vatican II », p. 14.

⁴⁰¹ Lothar LIES, « Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung », dans *Praesentia Christi (Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag)*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1984. p. 96.

⁴⁰² Cet ajout n'entre pas dans la numérotation de la version latine des *Praenotanda*. Il est simplement intercalé entre le n. 110 et le n. 111.

⁴⁰³ *PGLR* n. 95.

un objet de la fête que la proclamation du prologue de saint Jean inscrit magistralement dans la messe du jour de Noël : le Verbe éternel qui était auprès de Dieu depuis le commencement s'est fait chair et a habité parmi nous.

A un autre endroit, la PGLR emploie le terme « mystère » pour désigner l'actualité pour les fidèles des événements commémorés dans la célébration des fêtes. La liturgie, dit-elle, conduit aux « merveilles de Dieu accomplies jadis de maintes manières dans l'histoire du salut [et] rendues présentes dans la vérité du mystère » (*signis mystica veritate repraesentantur*)⁴⁰⁴. Cette idée que le texte biblique rend présent le mystère célébré est d'une totale évidence aux yeux de tous : dans la fête du baptême du Seigneur, à l'Annonciation ou à la Transfiguration, on entend pour cela la lecture du récit évangélique correspondant, et personne ne s'en étonne.

Il faut aller plus loin que le fait d'évidence largement partagé. Parle-t-on d'une adaptation des lectures à un contenu de la foi que les fêtes prennent rituellement en charge, moyennant des lectures soigneusement choisies à cet effet ? Parle-t-on au contraire de la capacité des lectures à insérer les fidèles dans l'actualité pour eux d'une réalité théologique dont la liturgie de fête propose l'expérience ? Une affirmation générale des *Praenotanda* de l'OLM semble privilégier la seconde hypothèse, mais il faudra la vérifier sur pièces : « Dans la célébration de la messe, les fidèles écoutent la parole de Dieu avec cette vénération intérieure et extérieure qui, de jour en jour, les introduit dans la vie spirituelle et les insère plus profondément dans le mystère qui est célébré⁴⁰⁵. »

L'exemple d'OLM37

Le premier cas de figure concret de notre exploration se trouve dans le dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur. Cette liturgie a plusieurs avantages. Elle relie une lecture évangélique spécialement choisie pour la célébration de cette fête

⁴⁰⁴ PGLR n. 7.

⁴⁰⁵ PGLR n. 45. C'est nous qui traduisons du latin, car il fallait rétablir le présent des verbes *inducare* et *inserare*, tout en les restituant dans leur sens plus exact.

à un rite lui aussi spécifique et unique dans l'année liturgique. Le Missel romain assortit surtout cette configuration liturgique de rubriques explicites et éloquentes qui permettent de comprendre le but avec lequel on a adapté la lecture au mystère célébré. C'est en effet bien de cela qu'il s'agit : un rite invite les fidèles à « commémorer » l'entrée de Jésus à Jérusalem », et pour cela on fait la lecture d'un des quatre récits évangéliques relatant l'entrée de Jésus à Jérusalem⁴⁰⁶.

Le cadre temporel

Il faut commencer par s'intéresser à la première rubrique, avec laquelle le Missel romain précise le registre temporel de la célébration. Mais comme la traduction française diffère de la version latine, il faut examiner la situation dans chacun des deux livres liturgiques séparément. On peut toutefois commencer par écarter la curieuse formule que proposait il y a peu encore, la traduction française de la 2^e édition typique du Missel romain : « En ce jour, le Seigneur entra à Jérusalem⁴⁰⁷. » Deux temporalités différentes étaient alors juxtaposées, sans qu'aucun verbe ne précise la modalité avec laquelle le passé de Jésus qui entra à Jérusalem est rendu présent dans l'aujourd'hui des fidèles.

Cette curiosité a été corrigée dans la traduction française de la 3^e édition typique du Missel romain. On y a conservé le choix de joindre l'aujourd'hui de la célébration au passé simple du verbe « entrer », mais l'articulation entre les deux plans est maintenant précisée avec un verbe de la mémoire : « Aujourd'hui l'Église commémore le jour où le Seigneur entra à Jérusalem⁴⁰⁸. » La situation est meilleure que dans la version antérieure du Missel francophone. Mais la manière dont on dit que le rappel des événements passés fait entrer les fidèles dans l'aujourd'hui du mystère célébré reste compliquée, du fait qu'on a choisi le verbe « commémorer »,

⁴⁰⁶ Quatre péripécies sont réparties sur le cycle triennal de lectures : Mt 21, 1-11 en année A, Lc 19, 28-40 en année C, et, au choix Mc 11, 1-10 ou Jn 12, 12-16 en année B.

⁴⁰⁷ MR², p. 174, n. 1.

⁴⁰⁸ MR³, p. 148 n. 1. La traduction française de la 2^e édition typique du Missel avait déjà employé ce verbe, mais à la fin seulement de la 1^{ère} rubrique : « À toutes les messes on commémore cette entrée du Seigneur » (MR², p. 174 n. 1)

car ce verbe désigne le fait de raviver psychologiquement le souvenir d'un jour dont on se sait irrémédiablement éloigné dans le temps.

Comme ce verbe « commémorer » est aussi en usage dans les cérémonies de la société civile, on peut se demander si le dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur propose aux fidèles ce que proposent aussi d'autres célébrations, comme les commémorations de la rafle du Vel d'Hiv, de l'armistice ou de la chute du Mur de Berlin. La monition d'ouverture proposée dans le Missel en français semble le suggérer : « Mettons toute notre foi et tout notre amour à rappeler maintenant le souvenir de cette entrée de Jésus notre Sauveur⁴⁰⁹ ». L'insertion des fidèles dans le mystère célébré est seulement envisagée avec l'opération qui consiste à maintenir vivant un fait passé dans les représentations de l'esprit. Et la lecture évangélique proclamée dans le rite semble avoir été choisie pour y contribuer.

Dans la version latine du Missel romain, la rubrique est construite autrement : « En ce jour, l'Église repasse dans son esprit l'entrée du Christ Seigneur à Jérusalem » (*haec die Ecclesia recollit ingressum Christi Domini in Ierusalem*⁴¹⁰) Ici, le présent de l'action liturgique n'est pas rattaché à un jour de la vie passée de Jésus. On dit que la liturgie donne aux fidèles l'occasion de revisiter un fait dont Jésus est le sujet, sans que ce fait soit enfermé dans un contexte historique passé. La différence est subtile mais réelle. Et parce qu'elle est réelle, on ne peut pas simplement l'enjamber, sous prétexte que ce sont seulement des affaires de langage et de traduction.

Les choses sont précisées dans la monition d'ouverture : « Mettons toute notre foi et tout notre amour à faire mémoire de cette entrée qui apporte le salut » (*memoriam agentes hujus salutiferi ingressus*⁴¹¹). L'entrée de Jésus à Jérusalem n'est pas nommée comme un fait du passé, mais comme un fait qui porte la réalité présente du salut. Elle est surtout associée à une expression tech-

⁴⁰⁹ MR latin, p. 149 n. 5.

⁴¹⁰ MR latin, p. 207 n. 1.

⁴¹¹ MR latin, p. 208, n. 5.

nique du langage liturgique : « À toutes les messes on fera mémoire de cette entrée du Seigneur » (*memoria fit hujusmodi ingressus Domini*)⁴¹². Faire mémoire revient à vivre dans la portée présente d'un fait passé, en attendant le jour où ce qui se manifesta dans le passé, et dont on vit dans l'aujourd'hui, reçoive son plein achèvement.

Le dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur ne propose donc pas l'actualisation d'un fait passé. Il place les fidèles devant l'actualité du salut qui s'est manifesté dans un événement passé de l'Histoire, si bien que l'adaptation du récit biblique à la fête ne tient pas à la fonction qu'il aurait d'établir une continuité psychologique entre l'entrée passée de Jésus à Jérusalem et l'aujourd'hui des fidèles qui en écoutent le récit, ni à la seule mise en œuvre liturgique qui permet d'écouter le texte dans l'actualité de sa proclamation. « La parole de Dieu, proclamée dans la célébration des saints mystères, n'atteint pas seulement la réalité présente, mais elle regarde aussi ce qui est passé et met devant les yeux ce qui va venir⁴¹³ » énoncent les *Praenotanda* de l'OLM.

En même temps qu'elle donne au dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur ce cadre temporel à trois niveaux, la version latine du Missel s'explique sur le « mystère » auquel le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem est adapté. On lit que l'Église repasse dans son esprit l'entrée à Jérusalem dont Jésus est le sujet, « en vue de consommer son mystère pascal » (*ingressus ad consummandum suum paschale mysterium*)⁴¹⁴. La version française de la monition d'ouverture invite les fidèles à envisager les choses de la même manière, mais en précisant davantage le sens des mots : « Nous voici rassemblés aujourd'hui pour commencer avec toute l'Église la célébration du mystère pascal de notre Seigneur, [à savoir] celui de sa passion et de sa résurrection⁴¹⁵. »

Il faut en déduire que si on lit le récit de l'entrée à Jérusalem, c'est parce que ce fait de l'Histoire passée reste éternellement

⁴¹² MR latin, p. 207 n. 1.

⁴¹³ PGLR n. 7. C'est nous qui traduisons du latin.

⁴¹⁴ MR latin, p. 207 n. 1. La traduction française de la 3^e édition typique utilise le passé du verbe « entrer » : « L'Église commémore le jour où le Seigneur entra à Jérusalem pour y accomplir son mystère pascal. » (MR³ p. 148 n. 1)

⁴¹⁵ MR³ p. 149 n. 5.

attaché à l'œuvre que Jésus a accomplie à Jérusalem en passant par la mort. « Tous les événements de l'histoire, dit le *Catéchisme de l'Église catholique*, arrivent une fois, puis ils passent, engloutis dans le passé. Le mystère pascal du Christ par contre ne peut pas rester seulement dans le passé (...) Il participe de l'éternité divine et surplombe ainsi tous les temps et y est rendu présent⁴¹⁶. » Le jour où Jésus entra à Jérusalem est dans le passé, et ce passé est rappelé dans la lecture évangélique. Mais sa mort et sa résurrection vécues à Jérusalem ont une portée actuelle et tournent le regard des fidèles vers le jour où cette réalité du salut sera définitivement installée.

Le cadre rituel

Il faut maintenant s'intéresser au caractère « instituant » de cette configuration liturgique, c'est-à-dire à son cadre rituel, car la lecture évangélique se prolonge dans un rite de procession. Le Missel romain en encadre ainsi la réalisation : « À l'heure qui convient, les fidèles se rassemblent dans une église secondaire ou dans un autre lieu convenable, distinct de l'église vers laquelle doit se diriger la procession⁴¹⁷. » C'est avec ce rite de procession qu'il est toujours préférable de procéder si on le peut, dit le Missel⁴¹⁸. On a donc quelque raison de chercher la continuité entre les conditions dans lesquelles la lecture évangélique rappelle que Jésus entra à Jérusalem, et les conditions dans lesquelles les fidèles marchent en procession.

En 1991, au Congrès que la *Societas liturgica* tenait à Toronto, Paul Bradshaw reprenait une distinction de Kenneth Stevenson relative aux « rites commémoratifs » et aux « rites de représentation ». Il disait que « de nombreuses cérémonies au cours de l'histoire se sont formées pour imiter des événements et des actions décrits dans des textes scripturaires » et que dans d'autres

⁴¹⁶ CEC n. 1085.

⁴¹⁷ MR³ p. 148, n. 2.

⁴¹⁸ Quand il n'est pas possible de procéder comme souhaité, on peut transporter l'entrée de Jésus à Jérusalem dans un « rite de l'entrée solennelle » accompli dans l'église-même où sera célébrée toute la liturgie. Si même ce rite de l'entrée solennelle n'est pas possible, le Missel invite à prévoir une « entrée simple » qui évoque l'entrée de Jérusalem avec le seul chant d'entrée (MR³ p. 158).

cérémonies « on rejoue les détails des événements bibliques, et on les rend à nouveaux vivants pour les fidèles rassemblés⁴¹⁹ ». Dans un cas, on célèbre l'événement raconté dans les Écritures sans le représenter directement, dans l'autre, on s'emploie à conformer l'action liturgique à la matière narrative du texte biblique.

La 3^e édition typique du Missel romain et son actuelle traduction française emploient un verbe qui plaide ouvertement en faveur d'un rite de représentation. Lorsque le prêtre invite les fidèles à la procession, il le fait avec la monition que voici : « Imitons les foules de Jérusalem heureuses d'acclamer/acclamant Jésus » (*imitemur turbas acclamantes Iesum*⁴²⁰). L'antienne d'ouverture confirme cette logique d'imitation, puisqu'elle met dans la bouche des fidèles, la louange avec laquelle les gens de Jérusalem ont reçu Jésus dans leur ville : « Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Hosanna au plus haut des cieux ! » (Mt 21, 9)⁴²¹.

On pourrait donc imaginer que le rite de procession a pour raison d'être de proposer aux fidèles de « rejouer » ce qui se passa autrefois. Mais d'autres éléments rituels contredisent cette perspective d'imitation. Le Missel romain dit par exemple que les fidèles « tiennent en mains des rameaux⁴²² », alors que la lecture évangélique rapporte que les gens rassemblés en foule à Jérusalem « coupaient des branches aux arbres et en jonchaient la route » (Mt 21, 8b). Dans l'actuelle liturgie du dimanche qui ouvre la Semaine sainte, on ne retrouve pas non plus une ritualisation de l'ânesse et de son petit dont les évangélistes disent qu'il portait Jésus⁴²³, ni le

⁴¹⁹ P. BRADSHAW, « Perspectives historiques », p. 98 et 100.

⁴²⁰ MR^{latin} p. 212, n. 7.

⁴²¹ MR³ p. 148 n. 4.

⁴²² MR³ p. 148 n. 2.

⁴²³ « Pour marquer la portée salutaire de l'événement que rappelle la liturgie des Rameaux, on intégrait autrefois à la procession une *figura Salvatoris in asino sedentis*. Une image du Sauveur assis sur un âne. Parfois on faisait porter en procession un tableau représentant Jésus assis sur l'âne. Parfois on mêlait à la procession un groupe sculpté qui représentait la scène évangélique. Il arrivait aussi qu'on trainât en procession la sculpture peinte d'un ânon grandeur réelle. Elle était montée sur quatre roues pour que le prêtre qui présidait la liturgie puisse la chevaucher en imitation de Jésus lui-même. La manière même

tapis d'honneur que les gens de Jérusalem avaient constitué lorsque « la plupart étendirent leurs manteaux sur le chemin » (Mt 21, 8a).

Une autre divergence empêche d'imaginer une représentation du récit biblique dans le rite liturgique. Les habitants de Jérusalem ont accueilli Jésus qui venait à eux. Les fidèles marchent en procession derrière la Croix : « En tête, le thuriféraire portant l'encensoir allumé, puis un acolyte ou un autre ministre portant la croix, ornée de rameaux, selon la coutume locale, et entouré de deux ministres portant des cierges allumés⁴²⁴. » La monition d'ouverture avait déjà rendu les choses explicites : « Suivons le Seigneur, afin qu'associés par grâce à la croix, nous ayons part à la résurrection et à la vie⁴²⁵. » C'est bien dans « le mystère » pascal du Christ que les fidèles sont insérés moyennant une lecture adaptée au rite.

En fait le verbe « imiter » renvoie les fidèles aux foules de Jérusalem, pour que celles-ci deviennent un modèle de leur propre rassemblement liturgique. Le rite de procession qu'ils effectuent ensemble les constitue en corps, à l'image du rassemblement que produisit la venue de Jésus à Jérusalem. Mais la manière dont ce corps liturgique agit est radicalement différente de celle avec laquelle les foules de Jérusalem ont agi. Dans la célébration du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur on est réuni à cause du « mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension ; mystère pascal par lequel en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie⁴²⁶ ».

La composante festive

Il reste encore à examiner un dernier élément de l'adaptation de fait entre le mystère célébré et la lecture proclamée. Il est

de désigner l'objet indique qu'il n'était pas utilisé en vue d'une représentation scénique de l'événement passé (...). Il désignait le Christ entrant à Jérusalem. ». Voir Jean-Claude REICHERT, *La victoire et le triomphe de sa mort. La lecture chrétienne des psaumes dans les rites de la Semaine sainte*, Paris, Cerf, 2018, p. 60.

⁴²⁴ MR³ p. 154, n. 9.

⁴²⁵ MR³ p. 154.

⁴²⁶ SC n. 5.

indiqué par la double dénomination de la fête. La célébration de cette liturgie se caractérise certes par une procession, dont le caractère festif est marqué par les rameaux qu'on porte en main, mais aussi par la proclamation qu'avec cette fête, on entre dans le mystère pascal, en vue duquel Jésus est entré à Jérusalem. Ce dimanche n'est donc pas à la fois lumineux et triste, au sens où sa célébration reposerait sur un paradoxe. Les deux versants de son nom révèlent au contraire que la cause de la joie se trouve dans la croix derrière laquelle on marche, et que cette croix doit être envisagée à partir de la joie dans laquelle elle établit.

Il faut donc soumettre le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem aux conditions dans lesquelles on marche en procession derrière la croix. On pourrait en effet s'en tenir à l'idée que le déplacement ritualise l'introduction des fidèles dans le mystère pascal, et qu'il faut donc se préoccuper de seulement bien mettre en œuvre la procession, pour qu'elle fasse visualiser les réalités invisibles qu'elle signifie. C'est ce que dit par exemple la première des deux prières au choix avec laquelle on bénit les rameaux : « Dieu éternel et tout-puissant, bénis et sanctifie ces rameaux, afin qu'en suivant dans l'allégresse le Christ notre Roi, nous puissions parvenir par lui jusqu'à la Jérusalem éternelle⁴²⁷ », c'est-à-dire là où le Christ est entré le premier au titre de sa mort et de sa résurrection.

Mais le Missel romain attache au rite de procession une manifestation plus spécifique de la joie : « La schola et le peuple chantent les chants [indiqués] ou d'autres chants en l'honneur du Christ Roi tandis que la procession s'avance⁴²⁸. » Le premier chant indiqué est la psalmodie du psaume 23 dans sa totalité. Du point de vue du genre littéraire, c'est un psaume royal. Dans sa deuxième partie, il parle en effet d'un « roi de gloire » qui s'est montré vaillant dans les combats (Ps 23, 8). La tradition chrétienne y a reconnu une liturgie d'intronisation royale du Christ, au titre de ce qu'il a accompli dans son mystère pascal.

Mais ici, plus que le texte du psaume, c'est son antienne qui est décisive. Elle indique en effet comment l'Église souhaite que les fidèles se saisissent du psaume. Or celle-ci invite à faire un pas de

⁴²⁷ MR³ p. 149, n. 6.

⁴²⁸ MR³ p. 154, n. 9.

côté. En effet elle n'invite pas à imiter les foules de Jérusalem en les prenant pour modèle du rassemblement liturgique. Elle met devant les yeux des fidèles un autre modèle dont il n'est pas question dans la lecture évangélique adaptée au rite : la figure collective d'un groupe d'enfants dont elle dit qu'ils ont acclamé le Christ. Ce n'est donc pas le caractère communautaire de la procession qui seul est en jeu, mais aussi ce qu'on chante ensemble comme acclamation en marchant en procession.

L'antienne dit que « les enfants des Hébreux portant des rameaux d'olivier, allèrent au-devant du Seigneur ». Elle précise que comme les foules de Jérusalem, ils « acclamaient en disant : Hosanna au plus haut des cieux !⁴²⁹ » Mais l'antienne n'attribue pas aux enfants des Hébreux le « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le Roi d'Israël ! » qui est le fait des foules de Jérusalem. Elle assimile les enfants des Hébreux aux fidèles, en disant de ces enfants qu'ils acclamaient le Seigneur avec des rameaux en main⁴³⁰. Cela signifie-t-il que leur joie a la même origine que celle des fidèles marchant derrière la croix ? Leur acclamation vient-elle de ce que Jésus entra à Jérusalem, ou du mystère pascal en vue duquel il y entra ?

Pour répondre à ces questions, il faut se concentrer sur ce que l'évangile de Matthieu dit de ce groupe d'enfants qui acclamaient le Seigneur, car lui seul en parle. Il situe la scène au moment où Jésus « entra dans le Temple », après avoir rappelé comment il « expulsa tous ceux qui vendaient et achetaient dans le Temple, renversant les comptoirs des changeurs et les sièges des marchands de colombes » (Mt 21, 12). Matthieu ajoute alors que « des aveugles et des boiteux s'approchèrent de lui dans le Temple et il les guérit » (Mt 21, 14). Vient alors la mention que « les grands prêtres et les scribes s'indignèrent quand ils virent les actions étonnantes qu'il avait faites, et les enfants qui criaient dans le Temple : Hosanna au fils de David ! » (Mt 21, 15)

⁴²⁹ MR³ p. 154, n. 9.

⁴³⁰ L'antienne du psaume 46 que le Missel romain propose également pour la procession montre au contraire, des enfants qui ont le même comportement que les foules de Jérusalem : « Les enfants des Hébreux étendaient leurs vêtements sur le chemin et poussaient des acclamations. » (MR³ p. 156)

Le rappel de cette scène a été attaché au psaume 23 en vertu d'un transfert que le Missel romain explique dans le répons avec lequel on entre dans l'église au terme de la procession : « Les enfants des Hébreux, portant des palmes et des rameaux d'olivier, annonçaient la résurrection » (*resurrectionem vitae pronuntiantes*)⁴³¹. Non seulement on a identifié ces enfants aux fidèles, en les munissant eux aussi de rameaux, mais on a souligné qu'ils ont déjà partagé la joie qui met l'assemblée en mouvement derrière la croix. Le premier verset du répons dit d'ailleurs dire que les fidèles marchent en quelque sorte avec les enfants des Hébreux : « Avec eux nous chantons Hosanna au plus haut des cieux ! ».

Le Missel romain n'exhorte donc pas les fidèles à « imiter » des enfants qui ont acclamé Jésus à cause des guérisons qu'ils l'ont vu accomplir dans le Temple. D'ailleurs dans l'Évangile, ils ne l'ont pas fait « en portant des palmes et des rameaux d'olivier » comme le font les participants à la liturgie du dimanche des Rameaux. Le Missel invite les fidèles à se joindre à l'acclamation des enfants de Jérusalem, parce que ceux-là ont fait en premier ce que les participants à la liturgie sont invités à faire eux-mêmes dans la célébration de la fête. Saint Jérôme est le témoin de cette compréhension des choses quand il écrit que les enfants de Jérusalem ont préfiguré l'assemblée liturgique réunie pour la célébration du mystère⁴³².

La normativité en débat

Il faut maintenant prendre le temps d'identifier le principe qui commande la fameuse adaptation des lectures au mystère célébré dont parle la version française de la *PGLR*. On peut pour cela se reporter aux normes générales qu'on trouve en tête de l'*OLM*. Elles n'en parlent pas directement, mais elles soulignent plus globalement l'autorité avec laquelle un texte biblique peut peser sur l'action liturgique. Or, à cet endroit, elles le font avec le langage de

⁴³¹ MR³ p. 157, n. 10.

⁴³² HIERONYMUS, *Commentarioli in psalmos*. Anmerkungen zum Psalter, traduction et présentation par S. Risse, Paris, Brepols, coll. « Fontes christiani » 79, 2005, p. 207.

la norme. On peut donc s'aventurer à envisager l'hypothèse qu'une liturgie de fête introduit les fidèles dans le mystère célébré, en appliquant à la lecture adaptée à ce mystère célébré, le ressort d'un principe proprement normatif.

Les *Praenotanda* de l'OLM commencent par évoquer le souhait que « la parole de Dieu produise vraiment dans les cœurs ce qui résonne aux oreilles ». Il ne s'agit pas de proclamer des lectures ou de chanter des psaumes pour seulement donner la connaissance de ce que ces textes bibliques disent. L'enjeu est d'introduire les fidèles dans la vie spirituelle, avons-nous vu. Pour cela, la PGLR reprend la règle conciliaire déjà abordée plus haut : « La Sainte Écriture doit être lue et interprétée dans le même Esprit que celui qui la fit rédiger⁴³³ ». La formule est légèrement retraitée pour en souligner le point décisif : « L'action de l'Esprit Saint est nécessaire pour que la parole de Dieu produise vraiment dans les cœurs ce qui résonne aux oreilles ».

Arrive enfin l'énoncé décisif pour notre enquête : « Par son inspiration et avec son aide, la parole de Dieu devient le fondement de l'action liturgique, la règle et le soutien de toute la vie. » Le texte latin est plus nerveux : « Par [l'Esprit Saint] qui inspire et seconde, la parole de Dieu devient le fondement de l'action liturgique et la norme ainsi que le soutien de toute la vie (*totius vitae norma atque subsidium*⁴³⁴). » La règle indique deux directions : les lectures proclamées dans une fête pèsent sur elle avec un apport qui en fonde la célébration ; ces mêmes lectures liturgiques sont aussi capables d'asseoir la vie chrétienne sur une dynamique reçue du mystère célébré. Voilà de quoi réfléchir et questionner !

Une position exégétique

Un premier écho de la norme générale se trouve explicitement chez Simon Legasse, dans son ouvrage consacré aux fondements scripturaires des fêtes liturgiques. « Les principales fêtes li-

⁴³³ DV n. 12.

⁴³⁴ PGLR n. 9.

turgiques du rite romain, dit-il, ont leur fondement dans le Nouveau Testament⁴³⁵ ». L'exégète pousse encore plus loin sa pensée. Des liturgies de fête, modélisées par les épisodes essentiels du Nouveau Testament, « offrent aux fidèles de l'Église une occasion d'en tirer un gain spirituel⁴³⁶ », ajoute-t-il. L'explicite vocabulaire de la norme pratiqué par la PGLR est absent. Mais il reste la capacité reconnue aux lectures, non seulement de fonder la célébration de la fête, mais d'apporter aux fidèles un renforcement spirituel.

Simon Légasse avance dans son raisonnement avec l'épistémologie propre à son métier d'exégète. Pour lui, le sens des textes bibliques ne peut pas dépendre de son usage liturgique. La règle est rappelée ainsi par la Commission biblique pontificale : « Il faut rejeter comme inauthentique toute interprétation qui serait hétérogène au sens exprimé par les auteurs humains dans leur texte écrit. Admettre des sens hétérogènes équivaldrait à couper le message biblique de sa racine, qui est la parole de Dieu communiquée historiquement⁴³⁷. » En vertu de ce principe, Simon Légasse dit conjointement que les fêtes liturgiques « rappellent les épisodes essentiels du Nouveau Testament » et qu'il convient de « commenter ces épisodes pour eux-mêmes⁴³⁸ ».

Si on veut chercher en quoi « les événements qui se célèbrent dans la liturgie ont leur fondement dans les évangiles ainsi que dans les actes des Apôtres⁴³⁹ », il faut aussi se confronter à la question de leur historicité, dit l'exégète. « Que célébrons-nous dans nos principales fêtes liturgiques ? Quelle est la réalité des faits commémorés dans la liturgie ?⁴⁴⁰ » Comme il est impossible de séparer les faits de la façon dont ils sont racontés, Simon Légasse rappelle qu'il faut identifier les schémas, les réemplois, les figures ou l'environnement juif que les auteurs du Nouveau Testament utilisent pour exprimer ce qu'ils ont à dire. Par exemple, « le concert angélique n'a pas retenti sur Bethléem et ses environs,

⁴³⁵ S. LÉGASSE, *Les fêtes de l'année. Fondements scripturaires*, Paris-Montreal, Cerf-Mediaspaul, coll. « Lectio divina » 205, 2006, p. 9.

⁴³⁶ *Id.*

⁴³⁷ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 72.

⁴³⁸ S. LÉGASSE, *Les fêtes de l'année*, p. 9.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 233.

et la Transfiguration est une scène fictive dont le but est d'instruire les lecteurs chrétiens sur l'identité de Jésus⁴⁴¹ ».

Vient alors le point délicat : pour identifier les événements que les fêtes célèbrent, dit l'exégète, beaucoup de fidèles donnent la même valeur historique aux faits, et aux choix de langage avec lesquels ces faits sont rapportés dans le Nouveau Testament. Or, dit Simon Legasse, l'écriture des textes attache une « vérité religieuse » aux faits qu'ils rappellent. Il faut donc interroger la signification que leurs auteurs eux-mêmes ont donnée aux scènes qu'on lit dans les liturgies de fête. C'est cette signification donnée aux faits qui fonde l'action sacrée en « démarche de foi », et non pas les faits eux-mêmes, car ceux-ci sont indissociables du sens religieux que leur auteur leur a donné.

On peut alors accepter que la signification donnée aux événements passés puisse aussi apporter aux fidèles un gain spirituel. Mais chacun peut constater que ce raisonnement achoppe sur la manière dont le Missel romain encadre précisément la célébration du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur. On y voit certes que l'entrée de Jésus à Jérusalem ne fonde pas la célébration avec les détails narratifs du texte évangélique qui la rappelle. Mais les éléments rituels de la célébration ne renvoient pas non plus à une signification qu'on aurait retirée de ce récit, pour ensuite l'appliquer à ce que font les fidèles.

La position exégétique de Simon Legasse trouvait une indéniable correspondance dans la traduction française de la 2^e édition typique du Missel romain. Elle permettait en effet de dire que la célébration du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur est fondée dans une signification messianique que les textes bibliques donnent à l'entrée de Jésus à Jérusalem. Le rite d'ouverture était explicitement placé sous un tel titre : « Entrée messianique du Seigneur à Jérusalem ». Pour inviter à la procession, le prêtre disait aussi : « Avançons comme les foules de Jérusalem heureuses d'acclamer le Messie⁴⁴². » De la même manière qu'on pensait trouver une scène d'investiture messianique dans le récit évangélique, on estimait sans doute que cette scène invitait

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁴² MR², p. 181, n. 8.

les fidèles à reconnaître en Jésus l'accomplissement de la promesse messianique faite à Israël.

Bien des objections peuvent être faites à propos d'une telle transposition d'un « message religieux » scripturaire dans l'ordre du rite liturgique. Il suffit ici de souligner que la 3^e édition typique du Missel romain modifiera substantiellement la perspective. On y insiste en effet beaucoup plus sur la capacité du rite à introduire les fidèles dans le mystère pascal du Christ accompli à Jérusalem. Et la parole de Dieu n'y est pas envisagée sous l'angle d'un objet de foi qu'elle donnerait à la liturgie. La célébration de la fête est fondée dans la parole de Dieu, du fait que celle-ci rappelle l'entrée de Jésus à Jérusalem. Mais cette entrée est valorisée au titre de l'action salutaire qu'elle inaugure, si bien que c'est en se laissant associer à cette même action salutaire que les fidèles sont invités à participer à la fête.

Une position liturgique

Un autre protagoniste est intervenu dans ce débat. Il s'agit de Heinz Schürmann. Avec un court article publié en 1966 dans une revue de liturgie, il montrait comment une fête chrétienne fondée dans la parole de Dieu devient référentielle pour la vie chrétienne de ceux qui la célèbrent. Il examinait en particulier le cas de figure du 1^{er} janvier, dans sa configuration d'avant la réforme conciliaire, quand le prêtre à l'autel lisait la péricope qui relate la suite des événements de la Nativité à Bethlehém (Lc 2, 16-21). L'exégète allemand se concentrait surtout sur la finale de ce texte biblique : « Quand fut arrivé le huitième jour, celui de la circoncision, l'enfant reçut le nom de Jésus, le nom que l'ange lui avait donné avant sa conception. » (Lc 2, 21)⁴⁴³.

Devant cet énoncé biblique, l'exégète allemand se posait exactement la même question que posera Simon Legasse : quel est exactement le fait commémoré dans la liturgie ? Heinz Schürmann

⁴⁴³ H. SCHÜRMAN, « "Es wurde ihm der Name Jesus gegeben..." (Lc 2, 21). Zum biblischen Verständnis eines liturgischen Festes », dans *Am tisch des Wortes* 14, Stuttgart, 1966, p. 34-40. Le texte a été réédité dans *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1970, p. 222-226.

se réjouissait d'abord de ce que la réforme du lectionnaire, encore en discussion, ait conduit à la décision de ne plus affecter au 1^{er} janvier l'objet qui lui était attaché depuis le XI^e s. Parce que l'évangéliste se réfère à la prescription juive selon laquelle « le huitième jour, on circoncira le prépuce de l'enfant » en signe de l'alliance avec Dieu (Lv 12, 3) on célébrait en effet le 1^{er} janvier la fête de la circoncision de Jésus⁴⁴⁴.

Pour Heinz Schürmann, la fête du 1^{er} janvier était une fête du Nom de Jésus. Cela découlait pour lui de l'insistance mise par l'évangéliste à rappeler implicitement ce que l'ange du Seigneur avait demandé à Marie : « Voici que tu vas concevoir et enfanter un fils ; tu lui donneras le nom de Jésus. » (Lc 1, 31) Après avoir rappelé comment les bergers « se hâtèrent d'aller [à Bethléem] et découvrirent Marie et Joseph, avec le nouveau-né couché dans la mangeoire » (Lc 2, 16) la péripécie lue le 1^{er} janvier termine en effet en disant : « Quand arriva le huitième jour, celui de la circoncision, l'enfant reçut le nom de Jésus. » (Lc 2, 21). Pour définir la fête, cela suffit, pensait Heinz Schürmann.

Les artisans de l'OLM maintiendront la proclamation de la même péripécie au 1^{er} janvier. Mais les nouvelles *Normes universelles de l'année liturgique* lui affectèrent un autre objet encore que celui envisagé par Heinz Schürmann : « Le 1^{er} janvier, en l'Octave de Noël, [on fête la] solennité de la sainte Mère de Dieu où l'on commémore également l'imposition du saint nom de Dieu⁴⁴⁵. » Heinz Schürmann répugnait à faire du 1^{er} janvier une « solennité de la sainte Mère de Dieu ». Son métier d'exégète le rendait trop sensible au critère qui est aussi celui de Simon Legasse : « Le caractère festif est prescrit à l'Église par la sainte Écriture ». Il faut donc recevoir de la lecture évangélique le fondement de ce qu'on fait.

Mais il y a bien plus intéressant pour la discussion en cours. Tout en étant exégète, Heinz Schürmann suivait un raisonnement liturgique. Il était membre du *Coetus* chargé d'élaborer le nouveau plan de lectures, et à ce titre, il était familier des problématiques

⁴⁴⁴ Voir A. JOIN-LAMBERT, « La disparition de la fête liturgique de la Circoncision du Seigneur. Une question historico-théologique complexe », dans *Ephemerides liturgicae* 127, 2013, p. 307-327.

⁴⁴⁵ MR³ p. LXXIV, n. 35f.

liturgiques en discussion dans ce groupe de travail. On comprend donc qu'il ait insisté pour dire que le Nouveau Testament n'est pas lu dans une liturgie pour donner à la fête un objet, mais pour peser sur elle avec l'acte de sa proclamation. Pour Heinz Schürmann, une fête n'est pas fondée dans un texte biblique, mais dans l'acte qui consiste à projeter ce texte biblique dans l'espace des fidèles. « Il est indiscutable que *la proclamation* de Lc 2, 21 fait de l'octave de Noël un jour de fête », écrit-il dans son article⁴⁴⁶.

Une célébration liturgique devient une fête dès lors qu'un texte du Nouveau Testament dit la portée actuelle d'un acte de Dieu en faveur des hommes dans l'aujourd'hui de la liturgie. Heinz Schürmann écrit ainsi que « l'Église ne prévoit pas à Pâques, Noël ou dans une autre fête, de faire lire un Évangile qui "correspond" à la fête » (*ein dazu passendes Festevangelium*). C'est Pâques, c'est Noël ou une autre fête, parce que l'Église donne lecture de l'Évangile de la Résurrection, de la naissance de Jésus ou un autre texte décisif pour ce jour. C'est seulement l'officielle proclamation ecclésiale de l'Évangile qui constitue la fête⁴⁴⁷ » (*die offizielle kirchliche Evangeliumverkündigung*).

Pour développer son raisonnement, Heinz Schürmann emploie le verbe *verlesen*, qu'on peut effectivement traduire avec l'expression française « donner lecture ». Mais *verlesen* est aussi un équivalent du verbe *vorlesen*, qui lui, souligne le caractère public de l'acte. Il désigne ce qui se passe quand un ministre fait passer le texte biblique par sa voix, si bien que le texte mort devient une parole vivante adressée à des auditeurs. Dans la perspective liturgique défendue par Heinz Schürmann, le regard est donc clairement déporté sur le bénéficiaire que reçoivent de la parole de Dieu ceux qui l'écoutent, c'est-à-dire la reçoivent dans l'actualité pour eux de sa proclamation.

Quand on part de ce point de vue, on comprend beaucoup mieux que Heinz Schürmann ait choisi d'adopter, comme la PGLR, l'explicite vocabulaire de la normativité. « Dans une célébration eucharistique, dit-il, l'évangile est *norma normans sacrae liturgiae*. » Il ne donne pas seulement à la célébration de fête le fondement de

⁴⁴⁶ H. SCHÜRMAN, *Ursprung und Gestalt*, p. 222.

⁴⁴⁷ *Id.*

la signification qu'il donne à des faits passés. Il l'encadre avec l'expérience du salut dans laquelle sa proclamation déjà introduit. Alors, ajoute Heinz Schürmann, « dans la mesure où la célébration est ainsi normée, elle devient elle-même une norme régulée (*norma normata*) de la vie chrétienne⁴⁴⁸ », un cadre de référence capable de soutenir toute une vie, parce qu'il est lui-même normé par la parole de Dieu. Heinz Schürmann avait d'ailleurs souhaité « que la nouvelle organisation des lectures, en particulier le plan de lecture des fêtes, parte de ce principe [normatif] fondamental ».

L'exemple emblématique d'OLM63

On peut maintenant explorer ce raisonnement liturgique avec un dernier cas de figure concret prélevé sur l'OLM. Une bonne opportunité se présente pour cela dans la « messe du jour » attachée à fête de la Pentecôte. Pour la célébration de cette liturgie, aucune indication spécifique du Missel romain, ni aucun rite particulier ne permettent en effet d'identifier cette fois le caractère normatif de la lecture qu'on a « adaptée au mystère ». Seule est disponible l'acte de proclamation officielle et publique d'un texte néotestamentaire que l'Église a choisi pour cela. Ce n'est d'ailleurs pas non plus un texte d'évangile.

L'OLM prescrit en première lecture, le récit de la première pentecôte de Jérusalem qu'on trouve au début du chapitre 2, dans le livre des Actes des Apôtres (Ac 2, 1-11). La première raison de ce choix vient de la règle selon laquelle on ne commence pas une liturgie de la parole avec un texte de l'Ancien Testament dans la liturgie des dimanches de Pâques. Le nouveau plan de lectures issu des décisions du Concile reprend surtout « la tradition, aussi bien occidentale (ambrosienne et hispanique) qu'orientale, de lire [plus précisément encore] les Actes des Apôtres au Temps pascal⁴⁴⁹ ».

⁴⁴⁸ H. SCHÜRMAN, *Ursprung und Gestalt*, p. 222.

⁴⁴⁹ PGLR n. 74.

Il faut encore ajouter la règle selon laquelle « on prend toujours pour première lecture récit du grand événement de la Pentecôte »⁴⁵⁰. L'adjectif « toujours » rappelle implicitement que cette lecture est affectée à la fête, quelle que soit l'année liturgique dans laquelle on se trouve, et quelle que soit la lecture évangélique proclamée ensuite, car le texte de celle-ci change d'année en année. La PGLR ajoute surtout qu'on a agi ainsi avec l'intention de rendre présente la vérité du mystère : « On fait bien apparaître que toute la vie de l'Église a son origine dans le mystère pascal⁴⁵¹ ».

Un délicat cadre temporel

Cette adaptation de la parole de Dieu au mystère trouve un premier point de cristallisation dans le cadre temporel que l'auteur du texte a donné à l'événement raconté. Mais, les indications ne se présentant pas de la même manière dans le lectionnaire en latin et dans le lectionnaire en français, il faut à nouveau les aborder séparément. L'OLM se réfère à l'actuelle traduction latine de la Néo-Vulgate, et la respecte toujours en l'état. Mais on sait que les artisans de la traduction française de la Bible à usage liturgique ont parfois pris des libertés : pour renforcer la composition harmonique entre l'Ancien Testament et l'Évangile, ou pour replacer une péricope dans son contexte narratif. Pour la fête de la Pentecôte, ils ont voulu renforcer la continuité entre l'événement passé que rappelle la lecture, et l'aujourd'hui des fidèles dans lequel cet événement est proclamé.

Dans la liturgie francophone, les fidèles entendent d'emblée qu'ils sont placés au moment où « arriva le jour de la Pentecôte » (Ac 2, 1a). Dans le lectionnaire, le mot « pentecôte » est orthographié avec une majuscule, de manière à pouvoir désigner le jour dans lequel on célèbre la fête. Mais le verbe qui marque l'irruption de ce jour est au passé. Le texte désigne donc aussi un jour de l'Histoire révolue. Le cas de figure pourrait alors être analogue à celui qu'on trouve dans la 2^e édition typique du Missel romain, lorsqu'on lit à propos du jour qui ouvre la célébration de la Semaine sainte, qu'il

⁴⁵⁰ PGLR n. 101.

⁴⁵¹ PGLR n. 74.

est inséparablement celui dans lequel on se trouve en célébrant, et celui dans lequel le Christ Seigneur « entra » à Jérusalem⁴⁵².

Mais les artisans du lectionnaire en français n'ont pas voulu d'un tel télescopage des temporalités pour la fête de la Pentecôte. Ils ont préféré user de la liberté de manœuvre qu'ils s'octroyaient, pour attacher le mot « Pentecôte » à un double calendrier. La traduction française du texte biblique précise d'abord qu'on se trouve « au terme des cinquante jours après Pâques » (Ac 2, 1b). On a aussi inséré l'indication qu'on est « après Pâques ». Ce sont là deux ajouts par rapport à la stricte matérialité du texte biblique. La raison de leur présence dans la lecture liturgique, c'est qu'on a voulu relier l'événement passé à l'aujourd'hui des fidèles dans lequel on le rappelle.

En fait on a voulu relier la chronologie lucanienne à la manière dont s'est organisé le calendrier liturgique. La tradition lucanienne place en effet l'événement de la première Pentecôte au terme d'une cinquantaine inaugurée par la résurrection de Jésus. Cette cinquantaine, évoquée par le premier ajout dans la lecture biblique, est pour Luc, une période scandée par des récits d'apparition de Jésus ressuscité « pendant quarante jours (...) jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel, après avoir, par l'Esprit Saint, donné ses instructions aux Apôtres qu'il avait choisis » (Ac 1, 2-3).

Peut-être a-t-on voulu insérer dans la lecture une sorte de glose à l'attention des fidèles, pour compléter des connaissances insuffisantes en matière biblique ? On ne peut pas l'exclure. Mais il semble que l'explication se trouve aussi du côté d'une adaptation au rythme liturgique du temps. La mention « après Pâques » rappelle en effet quelque chose de la manière dont l'année liturgique s'est développée. On a d'abord connu un événement pascal célébré le dimanche. Puis on a institué une fête annuelle. Enfin on a organisé une succession de trois fêtes : Pâques, l'Ascension et la Pentecôte. C'est cette dernière qui est subtilement évoquée dans la lecture, par l'effet silencieux d'une majuscule.

Pour établir le texte de la lecture affectée à la fête, on a donc choisi de combiner les deux perspectives, biblique et liturgique, qui se sont effectivement croisées à partir du IV^e s. On a comme

⁴⁵² Voir MR², p. 174, n. 1.

« harmonisé » la cinquantaine biblique de la tradition lucanienne, telle qu'elle est décrite par le livre des Actes des Apôtres, et la cinquantaine liturgique, telle qu'elle est héritée du développement de l'année liturgique. Cela n'a rien de surprenant, ni de particulièrement choquant. Les artisans du lectionnaire en français ont seulement appliqué à la lecture liturgique de la fête ce que disent les *Normes universelles pour l'année liturgique* : après Pâques, le jour de la Pentecôte « clôt [une] période sacrée de cinquante jours⁴⁵³ ».

Le mystère se donne à voir

La version latine du lectionnaire est plus sobre. Elle s'en tient au texte biblique scrupuleusement traduit. On y entend que la première pentecôte se produit « quand a été rempli le jour de la pentecôte » (*cum completeretur dies pentecostes*). Aucun double calendrier n'est ici perceptible. Mais cette manière de dire les choses peut également prêter à confusion. Elle peut suggérer la simple indication chronologique selon laquelle l'heure était tardive quand se produisit l'événement. Mais le discours de Pierre qui suit rappelle qu'on était à « la troisième heure du jour », c'est-à-dire au milieu de la matinée (Ac 2, 15). Il faut donc chercher ailleurs la raison d'être du verbe latin *compleo* au début de la lecture liturgique.

L'ancienne version latine de la Vulgate, en usage avant le Concile, avait un peu biaisé avec les indications du texte grec. Elle avait associé le verbe « remplir », non pas au jour dans lequel se passe la première pentecôte, mais à une période de jours. On entendait alors qu'on se trouve au moment où « étaient remplis les jours de la cinquantaine » (*cum complerentur dies pentecostes*). Cet ancien choix de traduction a une logique au moins analogue à celle qu'on appliquée les traducteurs francophones en ajoutant la mention qu'on se trouve « au terme des cinquante jours ». Mais il ne faut pas oublier qu'eux ont omis de traduire le verbe grec *plêroô*.

L'ancienne version latine en usage avant le Concile s'adosait probablement à un autre passage de la tradition lucanienne. Elle suggère en effet que le jour où se produit la première pentecôte de Jérusalem était rempli à la manière dont l'évangile de Luc dit que « le temps où Élisabeth devait enfanter est rempli » (*impletum*

⁴⁵³ MR³ p. 88, n. 23.

est tempus pariendi), (Lc 1, 57). Les verbes sont distincts, mais il n'est pas impossible qu'en désignant au pluriel « les jours de la pentecôte », le traducteur de la Vulgate ait voulu dire que le temps était venu pour un événement qui couronnerait la cinquantaine, à la manière d'une naissance qui est le sommet vers lequel tendent les jours de grossesse.

Le texte de la Néo-Vulgate en usage aujourd'hui n'emploie pas le pluriel. Il énonce, comme le texte grec, qu'on est « dans le jour de Pentecôte » (*en tèn hèmèran tès pentekostès*). L'analyse historico-critique aime rappeler que cette indication renvoie probablement à la fête juive de Shavouot, c'est-à-dire une fête de pèlerinage qu'on célébrait durant sept semaines, et qu'on appelait *pentekostè* dans le judaïsme hellénistique. Le livre des Actes des Apôtres mentionne encore cette fête juive, quand il dit que Paul « prit la décision de passer au large d'Éphèse pour ne pas avoir à rester trop longtemps dans la province d'Asie, car il se hâtait pour être, si possible, à Jérusalem le jour de la Pentecôte » (Ac 20, 16).

La fin de la péricope liturgique affectée à la fête de la Pentecôte confirme ce contexte juif d'une fête de pèlerinage : « Il y avait, résidant à Jérusalem, des Juifs religieux, venant de toutes les nations sous le ciel (...) Parthes, Mèdes et Élamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, de la province du Pont et de celle d'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Égypte et des contrées de Libye proches de Cyrène, Romains de passage, Juifs de naissance et convertis, Crétois et Arabes » (Ac 2, 5.9-11a). La perspective historique est donc assez bien documentée.

Mais avec cette lecture du texte établie à partir des résultats fournis par les sciences bibliques, on achoppe toujours sur le verbe grec *plèroô*. En effet on entend parler d'un jour de la pentecôte qui, tout en faisant partie d'une cinquantaine, est « parfaitement rempli » (*sumplèrousthai*). Par conséquent, l'intérêt de ce qui va suivre ne vient pas de ce que cela renvoie au jour d'un calendrier, biblique ou liturgique. On comprend qu'une réalité invisible et intérieure remplit à la fois le jour où l'événement raconté se produit, au point que la demeure où il se produit est, elle aussi, « remplie tout entière » (*eplèrôsen*), (Ac 2, 2).

Avec ce point de vue, tout indique qu'on doit écouter le récit biblique, non pas au plan de ce qui est décrit, mais avec le but de se laisser introduire dans le mystère qui s'y donne à voir. Il faut donc maintenant aborder cette question : la seule proclamation publique et officielle de l'événement raconté dans le livre des Actes des Apôtres, a-t-elle la capacité de conduire à la fameuse « vérité mystique » dont les *Praenotanda* de l'OLM disent que les fidèles doivent pouvoir la percevoir ?

Un groupe collectif

Avant d'examiner comment la proclamation du récit introduit les fidèles dans le mystère, il faut vérifier cette capacité intégrative, en examinant ce qu'on entend des protagonistes de l'événement. Or le texte de la péricope liturgique est assez elliptique. Il affirme simplement : « Ils se trouvaient réunis tous ensemble » (Ac 2, 1c). Quelles personnes désigne exactement le pronom personnel qui ouvre ainsi la narration ? Du point de vue biblique, les choses sont claires. Le texte de la lecture associe le « ils » aux personnes dont le premier chapitre dit que Jésus leur « donna l'ordre de ne pas quitter Jérusalem, mais d'y attendre que s'accomplisse la promesse du Père » (Ac 1, 4), c'est-à-dire « les Apôtres qu'il avait choisis » (Ac 1, 2b).

Il en va de même pour la caractéristique communautaire associée au pronom. La traduction française a choisi de la valoriser dans l'ordre du rassemblement : ceux qui étaient réunis l'étaient « tous ensemble ». La Néo-Vulgate a préféré donner à l'adverbe grec *homou* un sens locatif : ils étaient « dans le même lieu, tous autant qu'ils étaient » (*erant omnes pariter in eodem loco*). Mais en s'appuyant sur le fait que le début du chapitre 2 a été écrit dans un va-et-vient intentionnel avec le chapitre 1, Jacques Dupont relève que le texte biblique ne valorise ni un rassemblement, ni le lieu de celui-ci. « Ils sont ensemble, dit-il, non seulement par le lieu où ils se tiennent, mais aussi par l'union des cœurs⁴⁵⁴. »

Au plan biblique, les choses sont à nouveau claires. Si le « ils » de la lecture liturgique renvoie au groupe de personnes

⁴⁵⁴ Jacques DUPONT, *La première Pentecôte chrétienne*, Bruges, Biblica, coll. « Assemblées du Seigneur », série 1 n. 51, 1963, p. 42.

mentionnés au chapitre 1, celui-ci donne en retour au groupe de la pentecôte, la caractéristique d'être rassemblé « d'un même cœur (*unanimiter*) » (Ac 1, 14). Mais les choses basculent à cet endroit de l'examen. Il se trouve en effet que le chapitre 1 ajoute une précision liturgique : il parle de personnes qui sont certes dans l'unanimité des cœurs, mais en vertu de ce qu'elles sont « assidues à la prière (*perseverantes unanimiter in oratione*) ». Cette fois, la lecture peut établir une continuité entre la réalité humaine et spirituelle dont parle le livre des Actes des Apôtres, et la même réalité que constitue l'assemblée de prière dans laquelle la lecture est proclamée.

On peut alors se souvenir que l'expression « être réunis tous ensemble » est, dans le livre des Actes des Apôtres, un langage technique qui désigne toute communauté chrétienne rassemblée par l'enseignement des apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières (Ac 2, 42). D'ailleurs le chapitre 1 procède lui-même à un tel élargissement du regard. Il nomme d'abord le groupe des apôtres, c'est vrai : « Pierre, Jean, Jacques et André, Philippe et Thomas, Barthélemy et Matthieu, Jacques fils d'Alphée, Simon le Zélote, et Jude fils de Jacques. » (Ac 1, 13b). Mais l'auteur du texte prend ensuite du champ. Il introduit « des femmes, avec Marie la mère de Jésus, et avec ses frères » (Ac 1, 14b). Puis il désigne un groupe communautaire indifférencié de « frères réunis au nombre d'environ cent vingt personnes » (Ac 1, 15b).

Que désigne alors le « ils » avec lequel la lecture liturgique nomme les protagonistes de l'événement ? La tradition iconographique a habitué nos esprits à considérer que ce sont les apôtres, rassemblés avec Marie, la mère de Jésus.

Dans la tradition orientale de l'icône, les apôtres sont disposés en demi-cercle et répartis en deux sous-groupes autour de la Vierge ou d'une place laissée vide [en signe du Christ ressuscité]. En Occident (...) passé le XIV^e siècle, toutes les images de la Pentecôte, peu s'en faut, sont construites de cette façon et l'on ne conçoit plus de peindre une Pentecôte sans Marie au centre⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ François BCSFPLUG, *Théophanie et « ecclésiophanie »*. *La Pentecôte dans l'art*, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile », Supplément 124, juin 2003, p. 99.

Mais sans forcer ni manipuler le texte biblique, on peut aussi associer le pronom personnel qui ouvre la lecture liturgique à tout corps de frères et de sœurs réunis dans l'unanimité et la prière, hier à Jérusalem comme aujourd'hui dans la célébration d'une liturgie. Cela aussi, la tradition iconographique le connaît. Certaines images mettent en effet en valeur l'Église fondée sur les apôtres, et tout particulièrement ses deux piliers que sont Pierre et Paul. On a alors sous les yeux une figure de toute communauté chrétienne unanime dans la prière, à l'instar de ce qui devient visible concrètement dans la liturgie de la fête à l'intérieur de laquelle ce récit est toujours proclamé.

Quand on est dans la célébration du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur, c'est un rite de procession qui reporte sur les fidèles quelque chose de ce qu'on entend dans la parole de Dieu. Les monitions du Missel romain exhortent les fidèles à surmonter le fossé entre le passé et l'aujourd'hui de la fête, en imitant les foules de Jérusalem, et en acclamant le Seigneur pour l'œuvre de sa mort et de résurrection, comme l'ont fait, avant eux, les enfants de Jérusalem. Dans la fête de la Pentecôte, aucun rite n'introduit les fidèles dans le mystère. C'est l'officielle proclamation du texte biblique qui permet aux fidèles de se laisser associer à l'événement raconté.

Cette continuité interprétative entre le « ils » de la lecture et l'assemblée liturgique trouve d'intéressants échos dans la Constitution conciliaire sur la sainte liturgie. On en trouve un premier exemple dans le préambule, lorsque « le saint Concile estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller à la restauration et au progrès de la liturgie en soignant tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ⁴⁵⁶ ». Mais dans les Principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie, cette insistance sur la réalité communautaire d'une liturgie est explicitement reliée au mystère pascal que la *PGLR* rappelle justement pour nommer la valeur structurelle du récit lu dans la fête de la Pentecôte : « La liturgie elle-même pousse les fidèles rassasiés des

⁴⁵⁶ SC n. 1. Voir le commentaire détaillé de ce passage dans l'introduction.

mystères de la Pâque à être unis de cœur (*concordes*) dans la piété⁴⁵⁷. »

L'assemblée comme contenant

On peut maintenant se concentrer sur le mystère célébré. Comme l'auteur du livre des Actes des Apôtres semble vouloir décrire ce qui s'est passé un jour à Jérusalem, on peut évidemment camper sur l'option commémorative, et estimer que l'Église a choisi de faire lire le récit de la première pentecôte pour raviver le seul souvenir de ce qui s'est passé un jour. On peut également dire que le seul fait de faire rituellement la lecture du texte dans la liturgie rend l'événement passé vivant. Mais la lecture affectée à la fête de la Pentecôte recèle une autre possibilité. Le texte lui-même en effet peut introduire dans le mystère, car celui-ci n'y est pas décrit pour lui-même : il est évoqué en relation avec le groupe de ceux qui en bénéficient.

Cette relation entre le mystère et ses bénéficiaires se cristallise dans l'évocation d'une « maison ». En français, ce mot désigne un édifice, un bâtiment. En grec, le mot *oikos* désigne un bâti, et le groupe de personnes réunies par ce bâti. Le contexte du chapitre 1 peut suggérer qu'il s'agit de la « chambre haute » dans laquelle les apôtres « se tenaient habituellement » (Ac 1, 13), quand « ils retournèrent à Jérusalem depuis le lieu-dit "mont des Oliviers" qui en est proche. » (Ac 1, 12a). Mais c'est là aussi que le livre des Actes des Apôtres héberge l'unanimité dans la prière qui caractérise toute communauté chrétienne, si bien que la « maison » peut aussi devenir une figure de l'assemblée qui écoute la proclamation de la lecture.

Les fidèles entendent plus précisément encore, l'évocation d'une maison dans laquelle « ils étaient assis ». Si on ne répugnait pas à rapporter au texte biblique une clé de lecture qui lui est extérieure, on pourrait dire que la parenté est frappante entre la position assise du groupe nommé par le livre des Actes des Apôtres, et la position assise dans laquelle les fidèles écoutent la lecture de la péricope biblique. Il ne faut jamais majorer outre mesure de tels rapprochements entre ce que dit un texte biblique et le cadre dans

⁴⁵⁷ SC n. 10.

lequel on en fait la lecture. Il n'en reste pas moins que le « ils » du texte biblique fait écho à ce que la *PGMR* demande aux fidèles célébrant une liturgie de la Parole : « Ils seront assis pendant les lectures qui précèdent l'Évangile et le psaume responsorial⁴⁵⁸. »

Plus objectivement, on doit noter que la maison dont les fidèles entendent parler n'est ni un endroit géographique seulement, ni une figure de l'unité qui caractérise une communauté chrétienne, ni même une évocation cachée de l'assemblée liturgique rassemblée dans la prière. Le texte biblique en parle en effet comme d'un contenant. On entend très exactement que « la maison où ils étaient assis fut remplie tout entière » (Ac 2, 2b). Elle est remplie du fait qu'elle constitue un espace délimité dans lequel survient l'évènement (Ac 2, 2b) Mais elle est surtout remplie parce que « tous furent remplis » par ce qui arriva. Le rappel de ce qui arriva est donc indissociable de ceux qui peuvent se reconnaître dans le groupe à qui cela arriva, preuve que le mystère célébré est indissociable de ceux qui le célèbrent.

L'expérience d'un changement

Quand on fait usage du lectionnaire établi dans la langue française, on entend la proclamation que la maison fut remplie lorsqu'un « bruit soudain survint du ciel » (Ac 2, 2a). Les traducteurs ont probablement choisi ce mot « bruit » parce que le mot grec *èchos* s'applique dans l'évangile de Luc au « fracas de la mer et des flots », devant lequel on est affolé et désespéré (Lc 21, 25). Mais on se doit de dire qu'un tel choix de traduction est peu adapté au verbe remplir. Un bruit assourdit plus qu'il ne remplit. Parler de « bruit » suppose aussi qu'on associe mentalement à ce mot des phénomènes extrêmes que n'évoque pas vraiment la comparaison du « violent coup de vent » avec laquelle l'auteur du texte parle du bruit.

Le sens du mot grec *èchos* est bien mieux rendu dans la traduction latine de la Néo-Vulgate. On y entend parler d'une maison entièrement remplie du fait qu'il y eut un « son venu du ciel » (*de caelo sonus*), un son pur, même s'il est dit qu'il est généré par « un

⁴⁵⁸ *PGMR* n. 43.

vent impétueux qui survient ». L'attention est focalisée sur un phénomène sonore observable toujours et partout : quand un son survient, il est porté par la vibration des ondes qui le constituent, si bien qu'il se propage dans l'espace jusqu'à le remplir, à l'instar d'un gaz ou d'une lumière qui occupent tout l'espace où ils pénètrent. C'est tout simplement une loi de la physique, pour la compréhension de laquelle on n'a pas besoin de se transporter à Jérusalem au I^{er} siècle.

Dans un de ses ouvrages où il évoque le statut du chant liturgique, François Cassingena écrit qu'il aurait mieux valu traduire le mot grec *èchos* avec son pendant français « écho ». On aurait ainsi mieux compris, dit-il, que la liturgie est faite de ce qu'on écoute et de ce qu'on apporte en réponse, car dans la liturgie, la réponse est toujours l'écho en nous de ce que nous avons écouté. On reconnaît là sans peine le principe responsif dont il a déjà été question dans cet ouvrage. Mais ce que François Cassingena-Trévedy propose ainsi, est tout aussi intéressant pour comprendre l'autorité avec laquelle la 1^{ère} lecture de la fête de Pentecôte rend présent le mystère pour les fidèles qui en écoutent la proclamation.

Le texte biblique précise l'événement qu'il décrit d'abord avec les lois de la physique : « Tous furent remplis d'Esprit Saint. » (Ac 2, 4a). Les fidèles n'entendent pas le simple rappel historique que ceux qui étaient un jour réunis tous ensemble à Jérusalem « ont reçu » l'Esprit Saint, ni que l'Esprit Saint leur « a été donné⁴⁵⁹ ». La proclamation du texte biblique projette cela dans l'espace des fidèles : « Il se fit tout à coup du ciel un écho (*egeneto èchos*). Un écho, et non pas un "bruit", comme on lit généralement dans les traductions officielles, ce qui constitue pour le moins un faux-sens. Une irrévérence théologique en tout cas, car l'Esprit Saint ne fait pas de bruit. L'écho est de toute autre nature, de toute autre portée : il suppose un espace, un volume⁴⁶⁰. »

Si l'auteur du texte biblique avait utilisé les verbes « recevoir » ou « donner », on pourrait en rester à la perspective commémorative. On raviverait le souvenir que certains, un jour, ont été

⁴⁵⁹ Ce langage-là est attesté ailleurs, dans le livre des Actes des Apôtres (Ac 2, 32.38).

⁴⁶⁰ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La liturgie, art et métier*, Paris, Ad solem, 2007, p. 117.

les bénéficiaires de l'événement rappelé. Or, pour la célébration de la fête, il faut que les fidèles bénéficient de la capacité intégrative de mots qui les désignent eux-mêmes comme protagonistes de l'événement raconté, sinon la célébration ne peut pas être normative pour eux. C'est ce que permet le vocabulaire du contenant. Il met au centre de l'événement un changement. Un groupe collectif où chacun a ses raisons d'être là, est transformé en assemblée où tous sont bénéficiaires du même principe actif venu d'en-haut.

Il est question de cette transformation dans le prologue de *Sacrosanctum Concilium*, quand le Concile dit vouloir se préoccuper de « l'union de tous ceux qui croient au Christ. [...] La liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans pour en faire [...] "une habitation de Dieu dans l'Esprit Saint" (Ep 2, 22b)⁴⁶¹ ». La *domus* que la lecture de la Pentecôte propose aux fidèles comme figure de leur assemblée est ici explicitement désignée par le terme *habituaculum*. En se laissant introduire dans le mystère, des personnes qui ont pris l'initiative de se réunir dans un même lieu, deviennent la demeure de celui qui, d'en haut, vient y prendre toute sa place, comme un son qui se propage dans la maison qu'il remplit.

Dans une conférence publique donnée à Ratisbonne à l'occasion du départ à la retraite de son frère Georg, le cardinal Joseph Ratzinger avait montré la portée normative de cette transformation, même s'il ne s'était pas explicitement référé pour cela au récit des Actes des Apôtres proclamé dans la fête liturgique de la Pentecôte :

Nous devons nous défendre énergiquement contre la tentation, si courante aujourd'hui, d'hypostasier la communauté. Ceux qui sont ainsi réunis ne forment une unité (...) qu'en vertu de la communauté du Saint Esprit. Ils ne forment pas cette unité par eux-mêmes, comme une entité sociologique fermée. Ils se situent dans une unité qui vient de l'Esprit Saint⁴⁶².

⁴⁶¹ SC n. 2.

⁴⁶² J. RATZINGER, *Un chant nouveau pour le Seigneur. La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1995, p. 178.

Tous et chacun

Maintenant que la valeur normative du texte biblique est concrètement établie pour la liturgie dans laquelle il est officiellement proclamé, un dernier pas est encore nécessaire. Une célébration qui introduit les fidèles dans le mystère, a-t-elle la capacité de normer aussi leur vie chrétienne tout entière ? C'est l'autre volet du raisonnement pour lequel l'exemple de la messe du jour célébrée à la Pentecôte a été convoqué. Pour l'explorer, il faut s'intéresser à la seconde comparaison appliquée à l'événement raconté : il y eut des « langues qu'on aurait dites de feu (*linguae tamquam ignis*) » (Ac 2, 3a). Des langues qui sont « comme du feu » sans être du feu.

Deux phénomènes sensibles sont convoqués pour rappeler ce qui arriva, et rendre présent ce qui arrive : un événement sonore et un événement visuel. Ni l'un ni l'autre ne peuvent restituer la réalité de l'événement dans son ampleur. Mais dès lors qu'ils sont en relation avec ceux à qui l'Église dit que les choses arrivent, ils peuvent valoriser la portée pour eux de l'événement raconté. De la même manière que le texte biblique parle d'un son qui se propage et remplit l'espace où il survient, de la même manière il parle de la distribution sur tous ceux qui sont rassemblés, de langues qui ressemblent à du feu. « Des langues se partageaient » précise la traduction liturgique francophone. *Dispertitae linguae tamquam ignis*, dit la version latine.

Ce moment du texte biblique souffre d'un choix de traduction dans les deux lectionnaires actuels. On a en effet employé un langage plus matthéen que lucanien, en disant qu'un phénomène visuel « leur apparut ». C'est Matthieu qui parle ainsi, dans le récit du songe de Joseph par exemple. Il dit que « l'ange du Seigneur lui apparut (*ephanè*) en songe » (Mt 1, 20). Luc en revanche dit toujours que quelque chose « est vu ». Quand par exemple il parle de l'ange du Seigneur qui visite le grand prêtre Zacharie pendant son service au Temple, il dit qu'il fut aperçu de lui (*ophtè de autô*) » (Lc 1, 11). Dans la fête de la Pentecôte, on entend de même que « des langues qu'on aurait dites de feu furent aperçues par eux (*ôphtèsan autois*) ».

Le choix du verbe « apparaître » valorise l'irruption ponctuelle d'un phénomène. Cela a pour conséquence de renforcer la

perspective commémorative, car on laisse entendre que le but du texte est d'attester qu'une venue de l'Esprit Saint s'est bien produite un jour du temps quelque part. Si en revanche on avait adopté le langage lucanien, cela aurait eu pour conséquence de focaliser l'attention des auditeurs sur le fait qu'on peut observer chez les autres le retentissement de ce qui s'est produit de la même façon pour tous. On ne regarde plus le rappel de quelque chose devant soi. On entend que quelque chose arrive à tous qui peut devenir visible chez chacun.

On pourrait à nouveau adopter une position classique, et considérer que le texte lu dans la célébration de la fête invite chacun à traduire existentiellement ce qu'il a vécu dans la liturgie. On serait devant l'idée qu'une liturgie de fête doit obligatoirement avoir des prolongements existentiels chez chacun de ceux qui y ont participé. La traduction française de la *PGLR* répercute ce point de vue dans une affirmation générale : « Les fidèles s'appliqueront à faire passer dans leur conduite et dans leur vie ce qu'ils ont célébré dans la liturgie⁴⁶³. » Mais au même endroit, la version latine des *Praenotanda* de l'OLM enseigne les choses autrement : les fidèles doivent « s'employer à tenir dans leur conduite de vie et dans leur vie (*moribus et vita tenere*) » les réalités qu'ils ont célébrée dans la liturgie.

Le verbe latin *teneo* peut renvoyer à l'idée qu'on doit rendre palpable quelque chose d'une expérience, parce qu'on a décidé de vouloir en vivre. C'est un des sens que lui donne le dictionnaire. On parle alors d'une habitude, ou d'un comportement dans lequel on fait passer ce qu'on a compris, de telle manière que cela y devienne visible. Mais le même verbe latin a aussi un sens que peut rendre le verbe français « diriger ». On parle alors d'une expérience qui devient un soutien actif pour conduire sa vie. La lecture liturgique officiellement proclamée dans la fête peut donc insister sur la capacité du mystère à diriger ou encadrer la vie des fidèles rassemblés.

⁴⁶³ *PGLR* n. 6.

La polysémie des langues

Cette hypothèse est renforcée par la polysémie du mot grec *glôssa*. Avec ce vocable, le grec peut désigner le langage dans lequel on s'exprime pour parler à d'autres, mais aussi toute forme visible qui a la forme d'une langue, et encore l'organe charnu et mobile qu'on a dans la bouche pour déglutir, mastiquer et articuler des mots. Cette richesse sémantique permet en particulier un va-et-vient entre ce qui est vu, parce que cela arrive à tous, et le renouvellement que chacun peut y trouver pour la conduite de sa vie propre. La lecture proclamée dans la fête de la Pentecôte fait ce rapprochement en reliant les langues qui sont comme du feu (*glôssai hôsei puros*), et le fait de « parler en d'autres langues » (*lalein heterais glôssais*) (Ac 2, 4b).

On peut évidemment tenir la position que cette continuité, l'auteur du texte biblique la montre d'abord effective chez les apôtres. Ce sont en effet ces protagonistes du récit qu'il désigne en premier : « Des langues ressemblant à du feu furent vues par eux » et « ils se mirent à parler en d'autres langues » (Ac 2, 3a.4b) aux juifs venus à Jérusalem depuis la diaspora pour fêter la pâque. Mais lorsque l'auteur du texte ajoute que le double phénomène des langues se produit, parce que « tous furent remplis d'Esprit Saint » (Ac 2, 4a), il n'y a aucune obligation à relier aux seuls apôtres l'affirmation que cela entraîne : « Ils s'exprimaient selon le don de l'Esprit » (Ac 2, 4c). Il peut aussi s'agir de l'assemblée liturgique dont on a déjà montré comment elle peut se reconnaître dans le texte proclamé en son sein.

Elle constitue en effet, elle aussi, le groupe de ceux qui sont réunis tous ensemble dans l'unanimité de la prière, ceux qui sont assis dans la maison que remplit un son venu du ciel, ceux qui célèbrent la liturgie dans la force de l'Esprit Saint dont ils sont remplis, ceux qui passent ainsi d'un simple regroupement figuré dans une « maison », à la réalité d'une assemblée que l'apôtre Paul appelle « habitation de Dieu dans l'Esprit ». C'est pour cela que le texte biblique peut leur dire encore qu'ils ont la capacité de s'exprimer à partir du mystère dans lequel ils ont été introduits. En reliant les deux phénomènes de langues, la lecture proclamée dans

la fête de la Pentecôte marque alors la continuité entre la liturgie qu'on célèbre, et la capacité à ordonner sa propre vie à partir d'elle.

On peut encore noter que le texte biblique écarte l'idée que le fait de parler en d'autres langues serait important en soi, et une illustration particulière du phénomène de glossolalie avec lequel on le confond souvent. La lecture proclamée dans la fête de la Pentecôte souligne en effet exactement l'inverse de ce que l'apôtre Paul dit de cette pratique dans sa 1^{ère} lettre aux Corinthiens, lorsqu'il souligne que c'est une forme de langage incompréhensible pour les personnes qui en sont témoins. « Celui qui parle en langues, (...) personne ne [le] comprend, car, sous l'effet de l'inspiration, il dit des choses mystérieuses (...) Sa langue ne produit pas un message intelligible. » (1 Co 14, 2)

Le moins que l'on puisse dire, c'est que les « langues autres » qu'évoque la lecture liturgique ont pour caractéristique d'être parfaitement compréhensibles par ceux qui les écoutent. « Chacun [des témoins] entendait dans son propre dialecte ceux qui parlaient », commence par dire l'auteur du récit de manière générale (Ac 2, 6b). Ensuite seulement, l'affirmation est reliée à la diversité géographique et culturelle des pèlerins présents à Jérusalem, vers lesquels les apôtres sont sortis. Le texte salue alors la stupéfaction et l'émerveillement de ces témoins historiques de la première pentecôte : Alors que « ces gens qui parlent sont tous Galiléens, comment se fait-il que chacun de nous les entende dans son propre dialecte, sa langue maternelle » (Ac 2, 7b-8).

Le texte parle là de tout autre chose que le phénomène exceptionnel d'un parler en langues mystérieuses et incompréhensibles. Ni des apôtres à Jérusalem, ni de la communauté chrétienne dont l'auteur du livre des Actes des Apôtres se préoccupe aussi, il n'est dit qu'ils expriment quelque chose d'étrange pour ceux qui les écoutent et les regardent. Quand je parle en langues, dit l'apôtre Paul, « je ne connais pas le sens du langage [que je parle] ; je [suis] un barbare pour celui qui parle, et il [l'est] pour moi » (1 Co 14, 11). Le récit de la première pentecôte insiste au contraire sur le fait qu'en sortant de la célébration, chaque fidèle s'exprime dans une nouveauté reçue de la liturgie qu'il a célébrée, et que ce langage « autre » est intelligible pour des personnes qui n'ont pas été elles-mêmes visitées par le mystère célébré.

Une vie spirituelle fondée en liturgie

Le lecteur aura reconnu le principe défendu par Heinz Schürmann dans son article de 1966. Mais cette idée d'exégète trouve aussi un écho partiel dans une affirmation conciliaire qu'on trouve dans la première section de la constitution *Sacrosanctum Concilium* : La liturgie « prie pour que les fidèles gardent dans leur vie ce qu'ils ont saisi par la foi (*vivendo teneant quod fide perciperunt*)⁴⁶⁴. » La formule est liturgique. Le texte conciliaire lui-même indique qu'elle vient d'une oraison proposée par le Missel romain dans le temps pascal. Son intérêt pour notre propos vient de ce qu'elle établit une continuité entre les actes de la foi dans lesquels introduit la célébration, et le socle que les fidèles en retirent pour leur vie.

Dans l'énoncé conciliaire, le sujet du verbe « prier » est très curieusement « la liturgie ». Cette construction de la phrase demande qu'on entende nécessairement par « liturgie », non pas le déroulement et l'organisation cérémonielle des rites qu'on accomplit, mais l'Église qui se manifeste dans le déploiement de cette action sacrée. Il faut donc tenir aussi que le Concile met moins l'accent sur l'action sacrée elle-même, sa nature et ses principes généraux, que sur les fidèles du Christ qui y sont actifs et participants, car, dit-il, ils « prient ». Ils prient surtout en étant « rassasiés des "mystères de la Pâque", ayant ainsi « un seul cœur dans la piété », à l'instar de ce que propose la messe du jour de la fête de la Pentecôte, avec la lecture qui y est toujours prescrite.

En s'exprimant de cette manière, le Concile met en lumière la force et la vigueur instituante avec laquelle la participation effective à l'action sacrée produit un effet transformateur sur la vie des fidèles. Il invite en tout cas à ne jamais considérer l'action liturgique en elle-même, sans prendre en compte les fidèles qui lui sont intérieurs, et sur lesquels elle imprime sa marque. « C'est pourquoi, lit-on toujours dans le texte conciliaire dédié à la liturgie, les pasteurs doivent être attentifs à ce que dans l'action liturgique, non seulement on observe les lois [qui la norment dans l'ordre] d'une célébration valide et licite, mais aussi à ce que les

⁴⁶⁴ SC n. 10.

fidèles participent à celle-ci de façon consciente, active et fructueuse⁴⁶⁵ ».

Depuis la réception de ce souhait conciliaire, on a beaucoup insisté sur la dimension active demandée à la nef de l'église, oubliant parfois que l'expression « fidèles du Christ » englobe aussi ceux qui sont dans le chœur de l'église. L'invitation à participer est adressée à toute l'assemblée, aux ministres ordonnés et aux fidèles laïcs, aux fidèles qui exercent un ministère liturgique et à ceux qui en sont bénéficiaires. Il est donc réducteur d'avoir pour seule préoccupation que le plus possible de personnes « dans les bancs » fasse activement quelque chose. Le Concile complexifie lui-même l'enjeu en parlant du caractère « conscient » de l'implication que chacun doit envisager. Mais au terme de l'exploration consacrée au principe normatif, c'est l'adjectif « fructueux » qui est décisif. Il dit que la participation des fidèles à la liturgie comporte pour eux la promesse d'un gain spirituel.

La participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, « est en effet la source première et indispensable à laquelle les fidèles puisent un esprit vraiment chrétien (*spiritum vere christianum hauriant*)⁴⁶⁶ ». La version de l'habituelle traduction française des textes conciliaires a intégré dans cette affirmation un verbe de l'obligation qu'on a du mal à s'expliquer. La participation à la liturgie, lit-on, est la source à laquelle les fidèles « doivent » puiser un esprit vraiment chrétien. Dans sa récente lettre apostolique consacrée à la formation liturgique du peuple de Dieu, le pape François opte pour une version disant qu'ils « peuvent » le faire⁴⁶⁷. Mais le Concile ne concède une possibilité, ni ne formule une obligation. Il déclare un état de fait.

Il serait donc tout aussi réducteur de dire que le Concile « souhaite » combattre une éventuelle passivité devant le mystère, même s'il le fait cela aussi, quand il dit que l'Église ne veut pas voir les fidèles « assister » au mystère de la foi « comme des spectateurs

⁴⁶⁵ SC n. 11.

⁴⁶⁶ SC n. 14.

⁴⁶⁷ FRANÇOIS, Lettre apostolique *Desiderio desideravi* sur la formation liturgique du peuple de Dieu, 29 juin 2022, n. 16.

étrangers et muets »⁴⁶⁸. Le Concile ne rappelle pas non plus que la confession de foi chrétienne suppose l'adhésion personnelle et la conviction, même s'il fait cela aussi, en demandant par exemple que les fidèles « harmonisent leur âme avec leur voix [et] coopèrent à la grâce d'en haut pour ne pas la recevoir en vain⁴⁶⁹ ». Mais il y a aussi la déclaration de fait que les fidèles trouvent dans cet engagement de la foi un renforcement spirituel.

Pour rendre compte de ce caractère fructueux d'une participation à la liturgie, le Concile utilise la métaphore de la source. Elle aussi n'est pas nouvelle dans la constitution *Sacrosanctum Concilium*. Elle a déjà été appliquée à l'affirmation que la liturgie n'a pas d'importance en elle-même, et qu'on ne saurait la réduire à une pratique qu'il suffirait d'accomplir, en veillant à se conformer aux lois qui la rendent valide et licite. « La liturgie, enseigne le Concile, est la source d'où découle toute la vigueur de l'action que déploie l'Église⁴⁷⁰ ». Elle est l'origine de la grâce qui donne son efficacité à l'agir dans lequel s'exprime la vocation de l'Église dans le monde, car « c'est de la liturgie, et principalement de l'eucharistie, que la grâce découle en nous comme d'une source⁴⁷¹ ».

Quand il déclare que la participation à la liturgie est la source première et indispensable à laquelle les fidèles du Christ puisent un esprit vraiment chrétien, le Concile s'exprime un peu autrement. Il n'associe pas le gain promis au verbe latin *emanare*, qui désigne assez naturellement la réalité de l'eau qui « s'écoule ». Il choisit le verbe latin *haurio*, pour insister davantage sur l'action de celui qui « vient puiser » à la grâce qui s'écoule. Ce verbe latin désigne en effet tout à la fois, l'action de puiser et l'action de boire, car il s'agit de tenir dans la vie et l'effort du chemin en bénéficiant du renfort nécessaire. Il faut donc en conclure que c'est bien dans l'acte de puiser à la célébration d'une liturgie que se construit un esprit vraiment chrétien, et non pas dans l'action liturgique elle-même.

⁴⁶⁸ SC n. 48.

⁴⁶⁹ SC n. 11.

⁴⁷⁰ SC n. 10

⁴⁷¹ *Id.*

Une affirmation correspondante se trouve dans la Constitution *Dei Verbum*. Elle permet de faire un pas de plus. Le Concile y parle le même langage de la source et du renforcement, mais à propos de la parole de Dieu. « La force et la vigueur intérieures à la parole de Dieu sont telles qu'elles sont avec certitude le point d'appui et l'énergie de l'Église et pour les enfants de l'Église, (...) la source pure et permanente de leur vie spirituelle (*vitae spiritualis fons*)⁴⁷². » Ce n'est donc même pas la participation active et consciente aux rites de l'action sacrée qui construit un esprit chrétien. Cette participation peut être déclarée fructueuse, dès lors que cette action sacrée repose elle-même sur un fondement que lui donne la parole de Dieu.

Ce dernier chapitre de notre ouvrage a montré la pertinence et l'effectivité de cette règle formulée par Heinz Schürmann, en la montrant dans l'autorité référentielle avec laquelle la proclamation liturgique de textes néotestamentaires soigneusement choisis fonde et norme à la fois une liturgie de fête, et la vie chrétienne de ceux qui y participent. Mais au terme du présent ouvrage, on peut aussi souligner que cette même règle normative, confirmée par la *PGLR*, sous-tend aussi les deux éléments bibliques que l'*OLM* aménage en rite dans toute liturgie de la parole, qu'elle soit festive ou non : le psaume responsorial et le verset de l'acclamation avant la lecture de l'évangile.

Le Missel romain souligne que le psaume responsorial est distinct des lectures par le fait qu'il sollicite la participation active des fidèles, et que c'est pour offrir un rite à ces mêmes fidèles qu'il a la forme reconfigurée que lui donne l'*OLM*. Or en explorant la nature de la participation que ce rite propose, on découvre une norme qui peut parfaitement encadrer l'exercice d'une vie de foi : c'est à l'offre d'amitié de Dieu lui-même qu'on puise la capacité d'être son interlocuteur. Il en va de même pour le rite d'acclamation. Lui aussi recèle une norme pour la vie de disciple : il y a toutes sortes de chemins pour apprendre à donner l'hospitalité à celui en qui Dieu a parlé et ne cesse de parler.

⁴⁷² DV n. 21.

Conclusion

Interactions entre la Bible et l'Église

Soixante ans après l'achèvement du Concile, la plupart des chrétiens catholiques considèrent comme allant de soi la pratique des liturgies de la Parole inaugurée par la publication de l'OLM. Tout le monde voit aujourd'hui « l'importance extrême de la sainte Écriture dans la célébration de la liturgie, [du fait que] les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante sont tirés d'elle⁴⁷³ ». Comprennent-ils pour autant que cet usage riche, diversifié et adapté de la Bible dans la liturgie poursuit un autre but que celui de seulement connaître et comprendre la Bible ? Rien n'est moins sûr. Il reste du chemin à faire pour que s'inscrive dans les consciences, l'osmose entre Bible et liturgie que le Concile a voulu rendre plus perceptible aux fidèles.

Dans *Sacrosanctum Concilium* on voit cette intention précisée à propos de la « fête primordiale » que constitue chaque dimanche. Conformément à la tradition apostolique, les pères conciliaires assoient la célébration dominicale sur le mystère pascal de la passion, de la résurrection et de la gloire du Seigneur Jésus. Mais ils indiquent aussi que cet acte de mémoire recouvre deux actes inséparables. « Ce jour-là, les fidèles du Christ doivent se rassembler dans l'unité pour écouter la parole de Dieu et participer à l'eucharistie (*verbum Dei audiens et Eucharistiam participans*)⁴⁷⁴ ». Que d'idées mal ajustées ces deux verbes n'ont-ils pas générées ! Beau-

⁴⁷³ SC n. 24.

⁴⁷⁴ SC n. 106. C'est nous qui traduisons du latin.

coup entendent une distinction selon laquelle les textes qu'on proclame, on les reçoit passivement, et les rites relatifs au corps du Seigneur, on doit s'y engager avec tout soi-même.

Quand on tient compte du corpus conciliaire complet, on sait qu'il faut compléter le verbe « écouter / *audire* » avec l'adjectif *religieuse*, valorisé dans le préambule de la Constitution *Dei Verbum*. On comprend alors qu'une liturgie de la parole dominicale sollicite de la part des fidèles, un consentement analogue à celui d'une consécration religieuse, et donc un engagement complet d'eux-mêmes, analogue à celui que sollicite d'eux la liturgie eucharistique, car les deux, dit le Concile, forment « un unique acte de culte »⁴⁷⁵.

C'est par simple commodité, et peut-être par distraction, que l'on parle, en les distinguant, de la liturgie de la Parole et de la liturgie eucharistique, car en réalité toute la liturgie est de la Parole (...) Tout dans la liturgie est aménagé par et pour la Parole. La parole se pose, se propose parmi nous, mais elle attend, suscite réponse, [nous faisant] ses interlocuteurs et ses répondants⁴⁷⁶.

La perception de cette unité est fragile, constat largement alimenté par ce qu'on peut observer dans la pratique actuelle des autres célébrations sacramentelles. La Commission biblique pontificale devra rappeler en 1993 que « la liturgie de la Parole est un élément décisif dans la célébration de chacun des sacrements de l'Église⁴⁷⁷. » En 2010, le pape Benoît XVI reviendra à nouveau sur ce point, en l'appliquant spécifiquement aux sacrements qui donnent la guérison : il s'agit de « pouvoir donner toute sa place à la célébration de la Parole par l'usage de lectures appropriées⁴⁷⁸ » écrit-il. La raison de cette demande est dite un peu plus haut : « Les fidèles ne sont pas toujours conscients de [la relation entre la Sainte Écriture et l'action sacramentelle] et ne perçoivent pas toujours l'unité entre le geste et la parole⁴⁷⁹ ».

⁴⁷⁵ SC n. 56.

⁴⁷⁶ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La liturgie, art et métier*, p. 49.

⁴⁷⁷ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 110.

⁴⁷⁸ VD n. 61.

⁴⁷⁹ VD n. 53.

En 2019, le pape François est lui aussi revenu sur la problématique avec un geste « instituant ». Il demanda qu'on célèbre un « dimanche de la parole de Dieu » chaque 3^e dimanche du temps ordinaire, « pour comprendre l'inépuisable richesse qui provient [du] dialogue constant de Dieu avec son peuple⁴⁸⁰ ». En disant les choses ainsi, le *Motu proprio* ne promeut pas l'effort de compréhension ou d'appropriation des textes qui sont lus dans la liturgie, même si le pape n'ignore pas cette préoccupation. Il dit par exemple que « les pasteurs ont en premier lieu la grande responsabilité d'expliquer et de permettre à tous de comprendre l'Écriture Sainte⁴⁸¹ ». Mais pour lui, la richesse promise par la participation à la liturgie est surtout d'ordre ecclésial : « La parole de Dieu unit les croyants et les rend un seul peuple⁴⁸². »

Cette fois, revient à la surface la volonté du Concile affirmée dans le préambule de *Sacrosanctum Concilium* : « Le saint Concile se propose de (...) favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ⁴⁸³. » On associe généralement cette intention conciliaire au souci constant de voir se développer la participation des fidèles de manière générale, car c'est en constituant une assemblée célébrante que se cristallise l'unité. Mais le pape parle d'une unité qui est générée par le fait de « se mettre à l'écoute », et c'est en vue de renforcer cette perception qu'il prend l'initiative. « La Bible appartient au peuple convoqué pour l'écouter et se reconnaître dans cette Parole (...) Elle est le livre du peuple du Seigneur qui, dans son écoute, passe de la dispersion et de la division à l'unité⁴⁸⁴. »

Après avoir documenté et discuté les principes qui sous-tendent les choix qu'on a faits dans l'OLM, après avoir examiné les procédures avec lesquelles ces choix deviennent opérationnels dans les lectionnaires, et après avoir confronté les éléments structurels de l'édifice à des cas de figure particuliers, il n'est pas inutile

⁴⁸⁰ FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de motu proprio *Aperuit illis* par laquelle est institué le dimanche de la parole de Dieu, 30 septembre 2019, n. 2, citant sa lettre apostolique *Misericordia et misera*, n. 7.

⁴⁸¹ *Ibid.* n. 5.

⁴⁸² *Ibid.* n. 4.

⁴⁸³ SC n. 1.

⁴⁸⁴ FRANÇOIS, *Aperuit illis* n. 4.

de conclure l'entreprise avec une dernière reprise sur le fond, pour examiner l'enjeu ecclésial ainsi mis à jour. La *PGLR* y invite d'ailleurs dans ses normes générales, en liant deux verbes utilisés par le pape : « En écoutant la parole de Dieu, l'Église s'édifie et grandit. (...) Chaque fois que, rassemblée par l'Esprit Saint dans la célébration liturgique, l'Église annonce et proclame la parole de Dieu, elle se reconnaît comme le nouveau peuple où l'Alliance, scellée autrefois, atteint finalement sa perfection et son achèvement⁴⁸⁵. »

L'idée de célébrations seulement bibliques

Il faut d'abord énoncer le constat que ce n'est pas à l'*OLM* qu'on attache spontanément l'enjeu ecclésial. On considère avant tout que ce document de référence intervient au plan biblique, puisqu'il détermine le programme des lectures, psaumes et versets scripturaires insérés dans la liturgie. L'enjeu ecclésial est plus naturellement identifié dans le Missel romain, parce que c'est là que sont définies les actions rituelles qui accompagnent l'usage liturgique de la parole de Dieu, et que c'est dans les acclamations, les dialogues et les gestes de vénération que s'exprime le corps qui célèbre la liturgie. Mais beaucoup de responsables qui militent pour le développement de « célébrations de la parole » n'y voient que des éléments décoratifs dont il faudrait se passer.

Le concile Vatican II le premier, a souhaité qu'on favorise « la célébration sacrée de la parole de Dieu » en-dehors de la messe, « aux veilles des fêtes solennelles, à certaines fêtes de l'Avent et du Carême, ainsi que les dimanches et jours de fête, surtout dans les localités privées de prêtres⁴⁸⁶ ». Au terme du synode des évêques consacré à la place de la parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église, le pape Benoît XVI a de nouveau encouragé cette pratique, en exhortant les pasteurs des communautés chrétiennes à « des moments de célébration de la Parole, à l'occasion des pèlerinages, des fêtes particulières, des missions populaires,

⁴⁸⁵ *PGLR* n. 7.

⁴⁸⁶ *SC* n. 35, 4.

des retraites spirituelles et des jours spéciaux de pénitence, de réparation et de pardon⁴⁸⁷ ».

Le développement réjouissant de telles initiatives a souvent conduit, sans qu'on s'en rende compte, à l'idée que la célébration de la messe pouvait être avantageusement remplacée par des célébrations dédiées à la seule parole de Dieu, libérées du cadre rituel d'une liturgie de la Parole trop formelle et trop contrainte aux yeux de beaucoup. Il suffirait d'organiser une succession de textes bibliques qu'on lit et de psaumes qu'on chante, en y intégrant des moments de silence et de prière pour la méditation et l'appropriation personnelle. Tout geste rituel serait vécu comme un acte *quasi* automatique, à l'instar du mot français « cérémonie » par lequel on qualifie le caractère formel et extérieurement solennel, voire artificiel, des rites auxquels on doit souscrire simplement par convenance sociale.

En allant dans cette direction, on a insensiblement oublié des structures symboliques en-dehors desquelles il est périlleux d'évaluer la ritualité d'une célébration chrétienne. Un geste « cérémoniel » est en effet toujours un acte de réciprocité capable de soutenir un corps communautaire. On s'engage dans des rites au titre de la participation à une expérience commune. Jean-Yves Hameline qui aimait un tel rafraîchissement du regard sur les choses liturgiques, écrit que « le premier acte d'une performance orale de type rituel ou "traditionnel" en son site spécifique est d'instituer une audience, c'est-à-dire une réception ou un auditoire faisant système avec sa source⁴⁸⁸ ».

Cette règle s'applique à une liturgie de la Parole, qu'elle soit constitutive d'une célébration de la messe, ou organisée par impossibilité de célébrer la messe. Le musicologue et liturgiste faisait lui-même ce rapprochement :

Le ministre de la lecture ne communique pas une information religieuse à un public qui serait situé en face de lui dans une position d'externalité. La lecture qu'il effectue comme ministre à l'ouverture du Livre, institue une assemblée d'auditeurs invités, réels et potentiels, constitués dès lors

⁴⁸⁷ VD n. 65.

⁴⁸⁸ Jean-Yves HAMELINE, *Petite poésie des arts sacrés*, Paris, Cerf, coll. « Lex orandi nouvelle série », 2014, p. 57.

avec lui ou elle en peuple d'interprètes et de disciples. (...) La lecture publique d'un passage des Livres saints ne saurait être ramenée au simple acheminement d'une information religieuse. Elle est un acte de l'Église et pour l'Église⁴⁸⁹.

L'ecclésialité de l'OLM

Quand le pape François souligne l'expérience ecclésiale générée par une liturgie de la Parole, il ne se réfère pas à la scène liturgique qui se déploie quand les fidèles interagissent avec les lecteurs, le psalmiste et le diacre. Il convoque la mémoire de la première liturgie de ce genre rappelée par le livre de Néhémie, lorsque « le retour du peuple d'Israël dans sa patrie, après l'exil babylonien, fut marqué de façon significative par la lecture du livre de la Loi (...) Le peuple se retrouva rassemblé autour de l'Écriture Sainte comme s'il était "un seul homme"⁴⁹⁰ ». L'enjeu ecclésial dont parle le pape François est alors brièvement énoncé avec le rappel bref qu'il y a une « unité générée par l'écoute⁴⁹¹ ».

Cette unité apparaît dans une liturgie de la Parole sous deux aspects, inséparables l'un de l'autre. Il y a d'abord l'unité révélée par ce que l'Église fait des textes bibliques dont elle fait usage. Les procédures qu'elle leur applique sont en effet la transcription de ce que l'écoute religieuse de la parole de Dieu lui a déjà apporté. Il y a aussi l'unité générée par la commune confrontation aux effets de sens provoqués par la disposition liturgique des textes les uns par rapport aux autres. Ces deux lignes ne cessent de s'entrecroiser dans l'OLM : ce que l'Église fait avec les Écritures se mêle à ce que les textes bibliques font à l'Église, si bien qu'on doit constamment aller de l'Église à la Bible et de la Bible à l'Église.

Ce va-et-vient n'est évidemment pas sans poser question au point de vue exégétique, car cela fait partie des règles propres aux sciences bibliques que de considérer le texte pour lui-même, en-dehors de ce que l'Église en fait. Adrien Nocent en concèdera vite la difficulté, confessant que l'intervention de l'Église sur les

⁴⁸⁹ *Ibid*, p. 57 et 91.

⁴⁹⁰ FRANÇOIS, *Aperuit illis* n. 4.

⁴⁹¹ *Ibid* n. 5.

textes « n'est pas scientifique. [C'est un procédé] suspect de subjectivité ou pire, d'une systématisation scolastique qui utilise un texte en le tronquant ou en insistant sur un point particulier, au prix même d'une centonisation⁴⁹² ». On pourrait ajouter de la même façon que le fait d'interpréter un texte avec un autre qui lui a été juxtaposé, sans qu'il ait de parenté établie avec lui, n'est pas scientifique non plus.

Louis-Marie Chauvet a remis la querelle sur la table en faisant la liste des principaux points qui posent question :

On demande quelle est la légitimité d'une relecture de nos textes fondateurs qui se fait par découpage plus ou moins arbitraire des péripécies lues dans l'assemblée, par arrachement de celles-ci à leur contexte littéraire et historique, par alignement des textes de l'Ancien Testament sur ceux du Nouveau, les premiers étant sommés de déposer en faveur des seconds, par citations approximatives, parfois mêlées d'interpolations théologiques, par application des textes aux mystères liturgiques de l'Église avec lesquels ils n'ont apparemment rien à voir⁴⁹³.

Or Louis-Marie Chauvet a lui-même corrigé le tableau qu'il a d'abord scrupuleusement dressé. Comme Adrien Nocent, il convient qu'un « décalage existe très souvent entre les résultats de l'exégèse scientifique d'un texte biblique et le niveau de signification que l'Église en privilégie dans sa liturgie ». Mais il ajoute qu'une liturgie de la Parole montre également l'Église avec « son engagement de foi dans le "monde nouveau" que lui ouvre le texte⁴⁹⁴ », c'est-à-dire avec sa participation active et consciente, à un niveau de sens qui surgit indépendamment de ce qu'elle a elle-même voulu souligner avec ses interventions. On voit en effet les textes bibliques entrer dans la liturgie avec ce que l'Église y a déjà écouté, et les mêmes textes bibliques inviter l'Église à en recevoir une compréhension nouvelle, qui ne dépend pas de ce qu'elle a déjà reçu quand elle les a choisis.

⁴⁹² A. NOCENT, *La parole de Dieu et Vatican II*, p. 138.

⁴⁹³ L.-M. CHAUVET, *Bible et liturgie en interaction*, p. 244.

⁴⁹⁴ L.-M. CHAUVET, « La dimension biblique des textes liturgiques », *LMD* 189, 1992/1, p. 137.

Querelle des interprétations

Beaucoup se plaignent de voir l'Église insérer dans la célébration des textes bibliques qu'elle a d'abord mis en forme, car ils estiment qu'elle veut ainsi imposer aux fidèles sa propre lecture des textes. « Des chrétiens pensent aujourd'hui que non seulement [on] fait souvent violence au sens originel des textes en ne les situant pas dans leur contexte historique et culturel, (...) mais que cela relève d'une interprétation quasi fondamentaliste des Écritures⁴⁹⁵ ». Ce propos de Paul Bradshaw ne manque pas de surprendre, tant il est paradoxal d'associer interprétation et fondamentalisme. « Le véritable enjeu théologique d'une lecture fondamentaliste de l'Écriture, écrit Claude Geffré, c'est [justement] la méconnaissance de la nécessaire approche herméneutique qui est engagée dans toute lecture d'un texte⁴⁹⁶ ».

Ce n'est évidemment pas le fondamentalisme littéraliste qui se révèle dans l'OLM. Le contraire ne cesse d'apparaître. Jamais on ne surprend les traducteurs de la Bible liturgique en train de se crisper sur des mots pris au pied de la lettre. Ils les glosent au contraire, pour intégrer les habitudes culturelles de langage dont procède l'écriture des textes bibliques. On voit de même les artisans de l'OLM majorer certains mots dans les lectures et les psaumes, en leur donnant une importance inconnue dans le texte biblique de provenance. Dans les deux cas on est bien dans l'ordre interprétatif, si bien qu'il est vain, inexact et injuste d'accuser l'OLM de pratiquer l'absolutisation de la lettre du texte dont souffrent les pratiques de lecture fondamentaliste.

Le reproche de Paul Bradshaw s'explique seulement si on parle d'un fondamentalisme « doctrinal ». L'Église serait intervenue sur les textes pour figer dans l'usage liturgique la seule interprétation authentique à ses yeux des Écritures. Mais cette idée ne résiste pas non plus à l'examen. Elle supposerait que les artisans de l'OLM, sans réaction de la part du *Consilium* sous l'autorité duquel pourtant ils agissaient, aient pu contrevenir à l'enseignement

⁴⁹⁵ P. BRADSHAW, « Perspectives historiques », p. 95.

⁴⁹⁶ Claude GEFFRÉ, « La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme », *Études*, 2002-12, p. 639.

conciliaire qui dément toute prétention à « enfermer » la parole de Dieu dans une interprétation donnée, fusse-t-elle autorisée et officiellement promulguée dans un livre liturgique. Pour l'intelligence de leur foi, les fidèles sont exhortés à se référer à l'autorité infail- lible du Magistère, mais celui-ci doit exercer cette charge en se pla- çant sous l'autorité de la parole de Dieu.

Certes, enseigne la Constitution *Dei Verbum*, « la charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ. Pourtant ce Magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu⁴⁹⁷. » Il ne peut donc pas s'arroger non plus le droit de la régir, en l'asservissant à sa main. La traduction habituelle des textes conciliaires dit qu'il est « au ser- vice » de la parole de Dieu. Cette affirmation souffre malheureuse- ment du fait que ce langage est aujourd'hui démonétisé par ceux et celles qui s'y réfugient, n'intégrant guère ce que servir implique en termes de renonciations.

La version latine du texte conciliaire emploie un verbe actif. Elle dit que le Magistère « sert la parole de Dieu (*eidem ministrat*) ». Il sert la Parole qu'il a bien sûr la charge d'interpréter authentique- ment. Mais ce qu'il doit faire est un service rendu à l'Église, et ce service doit procéder d'une attitude que surligne à nouveau le pré- ambule de la Constitution sur la divine révélation, quand il dit que l'acte d'écouter suppose la soumission obéissante aux paroles bi- bliques⁴⁹⁸. Le Magistère ne peut donc servir la parole de Dieu qu'en s'employant à faire ce qu'il invite tous les fidèles à faire. La charge spécifique et incontournable qui lui est confiée peut alors être celle de rendre possible que les fidèles « fréquentent les Écritures sa- crées avec sécurité et profit et s'imprègnent de leur esprit⁴⁹⁹ ».

Voici une nouvelle fois rebattues, les cartes de la discussion relative à la légitimité exégétique de l'OLM. Les sciences bibliques ont pour règle de s'intéresser seulement à ce que les textes bi- bliques disent avec la matérialité exacte de leur écriture particu-

⁴⁹⁷ DV n. 10.

⁴⁹⁸ Voir DV n. 1.

⁴⁹⁹ DV n. 25.

lière. « La tâche première de l'exégèse est de discerner avec précision le sens des textes bibliques dans leur contexte propre, c'est-à-dire d'abord dans leur contexte littéraire et historique particulier et ensuite dans le canon des Écritures⁵⁰⁰. » Or, écrit Louis-Marie Chauvet, « dans la liturgie il n'existe pas de matière [biblique] brute en quelque sorte. En entrant [dans l'action sacrée pour y devenir une composante de celle-ci à part entière], elle est nécessairement "re-traitée"⁵⁰¹ ».

Le pape François a insisté sur le service que ce retraitement peut apporter, car il parle de l'ecclésialité d'une liturgie de la Parole en termes de gain spirituel. Il a souhaité un « dimanche de la parole de Dieu » pour qu'apparaisse mieux « l'action de l'Esprit Saint qui continue à réaliser sa forme particulière d'inspiration (...) quand chaque croyant fait [de l'Écriture sainte] sa norme spirituelle⁵⁰² ». Une fois au moins chaque année, ajoute-t-il, « il sera important que, dans la célébration eucharistique, on puisse introduire le texte sacré de manière à rendre évidente à l'assemblée la valeur normative que possède la parole de Dieu⁵⁰³, » c'est-à-dire l'importance avec laquelle elle peut influencer leur existence personnelle et communautaire au point d'en normer la conduite.

Un cas typique d'herméneutique ecclésiale

Dans son Exhortation apostolique *Verbum Domini*, le pape Benoît XVI a mêlé à cette discussion relative à l'ecclésialité de l'OLM une expression qui n'apparaît, ni dans l'enseignement conciliaire, ni dans le rapport de la Commission biblique pontificale dont il avait pourtant présidé les travaux comme préfet de la con-

⁵⁰⁰ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 101.

⁵⁰¹ L.-M. CHAUVET, *Bible et liturgie en interaction*, p. 237. L'auteur dit que c'est la liturgie qui « re-traite » la matière brute des Écritures. En fait, c'est l'Église, à cause du but liturgique qu'elle poursuit.

⁵⁰² FRANÇOIS, *Aperuit illis*. n. 10. On se souviendra du verbe *porrigere* que le Concile utilise de la même manière pour préciser les fins avec laquelle l'Église « prend le pain de vie sur la table de la parole de Dieu » (DV n. 21).

⁵⁰³ *Ibid.* n. 3.

grégation pour la doctrine de la foi. Il a parlé d'une « herméneutique ecclésiale des Écritures »⁵⁰⁴. L'expression valorise particulièrement les interactions entre l'Église et la Bible. Elle désigne en effet l'Église comme critère de la lecture des Écritures : « Un critère fondamental de l'herméneutique biblique [tient au fait que] le lieu originaire de l'interprétation scripturaire est la vie de l'Église⁵⁰⁵. »

La constitution *Dei Verbum* parlait déjà des interactions entre la Bible et l'Église, mais en soulignant seulement l'importance de la Bible dans la vie de l'Église. « L'Église a toujours vénéré les divines Écritures », lit-on d'emblée. Elle veut « que l'accès à la sainte Écriture soit largement ouvert aux fidèles du Christ » et qu'on s'efforce d'en acquérir une intelligence chaque jour plus profonde », en s'adonnant à « une lecture sacrée assidue et par une étude approfondie ». Elle souhaite de même que « toute la prédication ecclésiastique, comme la religion chrétienne elle-même, soit nourrie et guidée par la sainte Écriture », et que la théologie « s'appuie sur la parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent⁵⁰⁶ ».

En abordant les questions de l'*Interprétation de la Bible dans l'Église*, la Commission biblique pontificale avait fait un pas de plus. Elle parlait des « présupposés particuliers [qui] commandent l'interprétation », et citait pour cela « la foi vécue en communauté ecclésiale⁵⁰⁷ ». Mais on ne faisait alors que balayer différentes modalités avec lesquelles les Écritures sont en usage dans la vie de l'Église : la liturgie, la *lectio divina*, le ministère de la Parole, les relations œcuméniques... Mais on y trouvait surtout un écho des antagonismes dont souffre l'OLM, puisqu'on y reliait l'herméneutique biblique à la vie de l'Église, sur la base d'une distinction entre l'analyse scientifique que pratiquent les exégètes, et l'actualisation des textes bibliques dans les circonstances de leur lecture.

En forgeant l'expression « herméneutique ecclésiale », le pape Benoît XVI dit à la fois que « c'est dans le "nous" de la com-

⁵⁰⁴ VD n. 19.

⁵⁰⁵ VD n. 29.

⁵⁰⁶ DV n. 21-24.

⁵⁰⁷ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 69.

munion avec le peuple de Dieu que nous pouvons réellement entrer dans le cœur de la vérité que Dieu lui-même veut nous dire⁵⁰⁸ », et à la fois que le rapport à la Bible est inséparable de la foi ecclésiale, avec laquelle on investit les textes dont on s'approche. Lui-même ne le dit pas, mais cela ressort des deux lignes qui s'entrecroisent dans le gigantesque répertoire de l'OLM : dans la liturgie on n'est jamais seul devant les Écritures. On les reçoit d'une communauté qui en génère la tradition, en y intégrant ce qu'elle construit avec elles, et on entre communautairement dans de secrets effets de sens qui se produisent dans la célébration.

Dans la première ligne ecclésiale, on reconnaît l'habituelle manière catholique de se rapporter aux textes bibliques. Claude Geffré parle de « l'instinct d'une communauté croyante et interprétante sous l'action de l'Esprit Saint⁵⁰⁹ ». Paul Beauchamp parle d'une « forme de passation du Livre, non comme un bloc fermé, mais au contraire pénétré, traversé par une voix vivante⁵¹⁰ ». La seconde ligne ecclésiale de l'OLM met de côté l'idée qu'en matière de vérité, seule compterait la matière brute des textes bibliques, car en intervenant sur les Écritures, l'Église n'agit pas en vertu d'une prétendue exactitude, mais parce qu'elle s'inscrit elle-même dans l'activité interprétative, que sollicitent par nature les Écritures.

« Le Livre est vraiment la voix du peuple de Dieu pérégrinant », dit le pape Benoît XVI⁵¹¹, et le présent ouvrage a pu apporter diverses attestations que la lecture de la Bible se densifie avec le chemin que l'Église fait avec elle. On voit se révéler qu'il n'y a pas d'un côté l'Église, qui donnerait le sens de ce que tout le monde écoute, et de l'autre une assemblée, qui obéirait à ce qu'on lui a préalablement prescrit d'entendre. Les textes proclamés ou rituellement chantés dans la liturgie sont certes connectés à l'Église qui les a préparés, en fonction de la manière dont elle les reçoit. Mais les fidèles sont exhortés à en devenir eux-mêmes les interprètes, en se soumettant aux effets inattendus, générés par leur disposition

⁵⁰⁸ VD n. 30.

⁵⁰⁹ Cl. GEFFRÉ, « La lecture fondamentaliste de l'Écriture », p. 644.

⁵¹⁰ Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 43.

⁵¹¹ VD n. 30.

dans la célébration, de manière à en recevoir un gain spirituel capable de normer leur vie.

Le point de gravité de l'agir ecclésial

À cette discussion relative à l'ecclésialité de l'OLM, manque un dernier élément décisif. Si ce qui se passe autour de l'ambon repose sur le principe que l'Église y dévoile sa lecture de la Bible, et l'offre à l'agir interprétatif des fidèles, qu'y a-t-il dans cette profondeur et densité ecclésiale d'une liturgie de la Parole qui puisse renouveler le regard porté sur la qualité proprement liturgique de ce qui se passe ? La perspective d'herméneutique ecclésiale libère certes le regard de la seule composante cérémonielle que lui donne le Missel romain, et qui est problématique pour beaucoup. Mais ne renforce-t-elle pas paradoxalement la préoccupation pastorale défendue par Adrien Nocent quand il parle de la « valeur théologico-liturgique » que revêt un formulaire de lectures⁵¹² ?

Jean Corbon a proposé de réfléchir avec l'hypothèse que rien ne pourrait différencier une liturgie de la Parole chrétienne d'un office juif de la synagogue. « S'agit-il de la parole de Dieu sans plus, comme dans l'office de la synagogue ?⁵¹³ » C'est une position polémique que le prêtre de Beyrouth adopte de manière rhétorique, parce qu'elle lui semble être un détour éclairant, même si sa question peut évidemment se réclamer de solides justifications historiques. La première génération chrétienne venait en effet du milieu juif, et avait gardé sa pratique de prière, au Temple, mais aussi à la synagogue, comme le montrent divers récits du livre des Actes des Apôtres. Mais on sait surtout, qu'il y a une vraie parenté formelle entre l'organisation d'une liturgie de la Parole chrétienne et un office des lectures juif.

⁵¹² A. NOCENT, « La parole de Dieu et Vatican II », p. 140.

⁵¹³ Jean CORBON, « L'économie du Verbe et la liturgie de la Parole », dans *La Parole dans la liturgie* (Semaine liturgique de l'Institut Saint Serge), Paris, Cerf, « Lex orandi » 48, 1970, p. 156. Le pape François souligne lui-même ce point de contact en relevant que le dimanche de la parole de Dieu qu'il a voulu instituer, se célébrera au moment « où nous sommes invités à renforcer les liens avec la communauté juive et à prier pour l'unité des chrétiens » dans *Aperuit illis* n. 3.

La table de la parole renvoie au temps de l'exil babylonien qui précéda la destruction du Temple de Salomon (587 avant J.C.). À Babylone, il fallait célébrer le culte sans Temple, et il me semble qu'au chapitre 8 du livre de Néhémie, on reçoit le témoignage selon lequel une table de la parole fut érigée dans la communauté postexilique après le retour à Jérusalem. Il n'est donc pas étonnant que la table de la parole ait, dans une liturgie de la Parole (*Wortgottesdienst*) chrétienne et juive, de si grands points communs⁵¹⁴.

Les conditions sont ainsi réunies pour légitimer la confrontation à laquelle appelle Jean Corbon. Mais en même temps les termes dans lesquels elle est posée, restent trop généraux et donc insuffisants.

Le regard s'approfondit quand on mesure l'herméneutique ecclésiale qui sous-tend aussi la pratique de la synagogue. Une liturgie de la Parole chrétienne partage par exemple avec la tradition juive le même choix d'intervention sur les textes bibliques. Charles Perrot écrit que « Le texte de la Tora était divisé en alinéas, suivant l'ouverture des lectures, et non pas simplement d'après le sens. (...) La lecture procédant par morceaux choisis amenait sans doute bien des omissions (...) et la liberté du choix était plus grande encore dans les cas des lectures tirées des Prophètes⁵¹⁵. » Dans les synagogues, écrit encore Charles Perrot, « on faisait attention aux accrochages verbaux reliant le seder de la Tora et la *Haftara* prophétique⁵¹⁶ », selon une mise en correspondance qui rappelle le principe d'harmonisation choisi dans l'OLM.

Quand on suit l'autre ligne ecclésiale qui structure une liturgie de la Parole chrétienne, on constate aussi, de part et d'autre, la même préoccupation de ne pas voir l'assemblée seulement obéir ce qu'on lui a préalablement préparé par voies d'omission et de rapprochement. « Au matin du sabbat, le texte de la Tora ne se présente pas, disons à l'état isolé ; au contraire, les diverses lectures, dans un jeu de renvoi textuel amènent l'auditeur à s'insérer lui-

⁵¹⁴ Josef WOHLMUT, *Tisch des Wortes-Tisch des Brotes, in An der Schwelle zum Heiligtum, Studien zu Judentum und Christentum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, p. 271.

⁵¹⁵ Charles PERROT, « La lecture de la Bible dans les synagogues du 1^{er} siècle de notre ère », *LMD* 126, 1976/2, p. 31.

⁵¹⁶ *Id.*

même dans cette coulée toujours nouvelle du sens⁵¹⁷. » C'est là aussi un point de contact intéressant avec ce que divers exemples prélevés sur l'OLM ont montré de la manière dont une simple juxtaposition des lectures entre elles, pouvait convoquer à l'écoute.

Mais une liturgie de la Parole chrétienne n'est pas une liturgie au titre seulement de l'herméneutique qui s'y déploie. Cet agir interprétatif s'y révèle sans conteste, mais il est inséparable d'une autre action sur laquelle les *Praenotanda* de l'OLM insistent dans leurs normes générales, lorsqu'ils rappellent que « toujours le Christ est présent dans sa Parole⁵¹⁸ ». Le Concile y insiste lui-même après avoir justement parlé de cette présence verbale avec laquelle le Christ « est là présent tandis qu'on lit dans l'Église les saintes Écritures ». Il poursuit en effet, en disant que pour la célébration de la liturgie « le Christ s'unit toujours l'Église (*consociat Ecclesiam*), son Épouse bien-aimée, qui l'invoque comme son Seigneur et qui, par la médiation de celui-ci, rend son culte au Père éternel⁵¹⁹ ».

On peut accorder son attention au rapport qu'entretient l'Église avec les Écritures, en particulier aux principes qu'elle adopte et met en œuvre par des procédures plus ou moins lourdes de conséquences. Mais il faut aussi regarder « celui que Dieu a envoyé dire les paroles de Dieu » (Jn 3, 34), car c'est à lui que conduit tout l'édifice herméneutique d'une liturgie de la Parole. La constitution *Sacrosanctum Concilium* enseigne même qu'une liturgie est à ce titre seulement « l'action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré »⁵²⁰. L'excellence qui fait d'une action sacrée une liturgie ne vient pas d'abord de ce que fait l'Église, mais de ce que le Christ lui-même fait avec elle.

Jean Corbon reprend donc sa question de départ. « En quoi est-ce qu'une liturgie de la Parole est vraiment une "liturgie" ? » Dans une liturgie de la Parole, répond-t-il, « il s'agit du Verbe incarné, du Christ ressuscité, actuellement vivant et agissant dans la

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁵¹⁸ PGLR n. 4.

⁵¹⁹ SC n. 7.

⁵²⁰ *Id.*

communauté chrétienne⁵²¹ ». L'Église ne se réfère pas à des textes bibliques seulement en raison de sa tradition herméneutique ecclésiale, ou en agissant sous le regard du Christ, ou encore en mémoire de ce qu'il a dit et fait. Elle organise un chemin dans les Écritures, pour que cet itinéraire soigneusement guidé conduise les fidèles à l'Évangile qui se tient dans sa personne du Christ, élevée au ciel et activement présent, qui les édifie comme Église, « jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et la pleine connaissance du Fils de Dieu, à l'état de l'Homme parfait, à la stature du Christ dans sa plénitude » (Ep 4, 13).

⁵²¹ Jean CORBON, « L'économie du Verbe », p. 156.

Index biblique

Sauf indication contraire, les textes bibliques sont cités dans la traduction française à usage liturgique⁵²². Les références indiquées en gras correspondent à des passages bibliques auxquels une lecture détaillée est consacrée.

Ancient Testament

Gn 3, 6.....	97
Gn 14, 18-20	115
Ex 3, 14.....	77
Ex 16, 2-15	115
Ex 17, 1-2	196
Ex 23, 20.....	207, 208, 210
Lv 12, 3	229
Dt 6, 16.....	138
Dt 15, 7.....	196
2 Sm 18, 24-27	52
2 R 18, 2	102
2 Ch 16, 14.....	170
Jb 38, 1.8-11	73
Jb 38, 4-6	78
Is 6, 13.....	96
Is 7, 3-9.....	94
Is 7, 10-14	92, 94
Is 7, 15-16.....	96, 97
Is 9, 1.3.6.....	96
Is 40, 2.....	208
Is 40, 3.....	45, 207, 210
Jl 2, 12.....	193

Am 8, 11.....	203
Za 14, 7.9.....	76
Ml 3, 1.....	207, 208, 209
Ml 3, 23.....	207

Psautier

Ps 6, 7	193
Ps 16, 8	132
Ps 16, 11-12	133
Ps 23, 8	222
Ps 30, 5	133
Ps 35, 8	132
Ps 46	223
Ps 50, 3-6.12-17.....	192
Ps 57, 4-5	133
Ps 62, 8	132
Ps 77, 24-25	115
Ps 90, 1-2.10-15	130,
131, 132, 133, 135, 137,	139
Ps 94, 1-6	190, 192
Ps 94, 6	193
Ps 94, 7c-8a	198
Ps 106, 21-22	122

⁵²² AELF, *La Bible. Traduction officielle liturgique*, Mame, 2013.

Ps 106, 23-31	120, 122
Ps 109, 4	115
Ps 118, 16	13
Ps 143, 4	132

Évangiles

Mt 1, 9	102
Mt 1, 18-24	92
Mt 1, 20	96, 192, 243
Mt 21, 1-11	216
Mt 21, 9	220
Mt 21, 12-15	223
Mc 1, 1 45, 49, 53, 55, 56, 57, 206	
Mc 1, 2-3 76, 81, 205, 210	
Mc 1, 4	45, 55, 187
Mc 1, 14-15	55, 56
Mc 1, 23-31	76
Mc 1, 32-34	76
Mc 1, 38	55
Mc 1, 40-45	187
Mc 2, 23-28	188
Mc 4, 1	77
Mc 4, 2	75
Mc 4, 33	75
Mc 4, 35-41	73
Mc 5, 20	55
Mc 6, 29	171
Mc 6, 47-48	77
Mc 8, 29	50
Mc 8, 31	64

Mc 8, 35	65
Mc 10, 29-30	66
Mc 11, 1-10	216
Mc 14, 3	170
Mc 14, 8	170
Mc 14, 12	75
Mc 14, 17	75
Mc 15, 1	75
Mc 15, 42	76, 171
Mc 15, 45	171
Mc 16, 1-7	165
Mc 16, 9-20	52
Lc 1, 11	243
Lc 1, 30-31	229
Lc 1, 57	235
Lc 2, 16-21	228
Lc 4, 9-13	137
Lc 7, 16	187
Lc 10, 25-37	187
Lc 17, 16	195
Lc 19, 28-40	216
Lc 22, 19	202
Jn 1, 18	50
Jn 3, 34	265
Jn 6, 51	202
Jn 6, 63	187
Jn 12, 12-16	216
Jn 13, 1	151
Jn 13, 31-33.34-35	185
Jn 17, 17	188

Écrits apostoliques

Ac 1, 2-3.5.....	236	1 Co 11, 20-25.27	186
Ac 1, 4.....	236	1 Co 14, 2.9.11.....	246
Ac 1, 12.....	239	1 Co 15, 1-3	53, 154, 156, 205, 206
Ac 1, 13-15.....	237, 239	1 Co 15, 14.17.....	156
Ac 2, 1-11	231	1 Co 15, 18.....	154
Ac 2, 15.....	234	1 Co 15, 20.....	154
Ac 2, 32.....	241	1 Co 15, 22.....	172
Ac 2, 42.....	237	2 Co 5, 14-17	150
Ac 20, 16	235	Col 1, 5	60
Rm 1, 1.....	52	He 1, 1	124
Rm 5, 14-15.....	106	He 1, 2	124
Rm 6, 3-11	165, 167, 169	He 10, 21	178
Rm 15, 19.....	52	He 10, 22-23	177
He 10, 5.....	202		

Bibliographie

1. Documents conciliaires

CONCILE VATICAN I, Constitution dogmatique *Dei filius* sur la foi catholique, 24 avril 1870, dans R. AUBERT, Vatican I, Paris, Éditions de l'Orante, coll. « Histoire des Conciles œcuméniques » 12, p. 280-292.

CONCILE VATICAN II, *L'intégrale, édition bilingue révisée*, Paris, Bayard, 2002.

- Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, 4 décembre 1963, p. 163-226.
- Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine, 18 novembre 1965, p. 135-159.

2. Enseignements pontificaux

LEON XIII, Lettre encyclique *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893, Paris, Librairie Ch. Poussielgue, 1893.

PIE XI, Lettre encyclique *Mit brennender Sorge* sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire allemand, 14 mars 1937.

PIE XII, Lettre encyclique *Mediator Dei et hominum* sur la sainte liturgie, 20 novembre 1947, suivie de *Sacrosanctum Concilium*, Constitution de Vatican II, 4 décembre 1963, Paris, Tequi, 1997.

PAUL VI

- Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, 6 août 1964, Lyon, Librairie Saint-Paul-Éditions la Bonté, 1966.
- Encyclique *Mysterium fidei* sur la doctrine et le culte de la sainte Eucharistie, 3 septembre 1965, Paris, Éditions du Centurion, 1965.
- Constitution apostolique *Missale Romanum* promulguant le Missel romain instauré par les décisions du Concile œcuménique Vatican II, 3 avril 1969.

JEAN-PAUL II

- Audience générale du 31 janvier 1996.
- Lettre apostolique *Dies Domini* sur la sanctification du dimanche, 31 mai 1998, Paris, Bayard-Centurion-Cerf, 1998.

BENOÎT XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini*, sur la parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église, 30 septembre 2010, Paris, Tequi, 2010.

FRANÇOIS

- Encyclique *Lumen fidei* sur la foi, 5 juillet 2013, Paris, Tequi, 2013.
- Constitution apostolique *Episcopalis communio* sur le synode des évêques, 15 septembre 2018.
- Lettre apostolique *Aperuit illis* en forme de Motu proprio par lequel est institué le dimanche de la parole de Dieu, 30 septembre 2019.
- Lettre apostolique *Desiderio desideravi* sur la formation liturgique du peuple de Dieu, 29 juin 2022.

3. Rituels et textes de référence

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, Instruction *Paschalis solemnitatis* pour la préparation et la célébration des fêtes pascales, 1988.

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

- *Présentation générale du Lectionnaire romain (PGLR)*, dans AELF, *Découvrir le nouveau lectionnaire romain*, Paris, AELF-Mame-Magnificat, 2014, p. 19-89.

Missel romain

- AELF, *Missel romain, traduction française de la 2^e édition typique (MR²)*, Paris, Desclée-Mame, 1977.
- *Missale Romanum juxta typicam tertiam*, Midwest Theological Forum, 2007 (MR^{latin}).
- AELF, *Missel romain, traduction française de la 3^e édition typique (MR³)*, Paris, Desclée-Mame, 2021.
- *Présentation générale du Missel romain (PGMR)*, 2007.

Ordo paenitentiae, editio typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1974.

- *Présentation générale de la liturgie des Heures (PGLH)*, Paris, Cerf-Desclée-Mame, 1980.

La Bible

- *Traduction officielle liturgique*, Paris, Mame, 2013.
- *Nova-Vulgata*, Bibliorum sacrorum editio, Libreria editrice Vaticana, 1979.
- *La Bible d'Alexandrie. Vision que vit Isaïe*, Traduction du texte du prophète Isaïe selon la Septante de A. Le Bouluc et Ph. Le Moigne, Paris, Cerf, 2014

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 1993, Paris, Cerf, 1994.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Desclée-Mame, 1992.

4. Ressources patristiques

AMBROISE

- *In psalmum David CXVIII expositio*, *Patrologie latine* tome 15, J.-P. Migne Ed, 1866, Col. 1262-1604.
- *Epistulae I-XXXV*, dans *Sant Ambrogio, Discorsi et Lettere II/I, Lettere (1-35)* (Introd. et trad. G. Banterle), Sanci Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 19, Milan, Bibliotheca Ambrosiana et Rome, Città Nuova Editrice, 1988.

AUGUSTIN

- *Sermones ad populum*, *Patrologie latine* tome 38, J.- P. Migne Ed, 1845.
- *Discours sur les psaumes II. Du psaume 81 au psaume 150*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2007.
- *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique retrouvés à Mayence*, édités et commentés par François Dolbeau, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Études Augustiniennes série Antiquité » 147A, 2001.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates I* (texte et traduction : M. Caster), Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1951.

JÉRÔME

- *Sancti Hieronymi presbyteri Tractatus sive Homiliae in Psalmos*, dans *Marci evangelium aliaque varia argumenta*, Anecdota Maredsolana vol. III Pars II, (G. Morin Ed.), 1897.
- *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, Livres I-IV (Texte établi par R. Gryson et P-A. Deproost), Freiburg, Verlag Herder, coll. « Aus der Geschichte der lateinischen Bibel » 23, 1993.
- *Commentarioli in psalmos*. Anmerkungen zum Psalter (traduction et présentation par S. Risse), Brepols, coll. « Fontes christiani » 79, 2005.
- *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*, (traduites, présentées et annotées par C. Fry), Paris, Les belles lettres/Éditions J.-P. Migne, coll. « Fragments », 2010.

JUSTIN DE NAPLOUSE, dans *Premiers écrits chrétiens*, B. POUDERON-J-M SALAMITO-V. ZARINI (Dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2016.

- *Apologie pour les chrétiens I, Apologie à Antonin* (traduction Ph. Bobichon), p. 325-384.
- *Dialogue avec le juif Tryphon* (traduction B. Pouderon), p. 400-573.

LÉON LE GRAND, *Les sermons II*, (trad. et notes de Dom René Dolle), Paris Cerf, coll. « Sources chrétiennes » n. 49, 1976.

ORIGÈNE, *Homélie sur saint Luc*, (introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, François Fournier, Pierre Périchon), Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » n. 87, 1998.

5. Études particulières

ACFEB, *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1971.

AMHERDT, François-Xavier, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2004.

AUBERT, Roger, *La théologie catholique au milieu du XX^e s.*, Tournai, Castermann, 1954.

BATTEUX, Jean, « Le psaume graduel », *La Maison Dieu* 99, 1969/3, 62-99.

BAUMERT, Norbert, « Zu biblischer Hermeneutik. Exegese und Spiritualität », dans *Studien zu den Paulusbriefen*, Stuttgart, Stuttgarter biblische Aufsatzbände, coll. « Neues Testament » 32, 2001, p. 281-295.

BAUMGARTNER, Jörg

- « Tod, Auferweckung und ewiges Leben », dans *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen*, Neukirchenerverlag, Wissenschaftliche coll. « Monographien zum alten und neuen Testament » 44, 1975, p. 111-130.
- « Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils », dans F. Burger, *Liturgie als Verkündigung*, Zürich-Einsiedeln-Köln, coll. « Theologische Berichte » 6, 1977, p. 123-165.

BEA, Augustin, « Valeur pastorale de la parole de Dieu dans la liturgie », *La Maison Dieu* 47-48, 1956/3-4, 129-148.

BEAUCHAMP, Paul

- *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987.
- « La figure dans l'un et l'autre Testament », *Recherches de science religieuse* 59, 1971, 209-224.
- « Le Pentateuque et la lecture typologique », dans AC-FEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches* (XVI^e Congrès, Angers, 1991), Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 151, 1992, p. 241-259.

BECKER, Hansjakob

- Die Bibel Jesu im Gottesdienst der Kirche. Thesen zur Weiterführung der Reform des OLM, dans K. RICHTER-B. KRANEMANN, *Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis*, Freiburg, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » 159, 1995, p. 112-113.
- « Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des *Ordo Lectionum Missae* », dans

A. FRANTZ (Ed.), *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, S. Ottilien, coll. « Pietas liturgica » 8, 1997, p. 659-689.

BENOÎT, Pierre

- « La Septante est-elle inspirée ? » (1951), dans *Exégèse et théologie I*, Paris, Cerf, 1961, p. 3-12.
- « La plénitude de sens des Livres Saints » (1960), dans *Exégèse et théologie III*, Paris, Cerf, 1968, p. 31-68.
- *L'inspiration des Septante d'après les Pères* (Mélanges offerts au P. De Lubac, 1963) dans *Exégèse et théologie III*, Paris, Cerf, 1968, p. 69-89.

BLANCHARD, Yves-Marie

- « Ancien et Nouveau Testament dans le cycle liturgique », dans *La liturgie interprète de l'Écriture I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes*, (Conférences Saint-Serge, XLVIII Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 2001), Rome, Edizioni liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » Subsidia 119, 2002, p. 221-233.
- « Bible et liturgie », dans *La liturgie interprète de l'Écriture II. Dans les compositions liturgiques, prières et chants* (Conférences Saint-Serge, XLIX Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 2002), Rome, Edizioni liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » Subsidia 126, 2003, p. 259-276.

BCESPFLUG, François, *Théophanie et « ecclésiophanie »*. *La Pentecôte dans l'art*, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile », Supplément 124, juin 2003, p. 93-102.

BONNEAU, Normand, *Le lectionnaire dominical. Parole ritualisée, modèle pascal*, Paris, Novalis-Cerf, 2010.

BORNKAMM, Günther, « Taufe und neues Leben bei Paulus », dans *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I*, München, 1966, p. 34-50.

BOUYER, Louis

- « Liturgie et exégèse spirituelle », *La Maison-Dieu* 7, 1946/3, 27-50.
- Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Bibliothèque de théologie, Desclée, 1966.
- *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, CEIL, 1986.

BRADSHAW, Paul, « Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible en liturgie », *La Maison Dieu* 189, 1992/1, 79-104.

BUGNINI, Annibale, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, Paris, DDB, 2015.

CASSINGENA-TRÉVEDY, François

- « La liturgie : se laisser faire par le Christ », *Chroniques d'Art Sacré* 84, décembre 2005, 12-14.
- *La liturgie, art et métier*, Paris, Ad solem, 2007.
- *Chante et marche, Les Introïts I*, Paris, Ad Solem, 2012.

CHARLIER, Célestin, Réforme liturgique et renouveau biblique, *La Maison Dieu* 66, 1961/2, 10-35.

CHAUVET, Louis-Marie

- « La dimension biblique des textes liturgiques », *La Maison Dieu* 189, 1992/1, 131-147.
- « Bible et liturgie en interaction », *Liturgie* 178, Août 2017, 235-252.

CHRÉTIEN, Jean-Louis

- *L'arche de la parole*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1999.
- *L'intelligence du feu. Réponses humaines à une parole de Jésus*, Paris, Bayard, 2003.
- *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007.

COLLECTIF, *Le Congrès de Strasbourg. Parole de Dieu et liturgie (3^e Congrès national du CPL)*, Paris, Cerf, coll. « Lex orandi » 25, 1958.

COMBET-GALLAND, Corina, « L'Évangile selon Marc », dans Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au NT. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Labor et fides, 2008, p. 57-83.

CORBON, Jean

- « L'économie du Verbe et la liturgie de la Parole », dans *La Parole dans la liturgie* (Semaine liturgique de

l'Institut Saint Serge), Paris, Cerf, coll. « Lex orandi » 48, 1970, p. 155-176.

- *Liturgie de source*, Paris, Cerf, 1980.

DALMAIS, Irénée-Henri

- « La Bible vivant dans l'Église. Proclamation liturgique, prédication et imaginaire biblique », *La Maison Dieu* 126, 1976/2, 7-23.
- « Rites et prières accompagnant les lectures dans la liturgie eucharistique », dans *La Parole dans la liturgie* (Semaine liturgique de l'Institut Saint Serge), Paris, Cerf, coll. « Lex orandi » 48, 1970, p. 107-121.

DANIÉLOU, Jean, *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 5, 1966.

DEBUSSCHERE, Stéphane, *La Parole dans la liturgie. L'assemblée liturgique comme lieu d'une parole efficace*, juin 1991 [ICP, Mémoire de Maîtrise. Imprimé].

DE CLERCK, Paul

- « Au commencement était le Verbe », *La Maison Dieu* 189, 1992/1, 19-40.
- « La prière liturgique dans la liturgie romaine », dans *La prière liturgique*, (Conférences Saint-Serge, XLVII^e Semaine d'études liturgiques), Rome, Edizioni Liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » 115, p. 41-53
- « La liturgie interprète des Écritures II. Réactions d'un auditeur catholique », (Conférences Saint Serge, XLIX^e Semaine d'Études liturgiques), Rome, Edizioni Liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » 119, 2003, p. 277-281.
- « L'Ordo lectionum missae de l'Église romaine », dans M. KLÖCKENER-B. BÜRKI-A. JOIN-LAMBERT, *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006, p. 239-251.

DE LA POTTERIE, Ignace

- « L'interprétation de la sainte Écriture dans l'Esprit où elle a été écrite (DV 12, 3) », dans R. LATOURELLE (Dir.), *Vatican II : bilan et perspectives. Vingt-cinq ans*

- après* (1962-1987), Montreal-Paris, Bellarmin-Cerf, coll. « Recherches nouvelle série » 15, 1988, p. 235-276.
- « Vatican II et la Bible » (1989), dans R. GUARDINI-H. DE LUBAC- H. Urs VON BALTHASAR-J. RATZINGER-I. DE LA POTTERIE, *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2000, p. 35-63.
 - « L'exégèse biblique, science de la foi » (1991), dans R. GUARDINI-H. DE LUBAC- H. Urs VON BALTHASAR- J. RATZINGER-I. de LA POTTERIE, *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2000, p. 113-159.
- DE LUBAC, Henri, *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier, 1966.
- DEISS, Lucien
- « Le psaume responsorial », *La Maison Dieu* 166, 1986/2, 61-81.
 - *Célébration de la Parole*, Paris, Desclée, 1991.
- DUPONT, Jacques, *La première Pentecôte chrétienne*, Bruges, Biblica, coll. « Assemblées du Seigneur », série 1, n. 51, 1963, p. 39-62.
- EISENBACH, Franziskus, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1982.
- FABRE, Jean-Philippe, « La section du chemin dans l'Évangile de Marc. Un itinéraire d'intégration », dans ACFEB, *Exode et migrations dans les traditions bibliques*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 277, 2020.
- FEDERICI, Tommaso, « Le Lectionnaire du nouveau Missel Romain », dans *Concilium* 102, 1975, 47-55.
- FEUILLET, André, « Le messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël », *Recherches de Sciences religieuses*, avril 1949, 182-228.
- FLICK, Maurizio et ALSZEGHY, Zoltan, *Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Libreria editrice Fiorentina, coll. « Nuovo corso di teología cattolica » 6, 1963.
- FOCANT, Camille, « Fonction intertextuelle et limites du prologue de Marc », D. MARGUERAT, *La Bible en récits. L'exégèse à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et fides, 2003, p. 302-315.

FRANZ, Ansgar

- « Alttestamentliche Lesungen in Perikopenordnungen vor und nach dem II. Vatikanum », dans B. KRANEMANN-K. RICHTER, *Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekennntnis*, Freiburg, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » 159, 1995, p. 114-130.
- « Die Rolle des Alten Testaments in Perikopenreformen des 20. Jahrhunderts », dans A. FRANTZ (Ed.), *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, S. Ottilien, 1997, coll. « Pietas liturgica » 8, p. 619-648.
- *Wortgottesdienst der Messe und das alte Testament*, Tübingen-Basel, A. Francke-Verlag, coll. « Pietas liturgica Studia » 14, 2002.

GAFUS, Georg, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung, Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen*, (EHS 23/687), Frankfurt, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2000.

GEFFRÉ, Claude, « La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme », *Études* 2022/12, 635-645.

GELINEAU, Joseph, « L'Église répond à Dieu par la parole de Dieu », dans *Parole de Dieu et liturgie*, Cerf, coll. « Lex orandi » 25, 1958, p. 155-179.

GESE, Hartmut, « Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67-4, Tübingen, Mohr Siebeck GmbH & Co. KGZ, 1970, 417-436.

GOURGUES, Michel

- *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans la Nouveau Testament*, Paris, Gabalda, coll. « Études bibliques », 1978.
- « Réveille-toi (Ep 5, 14). De l'évocation de la Pâque baptismale à la motivation parénétiqque », *Science et Esprit* 63/3, 2011, pp. 367-383.

GRELOT, Pierre (et Marcel Dumais), *Homélie sur l'Écriture à l'époque apostolique*, (Introduction critique au Nouveau Testament 8), Paris, Desclée, 1989.

GUARDINI, Romano

- *L'Essence du christianisme* (Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal), traduction Pierre Lorson, Paris, Alsatia, 1945.
- *L'esprit de la liturgie* (*Vom Geist der Liturgie*, 1918), Traduction de Robert d'Harcourt, Les Plans-sur-Bex (Suisse), Parole et silence, 2007.

GUILLET, Jacques, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Théologie » n° 18, 1954.

HAMELINE Jean-Yves, *Petite poétique des arts sacrés*, Paris, Cerf, coll. « Lex orandi nouvelle série », 2014.

HAÜSSLING, Angelus

- « Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes », dans B. KRANEMANN-K. RICHTER, *Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Chistusbekenntnis*, Freiburg, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » 159, 1995, p. 87-102.
- *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, Aschendorff Verlag, coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen » 79, 1997.
- Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft dans H. B. MEYER (Ed.), *Liturgie und Gesellschaft, Innsbruck-Wien-München*, 1970, p. 103-130.

HENGEL, Martin, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament » 224, 2008.

HOOKE, Morna, « Isaiah in Mark's Gospel », dans Steve MOYSE-MAARTEN J.J. MENKEN (Ed.), *Isaiah in the New Testament*, Londres, Bloomsbury, coll. « T&T Clark International », 2005, p. 35-49.

JANIN, Pascal : « Le livre des Évangiles dans les Conciles œcuméniques », *Revue des études byzantines* 22, 1964.

JANOWSKI, Bernd – WELKER, Michael (Ed.), *Biblische Hermeneutik*, (1997), Neukirchener Verlag, coll. « Jahrbuch für Biblische Theologie » 12, 1998.

- JOIN-LAMBERT, Arnaud, « L'évangélaire pour une mystagogie de la présidence du Christ dans l'assemblée liturgique », dans M. KLÖCKENER-B. BÜRKI-A. JOIN-LAMBERT, *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006, p. 345-365.
- JORNS, Klaus-Peter : « Liturgie, berceau de l'Écriture », *La Maison Dieu* 189, 1992/1, 55-78.
- JOUNEL, Pierre, « Pour une réforme des lectures du Missel », *La Maison Dieu* 66, 1961/2, 36-69.
- JUNGMANN, Josef Andreas, « Liturgie, école de foi » (Conférence aux aumôniers de la jeunesse, Vienne, 1957), dans *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale (Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Tyrolia Verlag), Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1962.
- KACZINSKY, Reiner, « Wertschätzung der Bücher, die Gottes Wort enthalten », dans A. FRANTZ (Ed.), *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, S. Ottilien, coll. « Pietas liturgica » 8, 1997, p. 769-772.
- KAHLEFELD, Henri, « L'organisation des lectures de la messe », *La Maison Dieu* 37, 1954/1, 134-143.
- KLÖCKENER, Martin
- « Bible et liturgie. Leur relation réciproque dans *Verbum Domini* », *La Maison Dieu* 274, 2013/2, 17-51.
 - « Von grösstem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift (SC 24) », dans A. ZERFASS-A. FRANTZ, *Wort des lebendigen Gottes, Liturgie und Bibel*, Tübingen, Narr Francke Attempto Verlag, coll. « Pietas liturgica » 16, 2016, p. 19-44.
 - « Présence et rôle de la Bible dans la liturgie », dans M. KLÖCKENER-B. BÜRKI-A. JOIN-LAMBERT, *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006, p. 387-410.
- KRANEMANN, Benedikt, « Anmerkungen zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Messfeier », dans A. FRANTZ, *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, S. Ottilien, coll. « Pietas liturgica » 8, 1997, p. 759-768.

- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie, « La tempête apaisée », dans A.-M. La BONNARDIÈRE (Dir.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps » 3, 1986, p. 145-148.
- LAGRANGE, Marie-Joseph, *L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 142, 1990.
- LÉCU, Anne, *Des larmes*, Paris, Cerf, collection « Épiphanie », 2012.
- LECUIT, Jean-Baptiste, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2010.
- LÉGASSE, Simon
- « Être baptisé dans la mort du Christ. Étude de Rm 6, 1-14 », *Revue biblique* 98/4, 1991, 544-559.
 - « L'Épître de Paul aux romains », Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » (Commentaires 10), 2002.
 - « Les fêtes de l'année. Fondements scripturaires », Paris-Montreal, Cerf-Mediaspaul, coll. « Lectio divina » 205, 2006.
- LEGRAND, Lucien, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Paris, Desclée, 1988.
- LENGELING, Emil J., « Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie », dans *Mens concordet voci*. (Pour Mgr Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*), Paris, Desclée, 1983, p. 518-531.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, *Résurrection de Jésus et mystère pascal*, Paris, coll. « Parole de Dieu », Seuil, 1971.
- LEPROUX, Alexis, « Lire la Bible dans l'Église. L'herméneutique scripturaire selon *Verbum Domini* 29-49 », *Nouvelle Revue Théologique* 139, 2017, 30-43.
- LIES, Lothar, « Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung », dans *Praesentia Christi* (Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1984, p. 79-100.

LOHFINK, Norbert

- « Alttestamentliche Exegese und Liturgiewissenschaft », dans G. BRAULIK-N. LOHFINK, *Liturgie und Bibel*, Frankfurt, Peter Lang, coll. « Österreichische Biblische Studien » 28, 2005, p. 85-90.
- « Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis », dans G. BRAULIK-N. LOHFINK, *Liturgie und Bibel*, Frankfurt, Peter Lang, coll. Österreichische Biblische Studien 28, 2005, p. 199-224.

MARGUERAT, Daniel, « Le miracle au feu de la critique historique et au regard de l'analyse narrative », *Recherches de Science Religieuse* 98, 2010/4, 525-542.

MARTIMORT, Aimé-Georges

- « Le dialogue entre Dieu et son peuple », dans A.-G. MARTIMORT, *L'Église en prière. Principes de la liturgie*, Édition nouvelle, Paris, Desclée, 1983, p. 139-179.
- « Quelques aspects doctrinaux de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (Mélanges offerts à Carlo Manziana, 1977), dans *Mens concordet voci*. (Pour Mgr Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*), Paris, Desclée, 1983, p. 302-317
- « Praesens adest in Verbo suo siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur » (Actes du Congrès sur la théologie du concile Vatican II, Tome, 1966), dans *Mens concordet voci*. (Pour Mgr Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*), Paris, Desclée, 1983, p. 318-329.
- « À propos du nombre des lectures à la messe », *Revue des sciences religieuses* 58, 1984, p. 42-51.

MEYER, Hans Bernhard (Ed.), *Wort und Musik im Gottedienst, in Gestalt des Gottedienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen, Gottesdienst der Kirche III*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, coll. « Handbuch der Liturgiewissenschaft », p. 42-248.

MICHAUD, Wilibald, *Plan triennal de lectures bibliques*, 1966, DDB, coll. « Bible et vie chrétienne » 70, p. 55-93.

MICHEL, Jocelyne, *La poésie à l'œuvre. Une lecture du Psaume 91TM*, Paris, Cerf, 2014.

MIDILI, Giuseppe, « Lo studio del lezionario e dell'euchologia nelle Celebratione eucarística. Riflessioni metodologiche », *Didaskalia* 60, 2010, p. 41-58.

MIGUENS, Manuel, *The Virgin Birth. An Evaluation pf Scriptural Evidence*, Westminster, Christian Classics Inc., 1975.

NOCENT, Adrien

- « La Parole de Dieu et Vatican II », dans P. JOUNEL-R. KACZYNSKI-G. PASQUALETTI, *Liturgia, opera divina e umana*. (Studi sulla riforma liturgica offerti a SE Mons Annibale Bugnini in occasione del suo 70^e compleanno), Rome, CLV - Edizioni liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae Subsidia » 26, 1982.
- *Le renouveau liturgique. Une relecture*, Paris, Beauchesne, 1993.
- « "Kleine Geschichte am Rande". Zum Lektionar für die Messfeier der "gewöhnlichen" Sonntage », dans A. FRANZ (ed) *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, St. Ottilien, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1997, p. 649-657.

NÜBOLD, Elmar

- *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Messfeier an Sonn- und Festtagen*, Paderborn, Verlag Bonifatius, 1986.
- « Der Stellenwert des Alten Testaments in der nachvaticanischen Liturgiereform, unter besonderer Berücksichtigung der Messperikopen der Sonn- und Festtage », dans A. FRANTZ, *Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, S. Ottilien, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, coll. « Pietas liturgica » 8, 1997, p. 605-617.
- « Die Ordnung der Messperikopen an den Sonn- und Wochentagen », dans R. MESSNER-E. NAGEL-R. PACIK, *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie* (Festschrift für Hans Bernhard Meyer zum 70. Geburtstag),

- Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, coll. « Innsbrucker theologische Studien » 42, 1995, p. 29-49.
- O'COLLINS, « Gerald, Révélation passée et actuelle », in R. LATOURELLE (Dir.), *Vatican II : bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Montreal-Paris, Bellarmin-Cerf, coll. « Recherches nouvelle série » 15, 1988, p. 142-170.
- PAHL, Irmgard, « Le mystère pascal essentiel pour la forme de la liturgie », *La Maison Dieu* 204, 1995/4, 51-70.
- PAOLI-LAFAYE, Elisabeth, « Les "lecteurs" des textes liturgiques », dans A.-M. LA BONNARDIÈRE (Dir.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. Bible de tous les temps 3, 1986, p. 59-74.
- PELLETIER, Anne-Marie, *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. Le livre et le rouleau 18, 2004.
- PERRONT, Jean, Les Évangiles du dimanche, *La Maison Dieu* 166, 1986/2, 107-117.
- PERROT, Charles, La lecture de la Bible dans les synagogues du 1^{er} s. de notre ère, *La Maison Dieu* 126, 1976/2, 24-41.
- POLFLIET, Joris
- *Critiques à l'égard de l'Ordo lectionum missae. Le dialogue de la liturgie avec l'exégèse*, Institut catholique de Paris, juin 1997 [ICP ; Mémoire de Master. Imprimé].
 - « Les lectures bibliques liturgiques pour les dimanches et le fêtes dans l'usage romain actuel, in La liturgie interprète de l'Écriture I » dans *Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes*, (Conférences Saint-Serge, XLVIII Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 2001), Rome, Edizioni liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » Subsidia 119, 2002, p. 57-73.
- PRÉTOT, Patrick, Vatican II. « Nouvelle appréciation de la parole de Dieu », dans M. KLÖCKENER-B. BÜRKI-A. JOIN-LAMBERT, *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006, p. 205-225.
- RATZINGER, Joseph
- *Jésus de Nazareth I. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « Champs essais », 2007.

- *L'Église, une communauté toujours en chemin*, Paris, Bayard, 2009.
- *Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Éditions Artège, 2012.
- *Un chant nouveau pour le Seigneur. La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1995

RICO, Christophe

- *La mère de l'Enfant-Roi. Is 7, 14. « Almâ » et « Parthenos » dans l'univers biblique : un point de vue linguistique. Étude « la Bible en ses traditions »*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », 2013.
- « La traduction du sens littéral chez saint Jérôme », dans O.T. VENARD (Dir.), *Le sens littéral des Écritures*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », 2009, p. 171-218.

ROGUET, Aimon-Marie

- « Lectures bibliques et mystère du salut », *La Maison Dieu* 99, 1969/3, 7-27.
- « La présence active du Christ dans la parole de Dieu », *La Maison Dieu* 82, 1965/2, 8-28.

SALENSON, Christian, *Catéchèses mystagogiques pour aujourd'hui. Habiter l'eucharistie*, Paris, Bayard, 2008.

SCHMIDT, Eckart David, *Das Wort Gottes immer mehr zu lieben ». Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegese-geschichte der römischen katholischen Kirche*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, coll. Stuttgarter Bibelstudien 233, 2015.

SCHÜRMAN, Heinz

- « "Es wurde ihm der Name Jesus gegeben..." (Lc 2, 21). Zum biblischen Verständnis eines liturgischen Festes », dans *Am Tisch des Wortes* 14, Stuttgart, 1966, p. 34-40, repris dans *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf, Patmos-Verlag 1970, p. 222-226.
- « Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum OLM », dans K. BACKHAUS-G. UNTERGASSMAIR, *Schrift und Tradition*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Editions Schöningh, 1996, p. 395-441.

- SIDIBE, Emilien Jacques, *Jésus Christ dans l'un et l'autre Testament. Enquête théologique autour d'un problème dogmatique*, Pontificia Universitas Urbaniana Facultas theologiae, Rome, 2009.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio, « Ancien et Nouveau Testament : participation et analogie », dans R. LATOURELLE (Dir.), *Vatican II : bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Montreal-Paris, Bellarmin-Cerf, coll. « Recherches nouvelle série » 15, 1988, p. 277-305.
- SKUDLAREK, William, *The Word in Worship*, Nashville, Abingdon, 1981.
- SORCI, Pietro, *I Salmi, preghiera d'Israele, di Cristo et della Chiesa. Il Salterio nella liturgia e nella pieta popolare*, Rome, Citta Nuova Editrice, 2019.
- STANDAERT, Benoît, *Évangile selon Marc. Commentaire. 1^{ère} partie (Mc 1, 1-6, 13)*, Pendé, Gabalda, 2010.
- STEINER, Claire-Antoinette, *Le lien entre le prologue et le corps de l'Évangile de Marc*, dans D. MARGUERAT (Ed.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et fides, 2000, p. 161-184.
- THEOBALD, Christoph
- *La Révélation*, Paris, Éditions de l'Atelier, coll. « Tout simplement », 2001.
 - *La réception du Concile Vatican II. Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam nouvelle série », 2009.
 - « Dans les traces... » de la constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II. *Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2009.
 - *Le courage de penser l'avenir. Études œcuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique*, Paris, coll. « Cogitatio fidei », Cerf, 2021
- TICHY, Radek, *Proclamation de l'Évangile dans la messe en Occident. Ritualité, histoire, comparaison, théologie*, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, coll. « Studia Anselmiana » 168, 2016.
- TOURNAY, Raymond-Jacques, « L'Emmanuel et sa Vierge-Mère », dans *Revue Thomiste* 55/2, 1955, 249-258.
- TRIACCA, Achille Maria
- « Art "Bible et liturgie" », dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Paris, Brepols, 1992, p. 129-144.

- « Plus qu'un simple "présentation" des "actes" », dans *La liturgie interprète de l'Écriture I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes*, (Conférences Saint Serge, Paris 2001), Rome, Edizione liturgiche, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae » 119, 2002, p. 7-22.

TRIMAILLE, Michel, « Les livres du Nouveau Testament. Deuxièmes lectures », *La Maison Dieu* 166, 1986/2, p. 83-105.

VAN CANGH, Jean-Marie, « Mort pour nos péchés selon les Écritures (1Co15, 3b). Une référence à Is 53 », dans *Les sources judaïques du Nouveau Testament*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum » 204, 2008.

WARGNIES, Philippe, « Mc 16, 1-8. Les femmes et le jeune homme dans le tombeau », *NRT* 132, 2010/3, 368-385.

WATTS, Rikki

- *Isaiah's New Exodus and Mark*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2*. Tübingen, Mohr Siebeck, Reihe 88, 1997.
- « Immanuel : Virgin Birth Proof Text or Programmatic Warning of Things to Come (Is 7, 14 in Mt 1, 23) », dans Craig A. EVANS (Ed.), *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2004, p. 92-113.

WIENER, Claude

- « L'Ancien Testament dans le Lectionnaire dominical », *La Maison Dieu* 166, 1986/2, 47-61.
- « L'élaboration du Lectionnaire dominical et la consultation de 1967 », *La Maison Dieu* 166, 1986/2, 37-46.

WOHLMUT, « Josef, Tisch des Wortes-Tisch des Brotes », dans *An der Schwelle zum Heiligtum, Studien zu Judentum und Christentum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, p. 263-279.

ZENGER, Erich

- *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1991.
- « Das erste Testament zwischen Erfüllung und Verheissung », dans B. KRANEMANN-K. RICHTER, *Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis*, Freiburg, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » 159, 1995, p. 31-56.

- Thesen zu einer jüdisch-christlichen Hermeneutik des sog. Alten Testaments, dans A. FRANTZ (Ed.), *Streit am Tisch des Wortes ? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, S. Ottilien, Eos, coll. « Pietas liturgica » 8, 1997, p. 393-402.
- *Das erste Testament im OLM.* (Anmerkungen zu des Thesen von H. Becker), dans A. FRANTZ (Ed.), *Streit am Tisch des Wortes ? Zur Deutung und bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, S. Ottilien, Eos, coll. « Pietas liturgica » 8, 1997, p. 691-692.

Index des noms

- ACFEB..... 65, 106
Alszeghy, Zoltan..... 128
Ambroise..... 70
Aubert, Roger..... 11, 37
Augustin 136, 140, 141,
194, 195
Batteux, Jean 114
Baumert, Norbert..... 42, 43,
160
Beauchamp, Paul 106, 107,
262
Benoît XVI..... 89, 129, 160,
161, 252, 254, 260, 261, 262
Blanchard, Yves-Marie... 102,
103, 108
Böespflug, François 237
Bonneau, Normand 27
Bouyer, Louis 11, 15, 51
Bradshaw, Paul 62, 219,
220, 258
Bugnini, Annibale.. 25, 30, 70
Cassingena-Trevedy,
François 28
Chauvet, Louis-Marie 15,
16, 27, 28, 257, 260
Chretien, Jean-Louis..... 127,
197
Collectif, Le Congrès de
Strasbourg..... 8
Combet-Galland, Corina... 52
Commission Biblique
Pontificale..... 36, 159, 226,
252, 260, 261
Concile Vatican I 9, 12, 18,
21, 37, 123, 124, 127
Concile Vatican II.... 9, 12, 18,
21, 127
Corbon, Jean..... 263, 265
Daniélou, Jean..... 209
de Clerck, Paul..... 157
De Lubac, Henri 100, 159
Deiss, Lucien..... 113, 199
Dupont, Jacques 236
Eisenbach, Franziskus 17,
23, 33
Fabre, Jean-Philippe 65
Feuillet, André... 97, 100, 106
Flick, Maurizio..... 128
Focant, Camille..... 206
François..... 59, 60, 61, 248,
253, 256, 260, 263
Frantz, Ansgar 13, 62
Gafus, Georg 162
Guardini, Romano..... 66
Hameline, Jean-Yves..... 255
Haüssling, Angelus..... 86, 87
Hengel, Martin ... 51, 162, 163
Hooker, Morna 206, 207,
208
Janin, Pascal 60
Jean-Paul II..... 20, 126

- Jérôme 99, 104, 191, 192,
224
- Join-Lambert, Arnaud..... 60,
61, 62, 229
- Jounel, Pierre8, 11, 15, 30
- Jungmann, Josef
 Andreas 8, 114
- Justin de Naplouse 69, 99
- Kaczinsky, Reiner 62
- Kahlefeld, Henri..... 174, 175
- Klöckener, Martin..... 13, 60
- Lagrange, Marie-Joseph.... 81
- Lecuit, Jean-Baptiste..... 129
- Legasse, Simon..... 51, 167,
225, 226, 227, 228, 229
- Legrand, Lucien 49, 50
- Lies, Lothar 24, 214
- Marguerat, Daniel..... 45, 52,
81, 153, 206, 209
- Martimort, Aimé
 Georges 22, 54
- Meyer, Hans Bernhard..... 87,
177
- Michel, Jocelyne 131, 157
- Miguens, Manuel..... 92
- Nocent, Adrien..... 30, 63,
85, 148, 161, 174, 175, 176,
177, 178, 214, 256, 257, 263
- Paul VI.....25, 125, 203
- Pelletier, Anne-Marie 10
- Perrot, Charles.....264
- Pie XII.....22, 23
- Polfliet, Joris..... 105
- Ratzinger, Joseph 56, 242
- Roguet, Aimon-Marie..... 23,
24, 31, 32
- Salenson, Christian 114,
126
- Schürmann, Heinz 161,
162, 163, 228, 229, 230, 231,
247, 250
- Sidibe, Emilien Jacques 87,
124
- Skudlarek, William 176
- Standaert, Benoît 53, 57,
77, 208
- Steiner,
 Claire-Antoinette..... 208,
209
- Theobald, Christoph.... 17, 20
- Tournay,
 Raymond-Jacques 100
- Trimaille, Michel 157
- Van Canghai, Jean-Marie ... 206
- Wargnies, Philippe..... 170
- Watts, Rikki..... 105, 208
- Wohlmüt, Josef..... 264
- Zenger, Erich..... 83, 93, 108

Table des matières

Introduction : Interactions entre Bible et liturgie.....	7
Le cadre de pensée de <i>Dei Verbum</i>	12
Une vérification dans <i>Sacrosanctum Concilium</i>	16
L'exemple d'une liturgie spécifique	20
Le cadre organisationnel d'un <i>Ordo</i>	23
Chapitre 1 : Le principe de valeur.....	29
Une <i>praestantior pars</i>	30
L'application du principe aux Évangiles	33
Un glissement d'appréciation	35
La valeur des lectures évangéliques.....	39
L'argumentaire conciliaire.....	41
L'exemple emblématique d' <i>OLM 5</i>	44
Le Christ en acte d'annoncer l'Évangile	54
La valorisation du livre liturgique.....	57
Deux lignes d'interprétation.....	60
L'intime union du Christ et de l'Évangile	64
Chapitre 2 : Le principe d'harmonisation.....	69
Une <i>compositio harmonica</i>	70
L'exemple d' <i>OLM 95</i>	73
Le statut des lectures vétérotestamentaires.....	82
L'exemple emblématique d' <i>OLM 10</i>	91
L'idée d'une composition typologique	105
Chapitre 3 : Le principe responsif.....	111
Le statut de la péripcope psalmique.....	113
La valeur rituelle d'un texte biblique	116
L'exemple d' <i>OLM 95</i>	118
Participants d'une offre d'amitié	123
L'exemple emblématique d' <i>OLM 24</i>	129
Mise en œuvre responsoriale	139

Chapitre 4 : Le principe d'unité kérygmaticque	147
L'exemple d'OLM 95	150
Une question de rapport au texte	157
Un principe exégétique	161
L'exemple emblématique d'OLM 41	163
Un rêve d'unification déçu	174
Projet alternatif pour OLM 95	177
Chapitre 5 : Le principe invitatif	181
L'exemple d'OLM 54	184
Citation et réemploi	187
Une correspondance dans la liturgie des Heures.....	188
L'exemple emblématique d'OLM 219	190
Un argument conciliaire	199
Retour sur OLM 5.....	204
Chapitre 6 : Le principe normatif	213
L'exemple d'OLM 37	215
La normativité en débat	224
L'exemple emblématique d'OLM 63	231
Une vie spirituelle fondée en liturgie.....	247
Conclusion : Interactions entre la Bible et l'Église.....	251
L'idée de célébrations seulement bibliques.....	254
L'ecclésialité de l'OLM	256
Querelle des interprétations	258
Un cas typique d'herméneutique ecclésiale	260
Le point de gravité de l'agir ecclésial.....	263
Index biblique.....	267
Ancient Testament	267
Psautier.....	267
Évangiles	268
Écrits apostoliques	269
Bibliographie	271
1. Documents conciliaires	271
2. Enseignements pontificaux.....	271

3. Rituels et textes de référence	272
4. Ressources patristiques	273
5. Études particulières	274
Index des noms	291
Table des matières	Erreur ! Signet non défini.