

Michel Steinmetz (dir.)

UNE CHANCE
POUR LA LITURGIE ?



La nouvelle traduction francophone
du Missel romain en question



Fons et Culmen

Collection sous la direction du Prof. Michel Steinmetz

Vol. 2

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 2

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 diffusion et commandes : distribution@academicpressfribourg.info

Service médias : media@academicpressfribourg.info

ISBN du livre broché : 978-2-88981-032-1

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-031-4

DOI : 10.55132/ntfm129

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/ntfm129>



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 : © Michel Steinmetz

Michel Steinmetz (dir.)

UNE CHANCE POUR LA LITURGIE ?

La nouvelle traduction francophone
du Missel romain en question

Liminaire

Michel Steinmetz

Une nouvelle traduction francophone du Missel romain. Est-ce une chance pour la liturgie et pour le peuple de Dieu en général ? Telle est la question que le présent ouvrage, faisant suite à des journées d'études tenues les 10 et 11 mars 2023 à l'Université de Fribourg, entend poser. Et si c'est bel et bien une chance, une opportunité, un *kairos*, diraient encore certains, il nous faudrait encore préciser de quel ordre.

S'intéresser à la réception d'un livre liturgique, en l'occurrence ici à la nouvelle traduction francophone de la *tertia typica* du Missel romain, ne peut se faire de manière « hors-sol ». Il convient donc d'interroger tout d'abord le tissu pastoral et ecclésial. C'est pourquoi le premier temps de cette réflexion est consacré à la présentation de retours d'expériences. La diversité des lieux retenus – communautés paroissiales, religieuses ou universitaires, milieu rural ou urbain... – voudrait donner modestement une sorte d'instantané de la réception en Suisse romande, quelques mois après l'adoption de cette nouvelle traduction. Toutes les personnes contactées ont été interrogées à partir d'un même questionnaire afin de rendre plus pertinent leur analyse. Ce premier moment s'achève par une réflexion plus historique sur la réception des livres liturgiques : peut-on aboutir à une modélisation récurrente à travers les siècles ? Il s'agit en quelque sorte, et pour peu que cela soit possible, d'établir une chronique de ces réceptions.

Dans un deuxième temps alors, considérant les raisons et défis d'une nouvelle traduction en langue francophone, nous nous demanderons si une telle entreprise, et, si oui, en quelle mesure, véhicule aussi une théologie différente de la messe. Nous nous intéresserons à l'arrière-plan théologique qui a présidé à l'édition d'une troisième édition typique du missel en 2022, aux buts recherchés, aux débats éventuels d'alors. En outre, le langage liturgique est encore essentiellement symbolique : mais n'y aurait-il pas là une impossible herméneutique où la traduction viendrait se heurter à la profondeur du Mystère pascal, et donc au langage de la croix, à une résistance de la *lex vivendi* ? Faisant un pas de plus, de type

ecclésiologique cette fois, il s'agira d'aborder la question même de la possibilité d'une traduction au défi de la catholicité : comment une même foi peut-elle se dire en des idiomes différents tout en en sauvegardant l'intégrité et l'unité ? De fait, la traduction ne peut donc être qu'une manière de « penser entre les langues » pour prendre la formule inspirante de Heinz Wismann¹. Nous ne pourrions encore faire l'impasse d'un questionnement fondamental sur un nœud théologique – et c'est ici un choix assumé parmi d'autres – mis en évidence par la nouvelle traduction : la question du mérite. De quoi parle-t-on au juste ? En quel sens comprendre le terme ? Et surtout quelle compréhension en est suscitée par la traduction désormais retenue ?

Une troisième étape s'intéressera, quant à elle, aux « langues » de la liturgie, dans une acception très large du terme. Tout d'abord, nous verrons comment le langage biblique est largement empreint des mots de la Bible et combien la liturgie est le lieu natif de l'Écriture. Que serait encore la liturgie sans le corps ? La nouvelle *Présentation générale du Missel romain* développe une nouvelle économie posturale qui s'exprime dans le langage du corps, celui des corps mis en mouvement dans leurs postures et celui du corps ecclésial. Le langage de la musique demeure encore incontournable dans cette exploration : les parties notées sont bien plus présentes que précédemment dans cette nouvelle version du missel, mettant en œuvre une « liturgie chantée » où le chant devient con-naturel à la liturgie, support et vecteur de ses mots. Une traduction francophone peut-elle enfin faire fi d'une question aussi épineuse et brûlante que celle du genre ? Il faudra la confronter à celle, théologique, et peut-être primordiale, d'un caractère baptismal qui, dans le peuple de Dieu, apparaît comme le critère ultime d'appartenance ou de ministérialité.

L'ensemble de ces contributions aborde encore d'autres thématiques, comme autant de chemins de traverse. Il ne s'agit nullement d'arrêter un jugement pour formuler à l'issue un verdict : est-ce là une bonne ou une mauvaise traduction ? Car il n'est nulle question d'alimenter des polémiques, dont les réseaux sociaux sont friands de nos jours, empreints de post-modernité. Par contre,

¹ Cf. Heinz WISMANN, *Penser entre les langues*, Paris : Albin Michel, 2012 (Bibliothèque Idées), 320 pages.

l'ambition réside dans le fait de penser à partir de cette nouvelle traduction du Missel romain, à la fois pour les prochaines entreprises de ce type, mais plus encore en faveur d'un approfondissement même de ce que c'est de traduire en liturgie et pour la liturgie. Une telle aventure d'ordre assurément pentécostal vise à ce que chacune et chacun fasse l'expérience d'une unité toute catholique, mais en entendant et prononçant les mots structurants de la foi dans le génie propre de sa langue. Ou pour le dire autrement : comment l'Église en prière vit une unité réelle qui ne saurait se confondre avec une uniformité. Ainsi se poursuivra l'inculturation de la foi chrétienne dans et par l'*Ecclesia orans*, en fidélité au commandement reçu du Ressuscité :

Allez dans le monde entier. Proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui refusera de croire sera condamné.

Voici les signes qui accompagneront ceux qui deviendront croyants : en mon nom, ils expulseront les démons ; ils parleront en langues nouvelles ; ils prendront des serpents dans leurs mains et, s'ils boivent un poison mortel, il ne leur fera pas de mal ; ils imposeront les mains aux malades, et les malades s'en trouveront bien (Mc 16, 15-18).

**Réception d'un livre liturgique :
retour d'expériences
et aperçu historique**

Voix de femmes, échos d'expériences de moniales et de vierges consacrées du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg

Alicia Scarcez

Les réflexions suivantes sont basées sur une évaluation qui a été effectuée en février et mars 2023, suite à une consultation entreprise auprès d'un échantillon de femmes consacrées du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg. J'ai d'abord recueilli le témoignage de mes treize consœurs vierges consacrées. Âgées de 43 à 79 ans, elles exercent ou ont exercé notamment comme infirmières, aides-soignantes, podologues, contrôleuse de train, bibliothécaire, greffière, chercheuses et enseignantes. Ces professions multiples, souvent jointes à un engagement en pastorale, leur donnent de multiples compétences incluant les domaines de l'éducation, de la catéchèse, de la liturgie, de la théologie et du chant sacré.

À leurs témoignages s'ajoutent ceux d'une communauté religieuse qui s'est révélée représentative des opinions les plus largement rencontrées : les treize moniales trappistines de la Fille-Dieu à Romont dont douze professes, âgées de 41 à 92 ans.

Cette enquête a été réalisée à partir du questionnaire élaboré par l'Institut de sciences liturgiques de l'Université de Fribourg autour des trois points suivants (voir en annexe): 1. récolter les données sociodémographiques et situer le moment où la nouvelle traduction du missel francophone a commencé à être utilisée dans les communautés fréquentées par les personnes interrogées ; 2. s'enquérir des points positifs et négatifs pour chaque personne interrogée et sa communauté ; 3. recueillir un bref commentaire aux trois modifications textuelles touchant le « Je confesse à Dieu », le dialogue avant la prière sur les offrandes et le « Délivre-nous de tout mal, Seigneur ».

Les résultats de ce sondage informel, axés sur ces angles de vues, permettent de donner voix aux femmes, et particulièrement à vingt-six femmes consacrées, engagées dans la vie monastique ou

actives dans les paroisses du diocèse. Si notre étude s'intéresse au regard féminin porté sur un livre dont l'utilisation première revient au prêtre, au service de la communauté, elle constitue aussi un raccourci qui nous a paru judicieux pour rendre une évaluation aussi précise et efficace que possible.

Des situations pastorales diverses

Les témoignages recueillis montrent que le passage à la nouvelle traduction s'est effectué au début de l'année liturgique 2022, dans la plupart des cas le 27 novembre 2022, premier dimanche de l'Avent ; mais parfois plus tard, comme il a été rapporté par une vierge consacrée, à Estavayer-le-Lac.

Le court laps de temps entre la mise en œuvre de la nouvelle traduction du missel au début de l'année liturgique 2022 et notre intervention dans le cadre des journées d'études des 10 et 11 mars 2023 de l'Université de Fribourg nécessitait une méthode efficace, capable de toucher à l'essentiel dans les meilleurs délais. Ainsi, l'avis des vierges consacrées du diocèse, outre celui des moniales, s'est révélé une jauge précieuse. D'abord, parce que les vierges consacrées sont des femmes impliquées quotidiennement dans la vie liturgique des paroisses diocésaines ; ensuite, parce qu'elles représentent, en tant qu'*Ecclesiae sponsae imago*¹, les divers clochers qui couvrent, hors la région genevoise, l'ensemble du territoire diocésain. Quatre vierges fréquentent les églises de Fribourg, deux sont du doyenné de Romont, une d'Estavayer-le-Lac, deux de Bulle, deux de Lausanne et

¹ « L'image de l'Église Épouse du Christ est présentée dans le Nouveau Testament comme une icône efficace révélatrice de la nature intime des rapports que le Seigneur Jésus a voulu établir avec la communauté de ceux qui croient en Lui (Éph 5, 23-32 ; Ap 19, 7-9 ; 21, 2-3, 9). À partir des temps apostoliques, cette expression du mystère de l'Église a trouvé une manifestation tout à fait particulière dans la vie de certaines femmes qui, en correspondant au charisme suscité en elles par l'Esprit Saint, se sont dédiées au Seigneur Jésus, par amour sponsal dans la virginité, pour exprimer la fécondité spirituelle de la relation intime avec Lui et en offrir les fruits à l'Église et au monde ». CONGREGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE, *Ecclesiae Sponsae Imago*, Instruction sur l'*Ordo Virginum*, version française, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2018 (Collection Documents du Vatican), p. 5.

une de Vevey dans le Canton de Vaud ; enfin, deux viennent de Neuchâtel et des montagnes neuchâteloises dans le Jura suisse. Ce panel varié rend compte non seulement de l'avis personnel de ces femmes consacrées, mais aussi, à travers elles, de la situation concrète des communautés ecclésiales, comme autant de traits formant, ensemble, le visage liturgique et pastoral du diocèse.

Une réception favorable, mais nuancée

Premier constat, le livre a globalement recueilli une approbation, quoique souvent tacite, empreinte d'un réel esprit de confiance filiale en l'Église. À en croire les femmes interrogées, l'adoption de la nouvelle traduction n'a créé nulle part de difficultés majeures, mais a suscité plusieurs critiques mineures de fond comme de forme.

Les moniales se sont montrées moins réactives à s'exprimer sur ce changement que les vierges consacrées, attitude qui peut se comprendre dans la mesure où les religieuses n'ont guère l'habitude d'être interviewées et d'exprimer leur opinion. Plus surprenant est le peu d'enthousiasme manifesté par la moniale responsable du chant pour ce qui est au cœur de l'*Opus Dei*. Ce relatif désintérêt pour les questions liturgiques, perçues comme secondaires par rapport aux défis de la vie religieuse actuelle ou à l'actualité de l'Église et de la société, s'est révélé minoritaire. Ce point de vue rejoint l'opinion de seulement deux vierges consacrées sur treize. Au monastère de la Fille-Dieu, bien que le livre ait été acquis en avril 2022, son utilisation a été reportée au 27 novembre 2022. Un décalage qui s'explique à la fois par la volonté de s'aligner sur la date d'entrée en vigueur des paroisses du doyenné romontois, mais peut-être aussi en raison d'un certain manque d'intérêt ou d'enthousiasme.

Troisième remarque, un certain attrait se manifeste pour la nouveauté. « Un nouveau texte, témoigne une vierge consacrée, oblige à se concentrer sur ce qu'on dit », « aide à sortir des automatismes », à « maintenir l'attention sur ce qui est en train de se dire ». L'abbesse de la Fille-Dieu, Mère Marie-Claire Pauchard, va dans le même sens : « Les nouvelles variantes ont notamment ceci de positif qu'elles poussent à une méditation et une compréhension du texte renouvelées ». Toutefois certaines tournures de phrase sont apparues compliquées ou obscures. C'est le cas de l'adjectif « consubstantiel au Père » dans le *Credo* mis à la place de la proposition « de même

nature que le Père ». D'autres formules peuvent prendre un certain temps pour devenir familières. C'est le cas du dialogue de la prière sur les offrandes : « *V* Priez, frères et sœurs : que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable à Dieu. *R*/ Que le Seigneur reçoive de vos mains ce sacrifice à la louange et à la gloire de son nom pour notre bien et celui de toute l'Église ». Toutefois, à constater la situation trois mois plus tard en juin 2023, dans la même communauté, il semble qu'il s'agisse d'une réaction plus épidermique que d'une gêne de fond².

Il faut souligner que la grande majorité des enquêtées ignorent que les nouvelles traductions visent essentiellement à s'aligner plus fidèlement sur l'*editio typica*. C'est pourquoi, par exemple, le qualificatif « bienheureuse » ajouté à « Vierge Marie », notamment au « Je confesse à Dieu », n'a pas toujours été perçu pour ce qu'il est : un calque fidèle de la leçon latine. On peut en dire autant du dialogue de la prière sur les offrandes. Seules deux sondées ont fait remarquer le rapprochement des nouvelles traductions avec la version latine. Ce rapprochement avec le texte original a été considéré comme un réel apport. « Le respect du texte original favorise la mystagogique et la communion avec l'Église universelle », affirme l'une. On notera que « l'ajout d'une couche de mystère » par le biais d'une traduction plus fidèle au latin est vécu positivement par les enquêtées³. Dans cette optique, l'emploi de termes issus du latin comme « consubstantiel au Père » est bien reçu : « ça oblige à s'interroger », à « creuser davantage sa foi ». De même, la réintroduction du terme « sacrifice » se révèle un atout pour la vie de foi. La nouvelle prière sur les offrandes « que le Seigneur accueille de vos mains ce sacrifice à la louange et à la gloire de son nom... » met l'accent sur l'oblation du prêtre. « Le prêtre qui s'offre – explique l'une des sondées – aide à prendre conscience que chaque fidèle est appelé à s'offrir avec lui sur l'autel. La nouvelle formule permet de mieux entrer dans ce sacrifice », « elle m'aide, en tant que vierge consacrée, à m'offrir à chaque fois au Seigneur sur l'autel, à refaire cette démarche

² Seule une moniale utilisait encore un support papier pour se remémorer la nouvelle prière sur les offrandes. Toutes les autres ont intégré le texte.

³ La préférence accordée à la littéralité de la traduction, dans un souci de respect et de sacralité du texte original, correspond au courant actuel général des professionnels de l'interprétariat et de la traduction.

d'oblation ». Deux vierges consacrées se sont montrées en revanche critiques sur ce point, craignant le retour en arrière ou l'inadéquation avec le langage et la société actuels.

Plusieurs vierges consacrées ont réagi à la nouvelle formule qui suit le *Notre Père* : « Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps : soutenus par ta miséricorde, nous serons libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve, nous qui attendons que se réalise cette bienheureuse espérance : l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur ». Même si la majorité des interviewées ne voient aucun problème dans cette formule, qualifiée de « belle » par certaines, la proposition « à l'abri de toute épreuve » a pu être mal comprise par d'autres. « Dans les faits, résume l'une d'elles, on peut se demander si cette formule correspond à l'expérience vécue. Ni la *sequela Christi* ni la foi n'empêchent d'être éprouvé. Jésus lui non plus n'a pas été préservé de la tentation, ni soustrait de l'épreuve de la croix ».

En revanche, l'introduction du langage dit *inclusif* « frères et sœurs » à la prière sur les offrandes ainsi qu'au « Je confesse à Dieu » recueille tous les suffrages. « Là, c'est une réussite – renchérit sœur Françoise-Marie Schaer, sacristaine et Prieure de la Fille-Dieu –, on se sent plus impliqués, formant une seule assemblée ; nous considérant tous pécheurs, nous supplions ensemble, les uns pour les autres, la miséricorde du Seigneur ».

L'aspect pratique

Enfin, un point apparemment subalterne ressort fréquemment des témoignages. Le volume du missel est jugé imposant et peu maniable. Ses marges de fond étroites rendent la lecture difficile et empêchent les reproductions des parties chantées, si utiles à la participation des fidèles. Plusieurs usagers, tel le Père Benoît-Marie Clément, aumônier du monastère de la Fille-Dieu, auraient apprécié une mise en page plus aérée, quitte à utiliser deux volumes. On conçoit que les enjeux économiques et écologiques, si importants de nos jours, en ont dissuadé les éditeurs. Une vierge consacrée signale qu'un prêtre de son unité pastorale, âgé de la soixantaine, a renoncé à la version papier pour la version numérique du missel. La nouvelle mise en page, la reliure trop épaisse du nouveau missel, jointes au fait qu'il faille dans sa paroisse utiliser un second missel pour les

messes bilingues, ont-ils favorisé ce choix ? D'autres vierges consacrées, notamment à Lausanne, ont d'ailleurs relevé le recours aux projections sur écran (à l'origine prévues pour les chants) pour une meilleure assimilation des nouveaux textes. Cette incursion du texte numérique et des écrans dans nos paroisses, peut-être favorisée par les changements liturgiques, pose la question des implications de ces nouvelles technologies pour la vie spirituelle et liturgique des prêtres et des communautés.

Comme on l'aura compris, cette prise de contact avec la réalité du terrain ne doit pas être confondue avec un véritable sondage d'opinion, c'est-à-dire, une méthode statistique visant à évaluer scientifiquement les degrés d'acceptabilité d'une population à propos d'une ou de plusieurs questions données. Elle n'en a pas la prétention, ni l'échantillon suffisant, ni la méthode adéquate. Elle ne vise qu'à exposer, quelques mois seulement après l'introduction du livre dans la vie des paroisses, sans avoir le recul nécessaire, un premier bilan et quelques impressions auprès d'une population féminine sélectionnée pour sa participation régulière à l'eucharistie. C'est donc un rapport lacunaire et susceptible d'évolution qui est livré ici. Nul doute que ces premiers éléments de témoignages devront être vérifiés et complétés afin de donner un reflet plus précis de la réception du missel francophone dans les milieux concernés.

Une réception à géométrie variable

Fortunat Badimuene

En chantier durant près de 20 ans, la nouvelle traduction francophone du Missel romain arrive en 2021 dans une Église secouée par une avalanche de critiques et invitée à se définir dans une perspective synodale et participative. Le monde sort à peine de la grande pandémie de Covid-19. C'est un monde multipolaire caractérisé par de profondes mutations et par la libéralisation de l'information.

Ce panorama suscite une série de questions : cette traduction était-elle attendue par le peuple de Dieu ? Concerne-t-elle toute la francophonie dans sa diversité socio-culturelle ? Son entreprise si coûteuse était-elle prioritaire au vu des grands défis auxquels l'Église catholique contemporaine se trouve confrontée ? Fera-t-elle progresser la liturgie de la messe ? À quand la prochaine traduction ?

Ces différentes questions serviront de fil d'Ariane pour restituer le résultat de notre enquête pastorale. J'ai interrogé des étudiant.e.s de l'Université et des Hautes écoles de Fribourg, des confrères prêtres, religieux et religieuses, collaborateurs et collaboratrices, au total 77 personnes. 21 d'entre elles ont affirmé n'avoir pas remarqué les modifications, 34 apprécient l'initiative et croient que la nouvelle traduction francophone du Missel romain aidera à mieux participer à la messe. 8 personnes louent l'effort remarquable de concision, mais proposent quelques amendements pour l'avenir. 5 ne se voient pas affectées par le changement. 7 personnes ont relevé des limites, 2 pensent à la crise écologique et économique post pandémiques. Ces dernières proposent des versions électroniques du missel en question. La dernière personne propose une réforme de la liturgie qui correspondrait à la vision ecclésiologique du pape.

Ce rapport s'articulera autour de sept points d'attention relevés par les fidèles qui se sont exprimés.

Effort de concision et de restauration de sens

À en croire la plupart des chrétiens que nous avons interrogés, la nouvelle traduction francophone du missel a connu des ajouts et des modifications qui se voulaient plus proches du texte latin. Pour ces chrétiens, l'effort de concision et de restauration – ou rétablissement de sens – permettra aux fidèles catholiques d'exprimer leur foi avec des mots justes et univoques¹. Pour étayer leurs affirmations quelques-uns d'entre eux, Darlène Kabale, étudiante en Sciences de l'environnement à l'Université de Fribourg, Juan Carlos González, doctorant en Théologie, Sylvain Tembwe, prêtre du diocèse de Mweka (R.D. du Congo) et étudiant en Sciences de la communication et des médias, Diane Bambara, étudiante en Sciences économiques et sociales, Rayan Moreira, étudiant à la Haute école de travail social, Lorenzo Laini, ancien directeur de la Cité Saint-Justin, Sr Pia Humbel, Fille de la charité de Saint-Vincent-de-Paul, Gyslaine Pasquier, éducatrice spécialisée à la retraite, Beda Ackermann, professeur de philosophie à la retraite et chrétien de la paroisse Saint Pierre, ont énuméré et analysé certains mots et expressions concernés :

- **Jésus le Christ** : dans la nouvelle traduction francophone du Missel, un article a été ajouté. Dans la salutation initiale, le prêtre dira dorénavant « la grâce de Jésus **le** Christ ». Cet ajout relève d'un souci de concision qui aidera l'assemblée liturgique à éviter une erreur de prononciation mais aussi et surtout à proclamer que Jésus est l'Unique Christ.
- **Bienheureuse** : dans la première formule de l'acte pénitentiel, le qualificatif **bienheureuse** est restitué à la Vierge Marie. « Un retour au texte original et à l'Évangile de Luc qui est très important sur le plan dogmatique et pastoral », affirme Beda Ackermann. Pour cet ancien professeur de philosophie, la Vierge Marie a été choisie par Dieu parmi toutes les femmes pour être la mère de Dieu et le temple de l'Esprit Saint. C'est donc une grâce particulière que nous ne devons pas oublier en tant que

¹ Cf. Rm 10, 17 : « *Fides ex auditu...* ».

chrétiens. Souligner alors qu'elle est bienheureuse c'est proclamer notre foi².

- **Consubstantiel** : ce souci de concision et de restauration de sens est également manifeste dans le *Credo* avec la translittération du vocable christologique *consubstantialem*. C'est-à-dire que l'assemblée ne dira plus dans la proclamation de foi que Jésus est *de même nature* que le Père mais plutôt **consubstantiel** au Père. Pour Beda Ackermann, cette précision conceptuelle apporte une clarification dogmatique et donne un rayon de lumière. Lorenzo Laini abonde dans le même sens et souligne qu'être de même nature ne revient pas à être consubstantiel. Il rejoint ainsi le philosophe Jacques Maritain qui fustigeait la traduction de 1970 en déclarant : « La traduction française de la messe met dans la bouche des fidèles, au *Credo*, une formule qui est erronée de soi, et même, à strictement parler, hérétique... Le Christ est de même nature que le Père ». Le philosophe expliquait sa dénonciation en ajoutant : « Je suis de même nature que M. Pompidou, je ne lui suis pas consubstantiel ».
- Nous **annonçons** ta mort Seigneur-Jésus, nous **proclamons** ta résurrection (...): la première acclamation de l'anamnèse a connu aussi une modification. L'assemblée dira dorénavant : « Nous annonçons ta mort, Seigneur Jésus, nous proclamons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire ». Ghyslaine Pasquier, éducatrice spécialisée à la retraite, nous dit avoir été satisfaite par cette modification. « Depuis longtemps – stipule-t-elle – j'avais du mal à reprendre la première acclamation de l'anamnèse : nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire. Comment pouvons-nous proclamer la mort de Jésus ? – s'exclame-t-elle ! –. Mais enfin, nous pouvons dorénavant dire : nous annonçons ta mort, Seigneur Jésus, nous proclamons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire ».

² Ce témoignage de foi rejoint l'adage selon lequel « *lex orandi, lex credendi* », abrégé de l'affirmation théologique : « *ut legem credendi lex statuat supplicandi* » attribuée à Prosper d'Aquitaine, moine de la région marseillaise, disciple de Saint Augustin et secrétaire du pape Léon le Grand vers 435.

La liturgie de la messe est donc un trésor et la nouvelle traduction nous plonge dans une profonde catéchèse liturgique pour redécouvrir sa richesse. Elle se caractérise aussi par sa littéralité.

La littéralité

La littéralité est remarquable du début à la fin de l'ordinaire de la messe, dans beaucoup d'oraisons et dans la plupart des formulations. À titre illustratif, dans l'acte pénitentiel, *peccata*, qui est l'accusatif latin pluriel de *peccatum*, est rendu par *les péchés*. Il en est de même de l'*Agnus Dei*, qui en fait est une traduction à la virgule près. On dira dorénavant : « Voici l'Agneau de Dieu, *voici celui* qui enlève *les péchés* du monde. Heureux les invités au repas *des noces de l'Agneau* ! ».

Pour Beda Ackermann, ce retour au texte original permet de mieux comprendre l'importance de l'eucharistie, qui est un repas de noces de l'Agneau, différent d'autres repas. « Un prélude du banquet eschatologique », s'exclame-t-il. Cette observation valorisante de Beda Ackermann nous renvoie aux différentes exhortations de l'apôtre Paul au sujet du repas eucharistique³ et au chapitre 16 de la *Didachè* : « 'Veillez' sur votre vie ; ne laissez ni 's'éteindre vos lampes' ni se détendre 'la ceinture de vos reins' ; mais 'soyez prêts car vous ignorez l'heure où notre Seigneur viendra'. Assemblez-vous fréquemment pour rechercher ce qui intéresse vos âmes... (...) ». Qu'en est-il de l'inclusivité ?

L'inclusivité

Il y a un effort remarquable d'inclusivité dans le nouveau missel, affirment Lorenzo Laini et plusieurs personnes interrogées. Certains parlent même de la remise à l'heure de l'écriture inclusive. Cet effort de féminisation du langage liturgique est visible dès le début de la messe dans le *Confiteor* : « frères et sœurs » au lieu des seuls « frères » (*fratres*).

Interrogée à ce sujet, Diane Bambara pense qu'il était plus que temps pour l'Église catholique de prendre en compte la participation de la femme dans la liturgie. Et d'ailleurs – ajoute-t-elle – les

³ Cf. 1Cor. 10, 16 ; 1Cor. 11, 24-34.

femmes sont les plus nombreuses à la messe. C'est donc une évolution significative ». Mais jusqu'où irait cette inclusivité, insinue Juan Carlos González, car il y a des gens qui se sentent non-binaires ?

Le recueillement

La nouvelle traduction francophone du Missel romain indique un nouveau temps de silence après le *Gloria* : « Tous prient en silence quelques instants, en même temps que le prêtre. Puis, le prêtre, les mains étendues, dit la prière d'ouverture ou de collecte ».

Toujours dans la même optique, la nouvelle traduction francophone précise qu'au moment de la consécration, après l'élévation du pain et du vin, le prêtre fait une genuflexion en « adorant ». Ce dernier mot était absent des traductions précédentes. « Cet ajout est très important – a fait remarquer un prêtre congolais –, car il y a des fidèles qui se plaignent de l'absence de silence dans certaines formes de célébration de notre liturgie romaine. Et – précise-t-il – pendant la messe, nous avons besoin du silence intérieur et extérieur qui purifie notre intelligence de ses curiosités, de ses projets, pour recevoir la parole de Dieu de manière fructueuse et nous ouvrir totalement à Lui ». Le Livre de la Sagesse possède un témoignage éloquent : « Alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses et que la nuit parvenait au milieu de sa course rapide, du haut des cieux, ta parole toute-puissante s'élança du trône royal » (Sg 18, 15). La tradition chrétienne comprendra ce verset comme une préfiguration de l'incarnation silencieuse du Logos (le Verbe) éternel dans la crèche de Bethléem. Le silence est donc une composante importante de la liturgie. Il ne doit pas être remplacé ou accompagné par un son d'orgue.

Invitation à la cantillation

La musique a une place importante dans la nouvelle traduction du missel, alors qu'elle était secondaire dans l'édition précédente. Le célébrant et l'assemblée sont invités à cantiller les dialogues, les oraisons et les préfaces. Cette proposition contribuera à renforcer l'unité spirituelle de l'assemblée, car le chant rythme le temps liturgique et favorise la participation active des fidèles.

L'importance de la gestuelle

La nouvelle traduction francophone du missel précise les gestes du prêtre et ceux de l'assemblée. Elle vient par exemple rappeler l'invitation à s'incliner à la profession de foi, au moment de l'évocation du mystère de l'incarnation. L'importance accordée au langage corporel est très significative, car dans la liturgie le corps participe à la prière de l'Église. « C'est une interpellation pour des communautés statiques et passives », corrobore une secrétaire de paroisse qui a voulu garder l'anonymat.

Critiques, défis et perspectives d'avenir

Comme je l'ai signalé dans l'introduction, certains chrétiens contactés ont fustigé la nouvelle traduction francophone du Missel romain à plusieurs points :

- Sa réception est nuancée compte tenu de la diversité socio-culturelle des pays francophones et du manque de formation liturgique et catéchétique de la plupart des fidèles catholiques.
- Les jeunes catholiques qui ont répondu à mes questions, étudiant.e.s à l'Université et dans les Hautes écoles de santé et de travail social, ont pour la plupart affirmé n'avoir pas remarqué de changements, à l'exception de la modification de la prière du Notre Père qui date déjà de quelques années. Les personnes âgées ne semblent pas se défaire des anciennes formulations déjà ancrées dans leur mémoire, a fait remarquer Juan Carlos González. D'où une certaine résistance devant de nouvelles formulations ou changements. C'est par exemple le cas de l'anamnèse : « Nous *annonçons* ta mort Seigneur Jésus, nous *proclamons* ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire ». La reprise de l'ancienne formulation est fréquente.
- Certaines personnes ont aussi souligné que, malgré les quelques changements et modifications, nos oraisons devraient être revues, car les actuelles ne leur parlent pas. Cette remarque n'est pas infondée : nous héritons d'un patrimoine liturgique dont les différentes strates nous viennent parfois de

la plus haute antiquité chrétienne. Certaines formulations et expressions demeurent théologiquement imprécises, tant dans le texte original que dans la traduction, d'autres ne manifestent pas l'impact de la prière sur la vie humaine. C'est le cas de cette oraison de Noël : « Seigneur, tu as fait resplendir cette nuit très sainte des clartés de la vraie lumière ; de grâce, accorde-nous, qu'illuminés dès ici-bas par la révélation de ce mystère, nous goûtions dans le ciel la plénitude de sa joie ». À partir de cette oraison, on ne voit pas le poids ou l'impact de Noël sur l'histoire humaine. Pour Lorenzo Laini, cela provoque un court-circuit : l'eschatologie semble absorber l'histoire. Mais il se refuse d'affirmer que c'est l'un des motifs de l'éloignement des jeunes. L'Abbé Sylvain Tembwe pense, pour sa part, que c'est la fidélité au texte original qui rend incompréhensible certaines formulations et oraisons. Juan Carlos González renforce cette critique en argumentant : « Certaines prières sont plus difficiles à entendre et comprendre. En effet, la traduction qui se veut fidèle au latin alourdit quelques fois l'énoncé, le français n'ayant pas la concision du latin ». Juan Carlos González estime que l'oreille s'y habituera mais il avoue que cela prendra aussi du temps.

- Selon une étudiante engagée en Église, la nouvelle traduction du missel l'incite, grâce à ses ajouts et modifications, à être attentive à la messe, mais elle se rend parfois compte que beaucoup d'oraisons sont tellement impersonnelles qu'elles ne lui parlent pas. Elles ne rejoignent pas ses affects et émotions quotidiennes.
- L'*embolisme* du Notre Père n'a pas échappé aux critiques. Il y a une affirmation qui est sujette à discussion : « ...à l'abri de toute épreuve ». Pour beaucoup de prêtres contactés, demander à Dieu de nous mettre à l'abri de toute épreuve prête le flanc à un dédouanement spirituel, un renoncement au combat spirituel qui doit normalement caractériser la vie chrétienne : « Le disciple n'est pas plus que le maître, ni le serviteur plus que son seigneur » (Mt 10, 24). « Par son fond et sa forme, cet embolisme pourrait être le fruit d'un compromis de traduction »,

insinue un curé de paroisse. Et il ajoute : « La linguistique, la théologie et la poésie s’y entrechoquent ».

- Martin Bergers, aumônier catholique germanophone à l’Université de Fribourg, pense quant à lui qu’il aurait fallu restaurer la liturgie de la messe en profondeur dans une perspective synodale et plus participative.
- Darlène Kabale fait prévaloir l’écologie. Pour elle, on aurait dû privilégier la publication de versions électroniques, car d’après ses recherches « pour produire une tonne de papier, il faut trois tonnes de bois, 2000 litres de pétroles et 300 000 litres d’eaux. À cela il faut ajouter diverses substances chimiques : produits pour dissoudre la lignine du bois, agents de décoloration et azurants optiques pour blanchir la pâte, agents d’égouttage, colles, gels et résines ». Son amie Diane Bambaré abonde dans le même sens en ajoutant que nous devons sauvegarder la création. Une remarque qui fait écho à l’encyclique *Laudato si’*.
- La dernière remarque enregistrée est liée à la méthodologie du travail. Un utilisateur avisé de cette nouvelle traduction pourra se rendre compte d’une tension entre deux documents du Magistère : l’instruction *Liturgiam authenticam*, publiée en 2001 à la demande du Pape Jean-Paul II, et le *motu proprio* du Pape François *Magnum principium*, publié en 2007. En effet, le premier document insiste sur la fidélité au texte original latin, tandis que le deuxième invite les Conférences épiscopales au respect de la triple fidélité : fidélité au texte original, à la langue dans laquelle le document est traduit, et à l’intelligence du texte utilisé par les destinataires. Est-il possible d’être sourcier et cibliste ? Il y a donc, dans le même texte, des formules et oraisons qui sont traduites en suivant l’équivalence formelle d’un côté, de l’autre en respectant l’équivalence fonctionnelle. Cette tension a rendu certaines expressions et formulations incompréhensibles, et elle a sacrifié l’aspect poétique de certaines oraisons.

Ces observations ne diminuent pas la valeur pastorale de la nouvelle traduction francophone du Missel romain, car il a permis à certains catholiques d'approfondir leur catéchèse liturgique et de comprendre les mots et les expressions à travers lesquels ils expriment leur foi.

Eu égard à ce qui précède, je peux dire que la nouvelle traduction du Missel romain a été généralement bien reçue à Fribourg. Elle offre l'occasion d'approfondir notre intelligence de la messe. Il y a des rééquilibrages, des enrichissements et des modifications des mots que l'Église place sur nos lèvres et dans nos cœurs pour nous permettre d'exprimer notre foi et de prier. Ces mots sont pétris de l'Écriture, portés par la Tradition vivante ; ils façonnent notre vie spirituelle et notre célébration commune. Les remarques qui ont été formulées doivent éclairer et orienter les recherches ultérieures.

Trois points d'interrogations pour un pasteur liturge

Jean Bosco Côme Devaux

Au-delà du remarquable travail accompli, la réception de la nouvelle traduction francophone du Missel romain m'a interpellé sur plusieurs points.

Je n'en présenterai que trois dans ce témoignage :

1. L'introduction des préfaces – Dire ou chanter ? Dans quel paradigme liturgique la nouvelle traduction nous met-elle ?
2. L'embolisme du Notre Père et l'articulation du Baptême à l'Eucharistie.
3. L'articulation de l'*Orate fratres* à la préparation des dons.

L'introduction des préfaces – Dire ou chanter ?

La nouvelle traduction de l'introduction des préfaces eucharistiques est lourde. Prenons pour exemple l'introduction de la préface du dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur :

Vraiment, il est juste et bon, pour ta gloire et notre salut, de t'offrir notre action de grâce, toujours et en tout lieu, Seigneur, Père très saint, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ, notre Seigneur.

Si le français comporte une ponctuation qui fait de cette introduction une seule phrase, uniquement séquencée par des virgules, le latin procède autrement. En effet, deux séquences de « deux points » permettent d'identifier des césures qui mettent en relief les deux invocations au Père et au Christ : *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterna Deus* d'une part, et *per Christum Dominum nostrum* d'autre part.

Deux invocations à part entière, qui sont absorbées en une seule phrase par la ponctuation de la nouvelle traduction. Avec cette

nouvelle traduction, « dire » ou « lire » la liturgie ne permet pas d'en rendre compte, alors que la « chanter » le permet. Dans le chant, ces deux invocations apparaissent comme des éclats : des actes de louange au Père par le Christ. Cette première remarque interroge sur le paradigme autour duquel se construisent des visions différentes de la liturgie. L'horizon paradigmatique de la liturgie est-il celui du « dire », ou celui du « chanter » ? Sur le plan de la traduction, a-t-on voulu traduire « dans une plus grande fidélité au texte latin » avec le dire en perspective ? Ou avec l'acte de chant en perspective ?

LAT	<i>Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere : Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus : per Christum Dominum nostrum.</i>
MR70	Vraiment, il est juste et bon de te rendre gloire, de t'offrir notre action de grâce, toujours et en tout lieu, à toi, Père très saint, Dieu éternel et tout- puissant.
TRAD. LITT	Il est vraiment digne et juste, juste et salubre, que nous te rendions grâce toujours et partout : Seigneur, Père saint, Dieu tout puissant et éter- nel : par le Christ notre Seigneur.
MR21	Vraiment, il est juste et bon, pour ta gloire et notre salut, de t'offrir notre action de grâce, toujours et en tout lieu, Seigneur, Père très saint, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ, notre Seigneur.

L'embolisme du Notre Père

Le second point d'interpellation de cette nouvelle traduction se situe au niveau de l'embolisme du Notre Père. Si la traduction de 1970 semblait plus pastorale : « rassure-nous devant les épreuves », la nouvelle traduction de l'embolisme interroge sur deux aspects.

Le premier concerne la conjugaison choisie pour traduire la nature du cheminement de vie des baptisés qui célèbrent : « nous *serons* libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve ». C'est le futur qui a été choisi, alors que le texte latin porte un subjonctif présent. La traduction de 1970 a utilisé un présent, mais avec un effet d'effacement des subordonnées présentes dans le latin.

Le père Henri Delhougne, qui a conduit les travaux de la CO-MIRO, assume le choix d'une conjugaison au futur, qu'il présente sans en montrer les enjeux théologiques, dans un article écrit pour la revue *La Maison-Dieu*¹.

Choisir d'utiliser un futur pour la nouvelle traduction porte à conséquence sur le plan théologique et sacramentaire, notamment dans l'articulation entre l'eucharistie et le baptême. En effet, comme le rappelle Enrico Mazza :

Il faut accepter l'explication de Robert Taft, qui avait soutenu que la présence de la Prière du Seigneur dans les rites avant la communion était due à l'usage du Notre Père dans les rites d'initiation : en effet, cette prière était récitée aussitôt après la sortie de l'eau du baptême, et juste avant la communion².

Par le Baptême, le fidèle est greffé au mystère pascal de Jésus Christ, en le libérant du péché, comme le montre la parole rituelle qui accompagne le geste de l'Onction avec le saint-chrême :

¹ Henri DELHOUGNE, « Accueillir la nouvelle traduction du Missel romain », *La Maison-Dieu* 305, 2021/3, p. 13-42, en particulier p. 35.

² Enrico MAZZA, « Le Notre Père entre dans les rites de communion de la messe, une hypothèse », in André LOSSKY, Manlio SODI (éds.), *Rites de communion. Conférences Saint-Serge, LV^e Semaine d'études liturgiques*, Paris, 23-26 juin 2008, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica), 2010, p. 131-148, p. 132.

N., tu es maintenant baptisé : le Dieu tout-puissant, Père de Jésus, le Christ, notre Seigneur, t'a libéré du péché et t'a fait renaître de l'eau et de l'Esprit Saint³.

Cette libération, qui ouvre à une lutte contre le péché, comme le présente le rituel du baptême⁴, n'est pas appelée à être considérée de manière seulement spatiale, comme un « ici et maintenant », mais elle se vit dans un présent qui est celui de toute la vie, dans l'horizon de ce que représente l'initiation chrétienne comme mystère d'une vie à portée eschatologique.

La conjugaison au subjonctif présent du texte latin rend compte de manière plus harmonieuse du rapport entre le baptême et l'eucharistie, comme un présent à portée d'accomplissement dans le temps. Utiliser un futur affaiblit la possibilité de rendre compte du lien entre les sacrements du baptême et de l'eucharistie, en opérant presque une rupture. Là où, précisément, la Parole proclamée dans l'assemblée confessante et le pain eucharistique constituent ensemble le pain de vie offert à Dieu, et qui nous est donné pour restaurer en nous la vie baptismale et nous renforcer dans la lutte contre le péché.

De manière plus étendue, il serait également souhaitable d'approfondir les liens entre les sacrements de l'initiation chrétienne et le sacrement de la pénitence et de la réconciliation comme restauration de la grâce baptismale. Il semble qu'il y ait intérêt à ce que l'effort de traduction en rende compte.

Le second aspect concerne la phrase « à l'abri de toute épreuve », pour traduire la subordonnée *ab omni perturbatione securi*. Il est significatif que la traduction de 1970 comme la nouvelle utilisent toutes deux le mot *épreuve* et non *trouble* pour traduire le latin *perturbatione*. Mais il est à noter que la traduction de 1970 l'utilise au pluriel : « rassure-nous devant *les* épreuves », là où la nouvelle traduction rend compte de l'ablatif singulier du latin : « à l'abri de toute épreuve ». Avoir choisi de retrouver le singulier est significatif.

Derrière cette remarque quant à la traduction formelle se noue une problématique herméneutique, ici dans le lien entre Bible

³ Cf. *Rituel du baptême des petits enfants*, 2^e édition, Paris : Mame-Tardy, 2008, n. 140.

⁴ *Ibid.*, par exemple n. 124 et n. 135.

et liturgie, entre l'histoire vivante du peuple de Dieu assumée en Jésus Christ et la liturgie qui actualise les mystères.

En effet, si la nouvelle traduction du Notre Père « ne nous laisse pas entrer en tentation » permet plus facilement d'établir un lien avec l'expérience du peuple de Dieu vécu aux eaux de Mériba en Ex 17, il en est de même avec le mot « épreuve » dans l'embolisme. Sous réserve de l'avis des biblistes, le terme hébreu *maccah* se traduit aussi bien comme *épreuve* ou *tentation*, et dans le contexte d'Ex 17 ces deux noms désignent d'abord un lieu mémoriel avant de désigner des mécanismes d'ordre moral.

L'enjeu de l'articulation de l'embolisme au Notre Père est celui de la foi, rapporté par cet évènement biblique où Dieu révèle ce qu'a représenté ce lieu dans lequel le peuple a douté : « Dieu est-il au milieu de nous, oui ou non ? ». Une présence *au milieu de nous, avec nous et pour nous* que le Ressuscité nous offre à vivre dans l'actualisation de la grâce baptismale que l'eucharistie opère et soutient.

Si ces éléments sont bien confirmés, une remarque peut être formulée quant à la constitution d'une commission de traduction de textes liturgiques. La composition de la Commission pour le Missel romain (COMIRO) interroge, avec une représentation qui semble liée aux aires géographiques d'une même aire linguistique.

En soi, compte tenu de la nature de la liturgie, il y aurait bénéfice à une représentation significative des champs de compétences : lettrés, poètes, liturgistes, biblistes, dogmaticiens, ecclésiologues, chantres... pour ne nommer que ces spécialités, et sans entrer dans l'enjeu d'une pertinente représentation équilibrée entre hommes et femmes ainsi qu'entre laïcs et clercs.

Sous réserve de vérification, il semble y avoir eu un niveau de *consultation* de ces spécialités de la part de la COMIRO, mais pas de *représentation* au sein de la COMIRO. Or, travailler ensemble et consulter n'ouvrent pas aux mêmes dynamiques d'échanges et de travail. La conséquence se ressent peut-être sur cette nouvelle traduction, qui a parfois perdu une certaine élégance esthétique, avec une portée sacramentelle, spirituelle et pastorale parfois légèrement estompée.

LAT	<i>Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, da propitius pacem in diebus nostris, ut, ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi : exspectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi.</i>
MR70	Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps ; par ta miséricorde, libère-nous du péché, rassure-nous devant les épreuves en cette vie où nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur.
TRAD LITT	Délivre-nous, nous t'en supplions, Seigneur, de tous les maux, accorde-nous une paix plus propice en nos jours, afin que, aidés par le secours de ta miséricorde, nous soyons toujours libérés (<i>liberi</i> : thème biblique AT Exode > pourrait aussi être traduit « affranchis » : thème de l'esclavage) du péché et à l'abri de tout trouble : dans l'attente de la bienheureuse espérance et la venue de notre Sauveur Jésus-Christ.
MR21	Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps : soutenus par ta miséricorde, nous serons libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve, nous qui attendons que se réalise cette bienheureuse espérance : l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur.

L'articulation de l'*Orate fratres* à la préparation des dons

Le troisième point d'interpellation de cette nouvelle traduction se situe dans l'articulation de l'*Orate fratres* à la préparation des dons. Si la nouvelle traduction de l'*Orate fratres* montre mieux la participation de tous les baptisés au sacrifice eucharistique, il aurait peut-être été souhaitable qu'il y eut un travail plus poussé sur l'offertoire.

En effet, deux problèmes se posent. Tout d'abord, le lien entre le texte et l'action liturgique est dilué dans la nouvelle traduction :

Tu es béni, Seigneur, Dieu de l'univers : nous avons reçu de ta bonté le pain que nous te présentons, fruit de la terre et du travail des hommes ; il deviendra pour nous le pain de la vie⁵.

L'ancienne traduction portait :

Tu es béni, Dieu de l'univers, toi qui nous donnes ce pain, fruit de la terre et du travail des hommes ; nous te le présentons : il deviendra le pain de la vie⁶.

En latin, la proposition subordonnée *quem tibi offerimus* est précédée d'une virgule⁷, rendue dans la traduction de 1970, mais qui disparaît dans la nouvelle traduction. La césure par la virgule permet d'accorder l'action à la parole de manière plus harmonieuse. Un questionnement de type paradigmatique se pose également : en liturgie, sommes-nous devant une parole qui accompagne une action, ou devant une action qui accompagne une parole. Il y aurait bien des choses à dire sur ce sujet, et cela a des conséquences sur les choix de traduction.

D'autre part, si le chant a bien une fonction processionnelle, celui-ci devrait accompagner la procession des dons, et s'arrêter une fois commencée la séquence rituelle à l'autel. Là, l'action liturgique

⁵ *Missel romain*, troisième édition typique, Paris : Desclée-Mame, 2021, p. 407.

⁶ *Missel romain*, Paris : Desclée-Mame, 2001, p. 409.

⁷ *Missale romanum*, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2008, p. 514. Cette édition porte sur ce point le même texte que les précédentes éditions.

appelle à articuler le geste à la parole, absente dans le cas d'un chant, mais surtout à la possibilité du dialogue, qui met en lumière de manière rituelle la participation des baptisés à l'offrande et au sacrifice en rendant mieux compte du principe redécouvert et mis en évidence par Congar : l'Église est le sujet intégral de l'action liturgique⁸. La tension cristallisée autour de l'*Orate fratres* serait peut-être moins forte si les rites de la préparation des dons étaient mieux saisis⁹.

⁸ Yves M.-J. CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », in *La Liturgie après Vatican II*, Paris : Cerf (Unam Sanctam, 66), 1967, p. 241-282.

⁹ Cf. Anne-Marie PETITJEAN, *De l'offertoire à la préparation des dons. Genèse et histoire d'une réforme*, Münster : Aschendorff Verlag, 2016.

Un premier survol « sociologique » sur la nouvelle traduction du Missel romain

Jacques-Benoît Rauscher

Il est heureux, pour approcher la réception de la nouvelle traduction du Missel romain, de le faire en adoptant un point de vue sociologique, c'est-à-dire en tentant d'analyser la parole de celles et ceux qui l'utilisent. Toutefois, la présentation qui suit ne peut être qualifiée d'étude sociologique au sens propre. En effet, elle repose sur un échantillon très réduit d'entretiens semi-directifs menés auprès de dix-sept personnes essentiellement en Suisse romande (prêtres, diacres, théologiennes et théologiens laïcs, agentes et agents pastoraux, religieuses et religieux...). Elle ne permet pas de refléter les diversités de situations en fonction des variables explicatives classiques en ces situations (situation géographique de la communauté, âge du/de la répondant.e, état de vie...). Elle présente un premier survol, très circonscrit au nombre limité de la population mentionnée plus haut.

Une occasion de redécouvrir la liturgie

On peut noter que les répondant.e.s ont accueilli d'une manière globalement positive cette nouvelle traduction. On relève sinon de l'enthousiasme (certain.e.s soulignent la beauté des formules comme « invités aux repas des noces de l'Agneau »), du moins une certaine plasticité aux changements suscités chez les enquêté.e.s. Les formules jugées problématiques (« à l'abri de toute épreuve » par exemple) sont ainsi reçues par les fidèles interviewés plus comme une invitation à un approfondissement que comme une source de scandale. Ainsi que le note un responsable de communauté, l'adoption de cette traduction a témoigné pour lui de « la bonne composition du Peuple de Dieu qui, dans l'ensemble, fait confiance à ce qu'on lui propose ». Un échantillon plus vaste aurait permis de

préciser cette hypothèse. En particulier, si les « sans opinion¹ » avaient été pris en considération, ils auraient sans doute accru le groupe des fidèles ouverts à un changement considéré par beaucoup comme d'importance limitée pour leur pratique.

Cette réception positive (ou probablement distanciée) s'est toutefois traduite, concrètement, par une redécouverte de la liturgie à l'articulation de l'universel et du local. Beaucoup d'enquêté.e.s ont souligné que l'introduction de cette traduction leur a d'abord fait reprendre conscience de l'existence même d'un missel et de normes liturgiques. Elle a été l'occasion, dans certaines paroisses, de temps de formation proposées sur l'histoire de la liturgie et la théologie qui sous-tend les nouvelles traductions proposées. Elle a pu, localement, susciter aussi des innovations (projection des réponses, livrets contenant les nouvelles formulations...) visant à soutenir la prière des fidèles. Il est enfin souligné que cette nouvelle traduction permet l'introduction de formules utilisées dans d'autres pays. Elle met ainsi les francophones en communion avec les autres groupes linguistiques, « tout en préservant certaines expressions propres », comme le mentionne un prêtre interrogé.

Enfin, les enquêté.e.s soulignent que l'introduction de nouvelles formules permet d'accroître la participation du Peuple de Dieu à la liturgie. Sans surprise, la mention « frères et sœurs » est unanimement saluée en ce qu'elle inclut explicitement les femmes. Plus étonnant, en revanche, plusieurs enquêté.e.s lisent la traduction « priez ... pour que mon sacrifice qui est aussi le vôtre soit agréable à Dieu le Père Tout-Puissant » comme une manière de ne pas centrer l'eucharistie sur le seul prêtre. Alors qu'on aurait pu penser que le terme « sacrifice » pose problème, c'est l'évocation des « fidèles » qui est ici surtout relevée positivement par plusieurs enquêté.e.s.

Quelques clivages manifestés

En dépit de ces éléments positifs, on peut noter quelques clivages relevés dans les enquêtes (même si, là encore, le faible nombre de répondant.e.s ne permet pas d'asseoir fermement la consistance de ces clivages).

¹ Pierre BOURDIEU, « L'opinion publique n'existe pas », *Les temps modernes* 318, janvier 1973, p. 1292-1309.

Ceux-ci se sont d'abord manifestés dans la mise en place du missel. La différence d'entrée en vigueur de la traduction est un point fréquemment relevé comme problématique à plusieurs niveaux. Tout d'abord, certain.e.s enquêté.e.s ont noté que celle-ci ayant été adoptée plus tardivement en Suisse qu'en France, elle a pu perturber les personnes voyageant de part et d'autre de la frontière ou suivant la messe à la télévision. Au sein de la Suisse, les enquêté.e.s indiquent aussi de fortes disparités, certaines communautés ayant utilisé la nouvelle traduction dès octobre 2021, d'autres seulement en septembre 2022. Par ailleurs, les conférences et moyens techniques mis à disposition pour une meilleure participation des fidèles mentionnés plus haut ont parfois concerné les paroisses les plus dynamiques. Un chrétien d'une paroisse rurale souligne ainsi avoir été déçu de n'être pas mieux informé au moment de la mise en place de la nouvelle traduction. Dans le même ordre d'idée, des enquêtés prêtres développent un discours faisant implicitement référence à une partition entre une « élite » qui élabore les réformes et une « masse » obligée de s'adapter à des mutations jugées peu pratiques. Ces prêtres soulignent le caractère peu maniable du missel, la difficulté de lecture de certaines parties imprimées proches de la tranche du livre, indiquant, selon eux, que la réflexion pratique a été sous-estimée par ses concepteurs.

Outre ce clivage, l'enquête laisse pressentir un autre clivage de nature générationnelle. Les plus jeunes générations soulignent leur satisfaction d'une traduction plus proche du latin, susceptible de mieux manifester l'appartenance à une Église universelle. Les générations plus âgées regrettent, en revanche, la marginalisation de certains textes (comme les prières eucharistiques pour la réconciliation ou pour des circonstances particulières).

Enfin, un dernier clivage, suscité par cette nouvelle traduction, est relevé dans les entretiens : celui entre pratiquants réguliers et pratiquants occasionnels. Ceux-ci se trouvent, en effet, distingués lors des célébrations auxquelles ils participent, ne connaissant pas les nouvelles réponses et n'ayant pas été avertis de la nécessité de se munir des feuillets leur permettant de participer.

Tous ces clivages sont, pour la plupart, présents en-dehors de la seule question de la nouvelle traduction du Missel romain. Il

semblerait que l'introduction de celui-ci contribue donc à décliner sous diverses modalités des disparités présentes par ailleurs. Ces clivages soulignent aussi, à leur manière et dans le cadre suisse, le caractère souvent plus « archipélisé² » qu'il n'y paraît du catholicisme contemporain.

En conclusion de ce très rapide survol, on insistera une dernière fois sur le caractère trop restreint de l'échantillon observé pour permettre de donner aux tendances ici dessinées un caractère arrêté. Il s'agit là d'une invitation à proposer une enquête plus approfondie sur un sujet susceptible de nourrir tant la réflexion théologique que celle sociologique.

² Yann RAISON DU CLEZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui*, Paris : Desclée de Brouwer, 2014, chapitres 5, 6 et 7.

Recevoir un livre liturgique en Gaule à l'époque de Charlemagne et en France (ou en Suisse francophone) en 2022 : même problématique ?

Franck Ruffiot

Pour comprendre au mieux la question, sans doute faut-il repérer d'emblée une figure de style dans l'expression « recevoir un livre liturgique » ; en effet, j'entends « livre liturgique » comme un concept plus large que l'objet matériel « livre ». Précisément, on a affaire à une synecdoque particularisante – comme lorsque l'on énonce que l'on compte « 25 clochers » dans une même paroisse pour signifier que l'on compte effectivement, dans cette dite paroisse, 25 clochers... mais aussi 25 fois les murs qui sont sous le clocher, c'est-à-dire – en fin de compte – ni plus ni moins que 25 églises, voire 25 communes. Ainsi, recevoir un livre liturgique c'est non seulement recevoir l'objet en tant que livre mais aussi tout ce que ce livre nous « livre » : une ou des théologies ; une ou des spiritualités ; une ou des pratiques. Que l'on m'excuse d'avoir ainsi précisé ce qui allait sans doute de soi pour beaucoup.

La question qui nous occupe est donc de savoir si l'on recevait un livre liturgique dans la Gaule de Charlemagne de la même manière qu'on en reçoit un aujourd'hui en France. Y aurait-il une problématique commune ? Des mécanismes partagés ? Des passages obligés qui nous permettraient d'esquisser une sorte de modélisation universellement pertinente, toujours valable, de la réception d'un livre liturgique ?

Un avertissement s'impose rapidement : il va falloir éviter tout anachronisme..., et donc s'empêcher de tirer, de nos constats, des conclusions trop rapides et erronées. Il convient de ne pas « plaquer » nos questions contemporaines sur le milieu de vie carolingien ni réciproquement de trouver dans la vie liturgique carolingienne les réponses à toutes nos questions.

Cet avertissement reçu, nous allons d'abord regarder comment « le Grégorien » fut reçu en Gaule à l'époque de Charlemagne.

Ensuite, plutôt que de superposer notre époque à celle des Carolingiens pour tenter de dessiner un modèle impossiblement synchronique, nous essaierons de percevoir si certaines questions pertinentes au Haut Moyen Âge n'auraient pas réussi à traverser les siècles.

La réception d'un livre liturgique en Gaule à l'époque de Charlemagne

Commençons donc par considérer la manière dont le sacramentaire grégorien *Hadrianum*¹ fut reçu, à l'époque de Charlemagne, dans son Empire. Pour mener à bien sa réforme liturgique, Charlemagne se procura un livre papal, romain donc, le sacramentaire grégorien *Hadrianum*. En important ce sacramentaire en Gaule, quel était l'objectif de Charlemagne ? Peut-être l'unification de l'Empire par la romanisation de sa liturgie. Mais on ne va pas ici entrer dans le débat qui oppose Martin Morard² et Arnold Angenendt³ sur les intentions de Charlemagne.

Plus que les intentions qui ont motivé son arrivée en Gaule, ce qui nous importe est de savoir comment ce livre fut reçu, considérant qu'il le fut doublement : par Charlemagne et ses théologiens, mais aussi par le peuple tout entier.

La réception du sacramentaire par Charlemagne et par les théologiens de sa cour

Le sacramentaire grégorien *Hadrianum* arrive donc dans les mains de Charlemagne qui lui fait subir deux types de

¹ Jean DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Étude comparative*, T. I: *Le sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Fribourg : Éditions Universitaires (Spicilegium Friburgense, 16), 1992³ (1971¹, 1979²), p. 83-348 [l'*Hadrianum* = GrH] ; p. 349-605 [le supplément à l'*Hadrianum* = GrS] ; p. 607-684 [le grégorien de Padoue = GrP]. L'ensemble de cet ouvrage est abrégé ici Des3.

² Martin MORARD, « „Sacramentarium immixtum“ et uniformisation romaine : De l'*Hadrianum* au Supplément d'Aniane », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 46, 2004, p. 1-30.

³ Arnold ANGENEDT, « Keine Romanisierung der Liturgie unter Karl dem Großen? », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 51, 2009, p. 96-108.

changements : des corrections, puis des ajouts. Les deux fois, ce sont les théologiens qui s’y collent. Le texte latin de ce sacramentaire présentait de nombreuses fautes ainsi que des incorrections qui ne pouvaient pas passer inaperçues aux yeux d’Alcuin, de Théodulf, de Benoît d’Aniane et leurs contemporains : il a donc été corrigé. Une fois corrigé, le sacramentaire s’est vu augmenté d’un épais supplément constitué lui-même de cinq parties bien distinctes : une préface appelée, selon son incipit, *Hucusque*⁴ ; le *Supplément* au sens strict⁵, précédé de sa table des *capitula* ; un recueil de 221 préfaces⁶, précédé du bref avertissement *Haec studiose* ; un *corpus* de 52 bénédictions épiscopales⁷ et le texte des ordinations aux ordres mineurs et au sous-diaconat⁸. Le fait de corriger et de compléter le sacramentaire est clairement assumé par ceux qui en furent chargés ; pour preuve, la préface même du *Supplément* – *Hucusque* – annonce que l’ouvrage est le résultat d’une cueillette puis d’une compilation⁹ :

Sed quia sunt et alia quaedam, quibus necessario sancta utitur ecclesia quae idem pater ab aliis iam edita esse inspiciens praetermisit, idcirco opere pretium duximus, ea velud flores pratorum vernantes carpere, et in unum congerere, atque correctae et emendatae, suisque capitulis praenotatae, in huius corpore codicis seorsum ponere, ut in hoc opere cuncta inveniret lectoris industria, quaecumque nostris temporibus necessaria esse perspeximus, quamquam pluriora etiam in aliis sacramentorum libellis invenissemus inserta. (GrS 1019b).

Traduction de Marcel Metzger :

Mais parce qu’il est encore d’autres [formulaire], nécessaires à la pratique de la sainte Église, mais omises par ce même Père [s. Grégoire] parce qu’il les voyait déjà publiées par d’autres, nous avons estimé qu’il valait la peine de les recueillir, comme des fleurs écloses dans les prés, de les réunir et, une fois corrigées et pourvues de leurs titres, de les intégrer à part dans ce volume, pour que le lecteur trouve dans ce ouvrage, tout ce que nous

⁴ *Des3*, p. 351-353 (*GrS* 1019).

⁵ *Des3*, p. 353-494 (*GrS* 1020-1514c).

⁶ *Des3*, p. 495-575 (*GrS* 1515-1737).

⁷ *Des3*, p. 576-598 (*GrS* 1738-1789).

⁸ *Des3*, p. 599-605 (*GrS* 1790-1805).

⁹ Les premiers mots de l’*Hucusque* l’annoncent clairement : *Hucusque praecedens sacramentorum libellus a beato papa gregorio constat esse editus [...]* (*GrS* 1019a).

considérons comme nécessaire de nos jours, bien que nous en trouvions la plus grande partie également dans d'autres sacramentaires¹⁰.

On retiendra que Charlemagne et les théologiens carolingiens se sont sentis autorisés à corriger puis à compléter l'exemplaire venu de Rome, l'adaptant ainsi aux besoins et aux usages de leur temps et du royaume. Voilà comment l'autorité carolingienne a reçu le livre papal qu'il avait – rappelons-le – fait lui-même venir depuis le siège romain.

La réception de ce même livre par le peuple carolingien

Que peut-on dire de la réception de cet *Hadrianum* supplémenté par le peuple de Dieu qui vit en Gaule à cette époque ? Je n'ai pas assez travaillé la question et n'ai pas repéré assez de sources pertinentes et concordantes sur ce point précis. Notons tout de même que la réception du sacramentaire comptait aux yeux des dirigeants carolingiens. C'est ce qu'affirme – et nous le suivons – Martin Klöckener dans un article de *La Maison-Dieu* daté de 2014 :

La réception de leurs réformes était [, pour les Carolingiens,] un souci qui s'exprimait notamment dans le fait que le programme de rénovation était régulièrement rappelé et inculqué lors des diètes, des synodes comme aussi des visites épiscopales¹¹.

Charlemagne a formulé de manière claire son souhait profond dans *l'Admonitio generalis* (789¹²), notamment au chapitre 72 particulièrement adressé aux prêtres :

Moi, Charles [...] nous voulons que des écoles soient fondées où les enfants puissent [apprendre à] lire. Dans chaque monastère ou évêché, corrigez

¹⁰ Nous empruntons cette traduction à Marcel METZGER, *Les Sacramentaires*, Turnhout : Brepols (TSMAO, 70), 1994, ici p. 115-116. La préface *Hucusque* est également traduite en allemand : Martin KLÖCKENER, « Die Vorrede 'Hucusque' zum Supplementum Anianense des gregorianischen Sakramentars ins Deutsche übertragen », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 46, 2004, p. 32-36 ; ainsi qu'en anglais : Cyrille VOGEL, *Medieval Liturgy : An Introduction to the Sources*, revised and translated by William G. STOREY and Niels Krogh RASMUSSEN, Washington : The Pastoral Press (NPM Studies in Church Music and Liturgy), 1986, p. 87-88.

¹¹ Martin KLÖCKENER, « Les réformes liturgiques dans l'histoire », *La Maison-Dieu* 277 (*Dynamique des réformes liturgiques*), 2014/1, p. 33-66.

¹² CHARLEMAGNE, *Admonitio generalis*, 80, Alfredus BORETIUS (éd.), in *MGH Leges. Capitularia Regum Francorum*, Vol. I, Hanovre : Hahn, 1883, p. 52-62.

scrupuleusement les psaumes, les notes [l'écriture sténographique], le chant [d'église], le comput [calcul], la grammaire et les livres religieux ; parce que souvent, ceux qui souhaitent bien prier Dieu le font mal à cause de livres non corrigés. Ne permettez pas que vos élèves les altèrent, soit en les lisant, soit en les écrivant ; et s'il faut copier les Évangiles, le psautier ou le missel, que des hommes d'expérience les transcrivent avec le plus grand soin.

Concrètement, comment cette diffusion s'est-elle déroulée ?

Selon Dom Deshusses¹³, l'*Hadrianum* supplémenté eut d'abord cours dans les monastères et avant tout dans ceux du Royaume d'Aquitaine. C'est ensuite qu'il se serait diffusé plus largement. Deshusses, pour affirmer cela, semble s'appuyer exclusivement sur l'hypothèse que le compilateur du *Supplément* est Benoît d'Aniane. Et comme celui-ci était un moine, Dom Deshusses trouve logique que le sacramentaire s'imposât d'abord dans les monastères. N'adhérant pas à l'hypothèse « Benoît d'Aniane », je reste prudent sur ce point. Je ne crois pas que saint Benoît d'Aniane soit le compilateur du *Supplément* et demeure au contraire persuadé que sa paternité revient à Théodulf, évêque d'Orléans, qui, lui, n'était pas un moine¹⁴. Voilà pourquoi je préfère ne pas penser que la diffusion du sacramentaire soit d'abord passée par les réseaux monastiques.

Pour se faire une idée de la diffusion dans le temps du sacramentaire, je pense qu'il faudrait davantage s'appuyer sur ce que l'on sait de l'histoire des manuscrits. Il s'agirait de répertorier les différents manuscrits connus, de dessiner l'équivalent d'un arbre généalogique en pointant leur apparition sur la carte de l'Empire. Mais cela n'est pas du tout évident, comme il n'est pas non plus évident d'établir avec certitude les relations réciproques entre les différents manuscrits. Difficile, donc, d'établir une cartographie de l'expansion de ce sacramentaire grégorien supplémenté. Nous pouvons cependant préciser, avant de faire un grand bond dans le temps, que, dès le milieu du IX^e siècle, on rencontrera de nombreuses variantes dans les manuscrits de ce sacramentaire. Le médiéviste Guy Devailly, parlant justement du IX^e siècle, relève la pluralité des pratiques

¹³ Des3, p. 70.

¹⁴ Franck RUFFIOT, *Theodulf d'Orléans, compilateur du Supplementum au Sacramentarium Gregorianum Hadrianum*, Münster : Aschendorff Verlag (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 111), 2021.

liturgiques visibles d'un diocèse à l'autre. L'historien précise même que « l'année liturgique ne se déroulait [...] pas partout de la même manière à l'intérieur de l'Empire carolingien¹⁵ ». Dans le même sens, Dom Deshusses affirme que

les livres liturgiques contiennent un texte vivant [...]. Par ordre des évêques ou abbés, on apportera donc délibérément des modifications au texte, toutes les fois que ce sera requis pour que le livre réponde pleinement à sa destination¹⁶.

On navigue entre fidélité au modèle et adaptation. La réception du sacramentaire n'est donc ni homogène, ni immédiate : c'est même l'inverse qui arrive : plus le temps passe, plus s'introduisent des variantes dans les différentes copies des manuscrits. Aussi, au temps de Charlemagne, la pénétration géographique du livre liturgique n'assure pas de manière systématique l'uniformisation que l'on pourrait imaginer. Pour rappel, l'imprimerie ne sera inventée que six siècles plus tard... Elle jouera, nous le savons, un rôle majeur sur ce point.

Quelle ouverture semble pertinente pour nous aujourd'hui ?

Comment cet exemple de réception liturgique médiévale peut-il nous éclairer ? Je l'ai signalé dès le départ, il n'est pas question de comparer les deux époques – les contextes ecclésiologiques et techniques étant très différents – mais il s'agit plutôt de pointer des questions fondamentales suscitées par l'histoire des livres liturgiques. Je retienne celle qui me paraît la plus pertinente.

Lorsqu'un livre liturgique est imposé par une autorité, sa réception fige-t-elle son développement naturel ?

Précisons le sens de la question. Que Charlemagne et ses théologiens aient voulu ou non « romaniser » la liturgie de l'Empire, la réforme carolingienne n'a de toute façon pas abouti à une complète uniformisation. Les manuscrits ont continué, si l'on peut dire, de vivre à leur rythme, subissant, au gré des modifications et des

¹⁵ Guy DEVAILLY, « La pastorale en Gaule au IXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France* 162, 1973, p. 23-54. Ici, p. 27.

¹⁶ Des3, p. 49.

copies successives, des changements que je qualifierais de naturels. Ces changements étant conduits par l'intelligence et par la foi de ceux qui remaniaient, complétaient ou employaient ces *codices*. Même si Charlemagne avait voulu qu'il en soit autrement, il ne pouvait guère, selon moi, empêcher ces évolutions. On pourrait parler de sacramentaires « naturels » (ou « bio ») : leur croissance s'est effectuée sans l'engrais de l'imprimerie et sans les tuteurs de la centralisation romaine. Aujourd'hui, la croissance des livres liturgiques se fait selon les orientations de l'autorité compétente ou au moins selon son approbation.

Pour autant, je demeure convaincu que les textes liturgiques portent en eux comme une fonction naturelle d'adaptation, et donc de changement de leur expression. Si l'on accepte cette analogie, on peut dire que, comme la vie animale et végétale, les textes euchologiques s'adaptent, dans la mesure de la liberté qui leur est offerte, à leur milieu de vie. Même entre le Concile de Trente et celui de Vatican II on constate cette adaptation. Elle est officiellement « cadrée » par l'Église, mais celle-ci laisse heureusement les livres croître et évoluer. On illustrera l'évolution naturelle du Missel romain au long des siècles en pointant notamment l'introduction de fêtes locales propres à un diocèse, l'augmentation des fêtes célébrées par l'ajout de nouveaux formulaires liturgiques (comme celui de la solennité du Christ Roi à la suite de la publication de l'encyclique *Quas priamas* en 1925), l'institution de nouvelles fêtes (comme le dimanche de « la Miséricorde » se superposant ou plutôt remplaçant celui, historique, de *Quasimodo*) ou encore la modification du calendrier liturgique propres aux saints au gré des canonisations de nouveaux venus. Bien sûr, on peut comprendre aisément qu'à notre époque mondialisée un Missel romain corresponde à l'unique rite romain... mais il ne faudrait pas oublier que l'euchologie livrée par les livres liturgiques, et donc la théologie et la vie spirituelle du peuple de Dieu qui lui sont intimement liées, sont vivantes et donc évoluent.

Raisons et défis d'une nouvelle traduction

Pourquoi une *editio typica tertia* du *Missale Romanum* dans le pontificat du pape Jean-Paul II ? Motivations et objectifs

Martin Klöckener

La nouvelle édition du *Missel romain* en langue française de 2021¹ est basée sur l'édition latine, le *Missale Romanum* de 2002² et sa réimpression légèrement modifiée de 2008. Tandis que les deux premières éditions du *Missale Romanum* de 1970 et de 1975 ont paru dans le pontificat du pape Paul VI et étaient des jalons dans la réforme liturgique du concile Vatican II³, la troisième édition, l'*editio typica tertia*, porte le nom du pape Jean-Paul II dans son titre et a été publiée dans des circonstances assez différentes de la vie ecclésiastique et liturgique ainsi que sociétale et culturelle.

Regardons de plus près les motivations et les objectifs de l'*editio typica tertia*, pour contribuer ainsi à une évaluation correcte de la nouvelle édition française.

¹ *Missel Romain. Restauré par décret du saint Concile œcuménique Vatican II, promulgué par l'autorité du pape Paul VI, confirmé par le pape Jean-Paul II. Troisième édition typique*, Paris : Desclée-Mame, 2021.

² Le titre complet est : *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II restauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum. Editio typica tertia*, [Romae :] Typis Vaticanis, 2002 ; reimpressio emendata, 2008.

³ Cf. les titres : *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Editio typica*, Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1970 ; *Editio typica altera*, 1975.

La motivation pour une nouvelle édition du *Missale Romanum*

Il est difficile d'identifier incontestablement le point de départ de cette édition. De toute façon, il faut prendre en considération les contextes plus larges des prises de position du pape Jean-Paul II sur la liturgie et des activités de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements. Pour cela, il est nécessaire de parcourir l'histoire jusqu'à 1988.

Une influence indirecte du schisme avec Marcel Lefebvre et sa Fraternité ?

Après l'échec des négociations entre le Saint-Siège et le fondateur de la Fraternité Saint-Pie X, Marcel Lefebvre, dans la première moitié de l'année 1988, celui-ci a ordonné le 30 juin quatre nouveaux évêques pour sa Fraternité, ce que le Saint-Siège a condamné comme un acte schismatique. En conséquence, le pape Jean-Paul II, par son *motu proprio Ecclesia Dei* du 2 juillet 1988, a érigé une commission éponyme qui fut chargée de rétablir l'unité avec tous ceux qui se voyaient attachés à la forme tridentine de la liturgie romaine, que le même pape Jean-Paul II avait déjà réadmise de manière limitée et sous certaines conditions en 1984⁴. Dans son *motu proprio Ecclesia Dei*, le pape demande, entre autres :

De cette réflexion, tous doivent retirer une conviction renouvelée et effective de la nécessité d'approfondir encore leur fidélité à cette Tradition en refusant toutes les interprétations erronées et les applications arbitraires et abusives en matière doctrinale, liturgique et disciplinaire⁵.

Le motif des « interprétations erronées » et des « applications arbitraires et abusives » en matière liturgique est bien connu dans les documents du Saint-Siège. Bien qu'il ait énoncé de telles exhortations plus d'une fois pendant la réforme liturgique, surtout depuis

⁴ Cf. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, Lettre *Quattuor abhinc annos*, in *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, Reiner KACZYNSKI (éd.), 3 : (04.12.1983 – 04.12.1993), Roma : C.L.V. Edizioni Liturgiche, 1997 (dans la suite : *EDIL* 3), n. 5685-5686.

⁵ JEAN-PAUL II, *Motu proprio Ecclesia Dei*, n. 5.a), in *EDIL* 3, n. 6249-6253, ici n. 6251 ; texte français cité : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei.html [dernier accès : 02.03.2023].

la troisième instruction pour l'application exacte de la constitution liturgique *Liturgicae instaurationes* de 1970⁶, elles seront renforcées en réaction au schisme avec les Lefebvristes depuis 1988 encore plus régulièrement et avec plus d'insistance⁷. Affirmer le respect des normes liturgiques et éviter des pratiques considérées comme abusives sera aussi un des objectifs de la troisième édition du *Missale Romanum*, comme nous allons le voir dans la suite⁸.

Un autre motif fréquemment répété dans les documents romains qu'il faut également situer dans cet arrière-fond, est l'enracinement du *Missale Romanum* renouvelé après Vatican II dans la Tradition de l'Église. Déjà la constitution apostolique pour la promulgation de la première édition du missel latin en 1969 et *l'Institutio generalis Missalis Romani* (IGMR ; « Présentation générale du Missel Romain ») de celle-ci ont souligné cet aspect. Après le schisme avec les Lefebvristes, la revue officielle de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements y revient dans un éditorial intitulé : « Il Messale Romano nella Tradizione liturgica del rito romano », dans lequel le caractère traditionnel du missel ainsi que sa contribution à l'unité de la liturgie dans la diversité des langues sont thématiques⁹. On y trouve également une définition de ce qui est essentiel aux yeux de la Congrégation pour l'unité substantielle du rit romain en vue des différentes éditions du missel : la « Présentation générale » avec le Calendrier général, *l'Ordo Lectionum Missae*, *l'Ordo Missae* avec les quatre prières eucharistiques, les autres textes de l'euchologie inclus. Selon l'éditorial, les particularités des différentes éditions approuvées et reconnues par le Saint-Siège ne mettent pas en doute cette unité substantielle et ne constituent pas une

⁶ Cf. *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, Reiner KACZYNSKI (éd.), 1 : (1963-1973), Torino-Leumann : Marietti, 1976 (dans la suite : *EDIL* 1), n. 2171-2186 ; texte français in *La Maison-Dieu* 104, 1970, p. 172-187.

⁷ Parmi les documents de cette orientation, on peut citer particulièrement l'instruction interdicastérielle *Ecclesiae de mysterio* (15 août 1997) et l'instruction *Redemptionis sacramentum* (25 mars 2004) ; voir ci-dessous au paragraphe 1.5.

⁸ Une approche positive aux normes de la liturgie se trouve en règle générale dans le collectif : *Du bon usage des normes en liturgie. Approche théologique et spirituelle après Vatican II*, sous la dir. de Hélène BRICOUT, Paris : Cerf (Lex orandi, Nouvelle série, 9), 2020.

⁹ Cf. *Notitiae* 26, 1990, p. 517-520.

nouveauté dans l'histoire du rit romain mais contribuent à l'enrichissement de la prière de l'Église.¹⁰

« *Vicesimus quintus annus* » (1988) : de nouvelles orientations pour la vie et le travail liturgiques

Dans une allocution aux membres, collaborateurs et consultants de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements du 2 décembre 1988, le pape a annoncé qu'il allait bientôt publier un document pour commémorer la constitution *Sacrosanctum concilium* du concile Vatican II à l'occasion de son 25^e anniversaire, le 4 décembre 1988¹¹. Cependant, la lettre apostolique *Vicesimus quintus annus* datée pour des raisons symboliques de ce même jour, n'a en réalité paru qu'à la Pentecôte de l'année suivante, le 14 mai 1989, avec cinq mois de retard. Ce n'est pas mon sujet de commenter ici ce document avec son évaluation de la réforme liturgique de Vatican II. J'aimerais néanmoins mettre en lumière le fait que le pape réproouve de nouveau des malentendus de la réforme et des pratiques abusives dans la liturgie. De plus, il développe des perspectives pour l'avenir de la vie et la pastorale liturgiques : l'éducation vers la liturgie ; la formation biblique et liturgique ; des adaptations aux différentes cultures dans lesquelles la liturgie de l'Église est célébrée ; l'attention à certaines nouvelles questions comme l'exercice du diaconat ; des multiples services liturgiques des laïcs, hommes et femmes ; des célébrations particulières pour certains groupes de fidèles (enfants, jeunes, handicapés) ; l'élaboration des textes liturgiques dans les langues vernaculaires, pour conclure par l'importance de la piété populaire. Le pape ne mentionne pas une nouvelle édition du missel mais il ouvre des pistes auxquelles dans les années suivantes la Congrégation compétente devait revenir et qui devaient se refléter également dans la troisième édition typique du *Missale Romanum*.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 520.

¹¹ Cf. *EDIL* 3, n. 6259-6262, ici n. 6259.

Le premier projet d'une editio typica tertia qui profite des expériences des Églises particulières

C'est pour la première fois à la *Plenaria*, l'assemblée plénière de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, en janvier 1991, qu'une troisième édition du *Missale Romanum* est explicitement mentionnée par le cardinal-préfet Edoardo Martínez Somalo dans un discours du 24 janvier. Celui-ci est remarquable, car son contenu dépasse sous plusieurs aspects le fonctionnement habituel de la Congrégation¹².

Le préfet souligne les fruits du missel renouvelé après le concile pour la vie chrétienne en général et constate sa bonne réception dans l'Église, ce qui résulte entre autres du nombre important d'éditions vernaculaires. « Le missel partout présent, au moins dans ses parties essentielles, nourrit la vie liturgique, spirituelle et apostolique de l'Église et transmet une image contemporaine d'elle¹³ ». De plus, le préfet se réfère à l'historicité du missel dont résulte la nécessité de révisions, un argument sans doute contre les critiques de la réforme liturgique et les groupes traditionalistes. Pour cela, il renvoie entre autres aux différentes révisions du missel romain de Pie V après le concile de Trente. Selon lui, la révision d'un livre liturgique est une démarche tout à fait normale dans la vie de l'Église. La nécessité d'une réimpression de *l'editio typica altera*, car elle serait bientôt épuisée, présente l'occasion d'y intégrer les nouveaux saints et leurs formulaires de messe ainsi que les modifications qui résultent du *Code de droit canonique* de 1983, à la suite duquel des corrections furent nécessaires dans les livres liturgiques, le missel inclus¹⁴.

¹² Voir le texte italien dans *Notitiae* 27, 1991, p. 38-43 ; traduction allemande : *Studien und Entwürfe zur Messfeier*, Eduard NAGEL, Martin KLÖCKENER et al. (éds.), Fribourg en Brisgau : Herder (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, 1), 1995, p. 257-262. Il est étonnant que le pape Jean-Paul II dans son allocution à cette assemblée le 26 janvier 1991 énumère un bon nombre de tâches futures de la Congrégation mais sans prendre en considération le missel. Voir le texte (italien) de son allocution dans : *EDIL* 3, n. 6595-6600 ; traduction française : *Notitiae* 27, 1991, p. 11-15.

¹³ *Ibid.*, p. 39 (en italien).

¹⁴ *Ibid.*, p. 38-43 (en italien). Après la parution du *Code de droit canonique* (CDC), la Congrégation pour les sacrements et le culte divin (Section pour le culte divin) avait publié par un décret du 12 septembre 1983 une liste des variations à introduire dans les livres liturgiques pour les accorder aux normes du CDC. Voir le

Il ne s'agit pas de créer un « nouveau » missel, explique le préfet Somalo. Mais l'objectif est d'améliorer le missel de l'Église romaine, pour qu'il puisse offrir de manière encore plus efficace au clergé et aux laïcs la nourriture nécessaire pour la foi et la piété, pour la sanctification des hommes et la glorification de Dieu dans les célébrations liturgiques et la vie des fidèles¹⁵.

Le préfet thématise l'unité dans la liturgie de l'Église romaine vu la situation fondamentalement différente par rapport à l'époque préconciliaire. Car les éditions en langues vernaculaires sont d'une part une traduction des livres latins mais intègrent d'autre part des adaptations en fonction des circonstances particulières pastorales et culturelles. Somalo poursuit :

Ces développements ultérieurs et ces particularités eucharistiques ou rituels sont à considérer comme un enrichissement du *Missale Romanum*. Ils font partie du rite unique, qu'ils ont comme point de départ et dans lequel ils vont ensemble comme éléments d'une altérité légitime. Le missel romain dans la version approuvée par les autorités territoriales compétentes et confirmé par le Siège Apostolique continue à rester partout et toujours un, cependant pas partout uniforme¹⁶.

Voyant les multiples difficultés de la vie liturgique et pastorale dans son ensemble, le préfet est conscient qu'une nouvelle édition du missel ne sera pas capable de les résoudre. Mais elle pourrait contribuer à un renouveau de la formation à l'aide du missel. L'objectif final est que le missel constitue un document de l'unité pour toute l'Église du rite romain, pour que les participants aux célébrations découvrent le mystère du Christ ensemble avec la vraie nature

décret *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, Reiner KACZYNSKI (éd.), 2 : (4.12.1973 – 4.12.1983), Roma : C.L.V. Edizioni Liturgiche, 1988 (dans la suite : *EDIL 2*), n. 4784. La liste des variations est publiée dans *Notitiae* 19, 1983, p. 540-555, en langue allemande dans la collection « Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls », 58, éd. par le SECRETARIAT DE LA CONFERENCE DES EVEQUES ALLEMANDS, Bonn, 1983. Voir aussi les commentaires : Pierre-Marie GY, « Les changements dans les Praenotanda des livres liturgiques à la suite du Code de droit canonique », *Notitiae* 19, 1983, p. 556-561, trad. allemande : « Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls », 58, p. 45-50 ; Reiner KACZYNSKI, « Notwendige Änderungen der liturgischen Bücher aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983 », *Liturgisches Jahrbuch* 34, 1984, p. 84-99. Les quinze modifications dans le missel ne concernent que la « Présentation générale du Missel Romain ».

¹⁵ Discours du préfet SOMALO, *Notitiae* 27, 1991, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*

de l'Église (SC 2) et le comprennent plus profondément¹⁷. Nous trouvons ici une vision remarquable du rapport entre unité de la liturgie et ses multiples expressions légitimes qui sont considérées comme un véritable enrichissement du rite romain. Il faut attendre jusqu'à 2017 avant que le Saint-Siège ne revienne à une vision si positive des différentes expressions linguistiques et culturelles de la liturgie romaine¹⁸.

Quelques semaines plus tard, le 19 mars 1991, le cardinal Somalo envoya une lettre aux présidents des commissions liturgiques nationales pour les informer des travaux de la Congrégation. Il répète que l'objectif n'est pas la création d'un nouveau missel mais une adaptation du missel existant après vingt ans environ d'utilisation. De plus, il invite les présidents des commissions liturgiques à « soumettre [à la Congrégation] ouvertement des opinions importantes et des propositions pour la troisième édition authentique¹⁹ » envisagée. Le but est donc d'enrichir l'édition destinée à l'Église universelle par des propositions émanant des Églises particulières. Il s'agit à ma connaissance d'une initiative unique de la part du Saint-Siège qui est aussi notable sous le point de vue ecclésiologique, car elle touche au rapport entre le Siège Apostolique et les Églises particulières.

Il n'est pas connu si, et de quelle manière, les différentes conférences des évêques ont réagi à cette invitation. Cependant, les pays germanophones ont envoyé un document complexe à la Congrégation avec des propositions pour la nouvelle édition du missel ; elles étaient le fruit de la première révision du missel en langue allemande initiée en 1988 et à l'époque en cours. Si je ne m'abuse, aucune des propositions n'a été intégrée dans le missel paru en 2002²⁰.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 42s.

¹⁸ C'est le pape François qui, dans son *motu proprio Magnum principium* du 3 septembre 2017, parle entre autres du fait que les langues vernaculaires contiennent, comme la langue liturgique latine, la « voix de l'Église qui célèbre les mystères divins ». Voir le texte latin sur le site : https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (dernier accès 12.07.2023) (traduction française par l'auteur).

¹⁹ Cf. *Notitiae* 27, 1991, p. 127-129 ; *EDIL* 3, n. 6616-6620.

²⁰ Les propositions envoyées au Siège Apostolique sont publiées dans le volume *Studien und Entwürfe zur Meßfeier* (note 12), p. 263-272. Elles se réfèrent à l'*Ordo Missae*, à plusieurs célébrations de l'année liturgique, au lectionnaire et son choix des péripécopes ainsi qu'au chant et à la musique dans la messe.

À cause de cela, il faut prendre en compte que le cardinal Somalo a quitté la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements en janvier 1992. Ses successeurs, les cardinaux Antonio María Javierre Ortas, s.d.b. (jusqu'à 1996), Jorge Arturo Medina Estévez (jusqu'à 2002) et Francis Arinze (jusqu'à 2008), poursuivaient d'autres objectifs.

Les informations rares sur l'élaboration de l'editio typica tertia par le Siège Apostolique

Pendant les années suivantes, on n'a pas fait de vrais progrès dans la révision du *Missale Romanum*. C'est à l'occasion de la prochaine *Plenaria* de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements en 1996, que le travail a été renforcé et qu'on reçoit d'autres informations²¹. Le pape Jean-Paul II, dans une allocution à l'assemblée plénière du 3 mai 1996, souligne que le Missel Romain est enraciné dans l'histoire et contient les trésors de la *lex orandi* avec « l'expérience de foi de générations entières ». De plus, il décrit l'inculturation comme un devoir dans le domaine liturgique, langage inclus²². Il accentue la nécessité de l'unité substantielle dans la liturgie dans tous les éléments essentiels et le respect indispensable des normes liturgiques ainsi que la compétence de la hiérarchie à régler la liturgie, pour conclure par l'importance du silence dans la liturgie²³. Tout cela n'a rien de nouveau ; néanmoins, si un motif est régulièrement répété, cela augmente l'obligation de la Congrégation à le mettre en œuvre.

Le rapport du préfet de la Congrégation, le cardinal Antonio Maria Javierre Ortas, parle entre autres du travail sur le missel et des difficultés rencontrées. Il annonce qu'on aille préparer une édition qui « répond aux exigences d'aujourd'hui²⁴ ». Mais ses précisions sur le projet restent très limitées : intégrer les nouvelles normes du *Code de droit canonique* et les nouveaux saints dans le Calendrier avec leurs formulaires de messe, mieux accorder le missel avec d'autres livres liturgiques et appliquer l'interprétation authentique des

²¹ Cf. aussi la synthèse des travaux par Maurizio BARBA, « La genesi istituzionale dell'editio typica tertia' del 'Missale Romanum' », *Notitiae* 38, 2002, p. 56-62.

²² Cf. la traduction française de cette allocution dans *Notitiae* 32, 1996, p. 382-386, ici p. 384.

²³ Cf. *ibid.*, p. 385.

²⁴ *Ibid.*, p. 411 : « un'edizione tipica che risponda alle esigenze odierne ».

services liturgiques des laïcs²⁵. D'autres exigences actuelles, comme par exemple la perte de la foi dans une bonne partie des sociétés autrefois chrétiennes avec ses conséquences pour la liturgie, la place de la liturgie dans les cultures contemporaines, la problématique entre liturgie et jeunes, etc., ne sont pas mentionnées. Le préfet annonce finalement que, selon lui, l'élaboration de la nouvelle édition du missel nécessite une réflexion profonde sur la réforme liturgique dans son ensemble, sans donner une orientation dans quel sens il aimerait développer cette réflexion.

Dans les années suivantes, la Congrégation travaille à porte close. On ne reçoit de nouvelles informations qu'après la promulgation de l'*Institutio generalis* par le rapport soumis à la *Plenaria* de 2001.

Les instructions de 1994 à 2001 encadrant l'editio typica tertia

Entre temps, la Congrégation avait publié le 25 janvier 1994 la quatrième instruction *Varietates legitimae* pour l'application de la constitution liturgique du concile Vatican II qui traite l'inculturation dans la liturgie romaine²⁶. En conséquence des articles 37-40 de *Sacrosanctum concilium*, l'inculturation est reconnue comme une nécessité dans la liturgie en respect des différentes cultures. Cependant, l'instruction a vivement été critiquée par les spécialistes de la matière principalement à cause de la définition des rapports entre le Siège Apostolique et les Églises particulières. On y a vu un concept d'inculturation qui ne respecte pas suffisamment les compétences et les expériences des Églises particulières qui en sont directement concernées. Cette instruction devait se refléter plus tard également dans la nouvelle édition du missel, principalement dans le nouveau

²⁵ *Ibid.*, p. 411 et p. 413. Voir aussi le rapport du Secrétaire de la Congrégation, Geraldo Majella AGNELO, *ibid.*, p. 431s., ainsi que sa réponse à des questions soumises, *ibid.*, p. 469-474, avec un point fort sur les prières eucharistiques et, encore plus, sur les questions concernant l'inculturation de la célébration de l'Eucharistie, finalement la Chronique des travaux de la *Plenaria* de 1996, *ibid.*, p. 477-507, sur le missel p. 479-481.

²⁶ Texte latin : *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, Reiner KACZYNSKI (éd.), 4 : (15.01.1994 – 4.12.2003), Roma : C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2018 (dans la suite : *EDIL* 4), n. 6883-6952 ; texte français : *Notitiae* 30, 1994, p. 116-151 ; *La documentation catholique* 91, 1994, p. 435-446. Cf. entre autres le commentaire de Bernard UGUEUX, « L'inculturation de la liturgie », *La Maison-Dieu* 208, 1996, p. 79-97.

chapitre IX de l'*Institutio generalis*²⁷. Le *corpus* du missel est moins touché par cette question.

Une autre instruction aide à bien saisir l'esprit du Saint-Siège en ces années-là : *Ecclesiae de mysterio* du 15 août 1997 « sur quelques questions concernant la collaboration des laïcs au ministère des prêtres²⁸ », une instruction disciplinaire très défensive par laquelle on voulait marquer particulièrement la différence entre le sacerdoce baptismal de tous les fidèles et le sacerdoce ordonné. On y rappelle avec insistance les multiples normes liturgiques, surtout concernant les ministères et services liturgiques des laïcs. Certains articles semblent avoir été rédigés spécialement pour juger des pratiques dans les pays germanophones, surtout en ce qui concerne les agents pastoraux et agentes pastorales ainsi que les larges responsabilités que les évêques leur ont transmises, par exemple dans les diocèses de la Suisse alémanique. Le poids que le Siège Apostolique a attribué à ce document est rendu évident par le fait que huit dicastères romains l'ont signé, ce qui est exceptionnel. Cette instruction interdicastérielle contribue à sa manière également à préparer la troisième édition du *Missale Romanum*.

Enfin, la cinquième instruction pour l'application de la constitution *Sacrosanctum concilium, Liturgiam authenticam* du 28 mars 2001, doit être prise en considération. Elle est parue environ un an après le décret pour la promulgation du missel et la première version de la nouvelle *Institutio generalis Missalis Romani*, mais on trouve néanmoins ses idées directrices déjà dans des énoncés du Siège Apostolique vers la fin des années 1990 ainsi que dans l'*Institutio generalis*. Cette instruction dit au numéro 7 que, par elle, une nouvelle époque de la réforme liturgique a commencé : « *novam aetatem instaurationis* », dans laquelle toutes les éditions liturgiques en langues vernaculaires devaient profondément être révisées avec une fidélité maximale envers l'édition latine, pour que la liturgie romaine authentique joue en plein. Dans ce concept, l'« authenticité » consiste dans une traduction aussi littérale que possible du texte latin. Bien que le maintien de l'unité de la liturgie romaine soit une

²⁷ Voir ci-dessous, p.67.

²⁸ Texte latin : *EDIL* 4, n. 8413-8438 ; texte français : *La documentation catholique* 94, 1997, p. 1009-1020 ; https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_fr.html (dernier accès : 12.07.2023).

préoccupation permanente, il faut se demander, de manière extrêmement critique, si les nouvelles interprétations de plusieurs aspects clés de la constitution liturgique du concile et l'évaluation des quatre décennies de la vie liturgique dans l'Église romaine et les Églises particulières sont correctes et justifiées²⁹. Après plus que 20 ans depuis la publication de cette instruction et la révision d'un bon nombre de livres liturgiques dans les langues vernaculaires selon ses critères, entre autres le missel romain de langue française, on est aujourd'hui encore plus conscient de la problématique pour la liturgie et ses langages, pour l'ecclésiologie, pour l'inculturation et d'autres aspects encore³⁰. Ce n'est pas pour rien que le pape François l'a

²⁹ Cf. entre autres les commentaires de Winfried HAUNERLAND, « Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirchen zwischen Universalität und Individualität », *Liturgisches Jahrbuch* 52, 2002, p. 135-157 ; Dieter BÖHLER, « Anmerkungen eines Exegeten zur Instructio Quinta „Liturgiam authenticam“ », *Liturgisches Jahrbuch* 54, 2004, p. 205-222 ; je ne partage pas toujours les opinions de D. Böhler. Cf. aussi Winfried HAUNERLAND, « Texttreu und verständlich. Die Leitlinien der Revision des Messbuchs », *Gottesdienst* 39, 2005, p. 153-156 ; Joachim MEISNER, « Der Auftrag : Übersetzung und Revision », *Gottesdienst* 39, 2005, p. 89-92. Plus récemment et dans un contexte différent : Silvia TARANTELLI, « La vicenda della traduzione : Da *Liturgiam authenticam* a *Magnum principium* », *Rivista Liturgica* 106, 2019, p. 13-35 ; Winfried HAUNERLAND, EAD., « Le Motu proprio *Magnum principium*: un rééquilibrage », *La Maison-Dieu* 287, p. 53-74 ; Winfried HAUNERLAND, « Une impulsion en vue d'une nouvelle étape de la réforme liturgique », in Hélène BRICOUT (éd.), *Du bon usage des normes en liturgie* (cf. supra note 8), p. 71-93, ici p. 76-81.

³⁰ On pourrait ajouter aux documents romains de caractère disciplinaire typiques de ces années-là encore l'instruction *Redemptionis Sacramentum* « sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie » (le titre est déjà révélateur) de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements publiée le 25 mars 2004 (cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_fr.html [dernier accès : 12.07.2023]), mais elle n'a été éditée qu'après la parution de l'*editio typica tertia* du *Missale Romanum*. Néanmoins, elle s'accorde entièrement aux objectifs et au style des autres instructions traitées dans ce paragraphe. Suite à cette instruction et les réactions qu'elle a provoquées dans les diocèses, la Conférence des évêques suisses voyait la nécessité de réagir par un message aux fidèles qui regarde la liturgie et certaines questions de la pastorale liturgique de manière positive, sans nier certains problèmes qui se posent, et pas uniquement de manière restrictive. Cf. *Message des évêques suisses au sujet de l'instruction « Redemptionis sacramentum »*, Fribourg/Suisse : Secrétariat de la CES, 2005.

remplacée en 2017 par son *motu proprio Magnum principium*, mais sans l'abolir formellement.

Les objectifs de l'*editio typica tertia* du *Missale Romanum* et leur réalisation

Le décret de promulgation de l'*editio typica tertia* du *Missale Romanum* est daté le 20 avril 2000, c'est-à-dire le Jeudi-Saint comme jour de l'eucharistie. Mais seulement le décret et l'*Institutio generalis* ont été publiés. La datation en l'an 2000 semble avoir eu une valeur symbolique, si on lit aussi la première phrase du décret : « Au début du troisième millénaire de l'Incarnation du Seigneur, il a paru bon de préparer une nouvelle édition du Missel romain...³¹ ».

La mise en page et l'impression du *Missale Romanum* ont pris encore deux ans en plus à cause de difficultés principalement techniques³², de façon qu'il n'est paru qu'en 2002. Le Saint-Siège a profité de ce retard pour corriger et actualiser le texte de l'*Institutio generalis*. Parmi ses 399 numéros, 137 numéros ont été corrigés. Dans beaucoup de cas, il ne s'agit que de petites modifications ou de précisions, ailleurs on a ajouté des références à d'autres documents du Magistère. Il n'est guère possible d'identifier une ligne générale de cette révision d'un document déjà officiellement publié. Néanmoins, on peut y découvrir une tendance à vouloir régler encore plus de détails qu'auparavant³³.

Le décret énumère plusieurs raisons pour l'*editio typica tertia* dont quelques-unes sont déjà connues par les assemblées plénières de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements de 1991 et 1996. Il répète la nécessité de tenir compte des documents

³¹ Cité selon *Missel romain* (cf. supra note 1), p. 7.

³² Cf. le rapport du secrétaire de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, Francesco Pio TAMBURRINO, à la *Plenaria* de 2001 dans *Notitiae* 37, 2001, p. 406-461, ici p. 415-417.

³³ Voir le tableau synoptique des modifications ainsi que des éléments de commentaire par Félix María AROCENA SOLANO et José Antonio GOÑI BEASOAIN DE PAULORENA, « Institutio Generalis Missalis Romani. Variaciones entre el texto pretípico (2000) y el texto típico (2002) », in Manlio SODI et Alessandro TONIOLO, *Praenotanda Missalis Romani. Textus – Concordantia – Appendices. Editio typica tertia*, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 24), 2003, p. 767-793.

plus récents du Saint-Siège, particulièrement du *Code de droit canonique* de 1983. Les modifications de l'*Institutio generalis* auraient comme but que la terminologie et les normes concordent avec les autres livres liturgiques parus depuis la deuxième édition du missel en 1975 ; cela concerne le *Cérémonial des évêques* ainsi que plusieurs livres pour la célébration des sacrements et des bénédictions dans la mesure où elles sont liées à la messe³⁴. Un nouveau chapitre IX de l'*Institutio generalis* est le fruit de l'instruction *Varietates legitimae* de 1994 et en reprend les éléments essentiels pour l'élaboration des missels en langues vernaculaires dans les pays et cultures dans lesquels le Siège Apostolique reconnaît un vrai besoin d'inculturation. On décrit encore d'autres compléments, par exemple dans le calendrier et le Commun de la Vierge Marie. « Dans les messes du Carême, une oraison sur le peuple a été introduite pour chaque jour, selon l'antique usage liturgique ». Les prières eucharistiques pour la réconciliation, pour des circonstances particulières (une version révisée de l'ancienne prière eucharistique pour le synode suisse)³⁵ et pour les messes avec les enfants, qui ont toutes été publiées après la deuxième édition typique, ont été ajoutées soit dans un appendice à l'*Ordo Missae*, soit dans l'appendice du missel³⁶. Cependant, les prières eucharistiques pour les messes avec des enfants publiées en 1974³⁷ ont de nouveau été supprimées dans la réimpression de 2008.

³⁴ Cf. Maurizio BARBA, « La genesi istituzionale dell' 'editio typica tertia' del 'Missale Romanum' », *Notitiae* 38, 2002, p. 56-62. Voir pour le Cérémonial : *Caeremoniale episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum*. Editio typica, Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1984.

³⁵ Cf. Martin KLÖCKENER, « La prière, la messe et les sacrements dans la vie de la communauté », in *Synode 72 – im Heute gelesen. Le Synode 72 – relu aujourd'hui*, Salvatore LOIERO, François-Xavier AMHERDT, Mariano DELGADO (éds.), Bâle : Schwabe (Théologie Pratique en Dialogue. Praktische Theologie im Dialog, 60), 2023, p. 127-170, ici p. 165-167 (avec bibliographie).

³⁶ *Missale Romanum* (cf. supra note 2), p. 673-706 et p. 1271-1288.

³⁷ Cf. le décret de publication (1 novembre 1974) et les *Praenotanda* (en latin) dans : *EDIL* 2, p. 3318-3347. Le texte des prières eucharistiques pour assemblées d'enfants a été publié par le Saint-Siège dans un fascicule très simple, tapé par une machine à écrire et polycopié : SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Preces eucharisticae pro missis cum pueris et de reconciliatione*, Romae, die 1 novembris 1974, 49 pages. Sauf le texte latin de ces cinq prières eucharistiques, le fascicule contient aussi une « *schema versionis* », donc un modèle pour la traduction dans les langues vernaculaires, pour les prières eucharistiques pour assemblées

Une phrase vers la fin du décret est encore significative et s'accorde pleinement aux objectifs de l'instruction *Liturgiam authenticam* :

Les Conférences des évêques veilleront à ce que, dans un délai raisonnable, de nouvelles traductions du Missel romain en langues vivantes soient faites, avec fidélité et exactitude, à partir de la présente troisième édition typique, en corrigeant avec soin, conformément au texte latin original, les précédentes versions encore en usage, pour obtenir, selon la norme du droit, la *recognitio* du Siècle apostolique³⁸.

Il n'est pas possible d'aller trop en détails dans les modifications par rapport à l'*editio typica altera* de 1975. Néanmoins, j'aimerais mettre en lumière quelques aspects et identifier certaines tendances générales, surtout dans les multiples variantes et compléments de l'*Institutio generalis*³⁹. Le « *Prooemium* » de l'*Institutio generalis*, un élément de grande importance dans l'ensemble, car on y affirme la place du missel dans la Tradition de l'Église, décrit le caractère d'une tradition dynamique et justifie ainsi le renouveau du missel, avait, dans l'*editio typica altera*, une numérotation particulière. Maintenant, on l'intègre dans la numérotation de l'*Institutio generalis* dans son ensemble (n. 1-15). C'est plus qu'un aspect purement rédactionnel : sur l'arrière-fond de controverses avec des groupes traditionnalistes, on donne ainsi plus de poids à ces quinze numéros.

Le rôle de l'Église dans la liturgie comprise de préférence comme « Église universelle », est plusieurs fois souligné au détriment d'expressions comme « les fidèles », « la communauté » ou des notions semblables. On y voit une orientation qui s'éloigne de l'Église concrètement rassemblée en faveur de l'Église hiérarchique

d'enfants soit en français (prières eucharistiques I et II), soit en allemand (prière eucharistique III). La même chose pour les prières eucharistiques pour la réconciliation : la première avec un « *schema versionis* » en français, la deuxième en allemand. Les textes latins n'ont jamais été publiés dans un autre organe (par ex. la revue *Notitiae*) de la Congrégation, car au moment de la publication, il était clair aux instances romaines que ces prières eucharistiques, surtout dans des messes d'enfants, ne seraient jamais utilisées en latin. Seulement le *Missale Romanum* de 2002, p. 1270-1288, présente d'une manière généralement accessible leur texte latin.

³⁸ Cité selon *Missel romain* (cf. supra note 1), p. V.

³⁹ Pour une présentation complète des modifications cf. Johannes NEBEL, « Die *editio typica tertia* des *Missale Romanum*. Eine Untersuchung über die Veränderungen », *Ecclesia orans* 19, 2002, p. 265-314. Voir aussi en forme d'un résumé TAM-BURRINO (cf. supra note 2), p. 417-419.

dans son ensemble et comme corps du Christ qui reste nécessairement une entité abstraite. La différence entre les ministères ordonnés et les participants non-ordonnés est en général marquée plus clairement. On se réfère de manière plus détaillée aux services et ministères liturgiques. Surtout le diacre est plus valorisé dans le rituel de la messe. On distingue plus nettement les lecteurs et acolytes institués qui, dans la réalité ecclésiastique, n'existent que rarement, des lecteurs « normaux » dans les paroisses et d'autres fidèles qui distribuent la communion⁴⁰.

Les enrichissements de l'euchologie méritent partiellement plus d'attention. L'emplacement des prières eucharistiques supplémentaires dans le *corpus* du missel et non plus dans des cahiers à part leur donne plus de poids et peut contribuer à une plus grande richesse euchologique dans la liturgie romaine. De plus, les nouvelles prières de bénédiction des fidèles (*oratio super populum*) pendant le Carême sont un gain, également sous l'aspect spirituel⁴¹. On pourrait s'étonner d'une nouvelle messe parmi les formulaires « *pro variis necessitatibus vel ad diversa* » : la messe « *Ad postulandam*

⁴⁰ Après les documents *motu proprio* du pape François concernant les ministères institués, *Spiritus Domini* du 11 janvier 2021 (concernant le lectorat et l'acolytat) et *Antiquum ministerium* du 11 mai 2021 (concernant les catéchistes), il faut sans doute y revenir de manière plus approfondie. La conférence des évêques italiens a déjà publié des directives *ad interim* (pour trois ans) : Conferenza Episcopale Italiana, *I ministeri istituiti del lettore, dell'accollito e del catechista per le Chiese che sono in Italia. Nota ad experimentum per il prossimo triennio*, datées le 5 juin 2022 ; accès par : <https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2022/07/13/NotaMinisteri.pdf> (dernier accès : 26.05.2023). Voir aussi le commentaire de ce document ainsi que les possibilités qui pourraient en résulter pour les diocèses suisses : François-Xavier AMHERDT, « Les ministères institués de lecteurs et d'acolytes. Un kaïros pour la synodalité de la liturgie », in *De gratia perseverandi. Mélanges amicaux offerts à Martin Klöckener. Freundschaftlich dargebrachte Festschrift für Martin Klöckener*, sous la dir. de Michel STEINMETZ, en collab. avec Miriam VENNEMANN, Fribourg : Academic Press, 2023, p. 170-176. L'article continue la réflexion du même auteur dans : « Points d'attention pour la mise en œuvre des récents *Motu proprio Spiritus Domini* et *Antiquum ministerium* », *Nouvelle Revue théologique* 144, 2022, p. 407-423. Particulièrement pour *Antiquum ministerium*, cf. aussi Astrid KAPTIJN, « Quelques observations canoniques concernant le ministère de catéchiste », in *De gratia perseverandi, op. cit.*, p. 178-183.

⁴¹ Sur la base de l'édition française du *Missel romain*, Luc FORESTIER en donne un commentaire : « Les oraisons *super populum* dans la nouvelle traduction francophone du *Missel romain* : quatre clés liturgiques en ecclésiologie », *La Maison-Dieu* 310, 2022, p. 131-163.

continentiam » / « Pour demander la chasteté⁴² ». Était-on déjà conscient du problème grave particulièrement dans le clergé qui, une décennie plus tard, devait tellement bousculer la vie de l'Église à l'intérieur et dans la société⁴³ ? Le meilleur accord avec d'autres livres liturgiques ainsi que l'actualisation du Calendrier après le nombre important des nouveaux saints qui constituent d'une certaine manière une internationalisation et une manifestation du caractère universel de l'Église, et des modifications des rangs de fêtes se sont bien sûr imposées mais ne changent rien de fondamental au missel. Pour le Calendrier, les nombreux compléments contredisent même d'une certaine manière un des objectifs de la réforme du Calendrier après le concile Vatican II, c'est-à-dire de réduire le nombre des saints figurant dans le Calendrier de l'Église universelle, seulement à ceux qui ont une vraie importance pour l'Église dans son ensemble.

L'editio typica tertia précise assez souvent les actions rituelles, les gestes et attitudes. On a vu un besoin dans ce domaine pour garantir la qualité rituelle de la messe. Sous plusieurs aspects, c'est sans doute utile, mais on ne peut pas s'empêcher d'y déceler aussi un nouvel intérêt pour les rubriques. Le projet d'un document sur *l'ars celebrandi* qui devait accompagner la nouvelle édition du missel, a été mentionné à plusieurs reprises au cours de l'élaboration du missel mais n'a pas été réalisé jusqu'à ce jour⁴⁴.

La messe d'un prêtre seul n'est plus intitulée « *Missa sine populo* » mais « Messe avec participation d'un seul ministre » (« *De Missa, cuius unus tantum minister participat* »),⁴⁵ ce qui ne la

⁴² *Missale Romanum* (cf. supra note 2), p. 1141 ; *Missel romain* (cf. supra note 1), p. 1141s.

⁴³ Les lectures bibliques de cette messe n'ont été définies que par un décret du Dicastère pour le culte divin et la discipline des sacrements qui date du 20 mars 2023 ; voir le décret avec la liste des péricopes : <https://media.vaticannews.va/media/static/pdf/decretum-et-lectiones-missa-ad-postulandam-continentiam.pdf> (dernier accès : 12.07.2023). Ce décret formule l'intention de ce formulaire de messe de manière assez générale sans mentionner la problématique des abus sexuels.

⁴⁴ Voir par exemple dans l'allocution du secrétaire de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, Mons. TAMBURRINO (cf. supra note 2), p. 420.

⁴⁵ *IGMR*, n. 252-272 ; *l'Ordo Missae* pour cette forme de la messe se trouve dans le *Missale Romanum* (cf. supra note 2), p. 663-672. Le titre de cette messe s'oriente au can. 906 du CDC 1983 ; voir AROCENA SOLANO, GOÑI BEASOAIN DE

caractérise plus par son déficit d'une assemblée de fidèles mais lui donne une image plus positive. Dans cette forme déficitaire de la messe, on a également introduit beaucoup de modifications par rapport à l'édition précédente et on lui prête un plus grand intérêt qu'auparavant. Elle n'est pas seulement admise « *ex gravi necessitate* », comme le Missel de 1975 disait, mais « *iusta et rationabili de causa*⁴⁶ », un soutien guère souhaitable pour cette forme de la messe.

Il est bienvenu que les normes pour la distribution de la communion sous les deux espèces favorisent que tous les fidèles reçoivent le corps et le sang du Christ dans chaque célébration de l'eucharistie. Ainsi, la fidélité à l'institution du Christ et la pleine symbolique de l'eucharistie sont nettement augmentées. Cela reste un défi dans la pastorale de le mettre en œuvre à l'aide des missels en langues vernaculaires⁴⁷.

Le chant est en général mis en avant, dans les normes ainsi que dans le *corpus* du missel en soumettant beaucoup plus de textes avec notation. Cela se reflète dans l'édition française du missel⁴⁸.

Pour conclure ces réflexions :

- L'*editio typica tertia* du *Missale Romanum* est une nouvelle édition d'un missel existant depuis 1970 et non pas d'un nouveau missel, ce que le cardinal Somalo en 1991 avait déjà affirmé tout au début du travail.
- Il est évident que cette édition ne constitue pas un progrès substantiel dans la théologie de l'eucharistie. Elle reste

PAULORENA, « Institutio Generalis Missalis Romani » (cf. supra note 33), p. 784 et p. 793 ; NEBEL (cf. supra note 9), p. 306.

⁴⁶ « *ex gravi necessitate* » : IGMR 1975, n. 211 ; « *iusta et rationabili de causa* » : IGMR 2002, n. 254. Le *Missel romain* (cf. supra note 1) traduit : « sauf pour une cause juste et raisonnable », ce qui laisse une grande ouverture.

⁴⁷ Cf. IGMR, n. 281-287. Après le Covid-19, il faut de nouveau réfléchir sur les formes possibles de la communion sous les deux espèces. Les normes du Missel ne suffisent plus.

⁴⁸ Cf. dans ce volume l'article de Michel STEINMETZ, « Chanter la messe : quoi de plus naturel ? Connaturalité du chant et de la célébration », p. 137-154, ainsi que François Xavier LEDOUX, « Comment former au discernement pour le choix des chants liturgiques ? », *La Maison-Dieu* 311, 2023, p. 101-124.

entièrement sur les – bonnes – pistes qui ont été tracées depuis l'*editio typica* de 1970.

- Plusieurs énoncés des autorités ecclésiastiques romaines soulignent que l'*editio typica tertia* est une expression éminente de la *lex orandi* de l'Église. C'est correct mais cet aspect n'est pas non plus nouveau ; car cela vaut de la même manière pour les éditions de 1970 et 1975 du *Missale Romanum*.
- L'édition de 2002 entreprend des actualisations dans le cadre donné par ses deux prédécesseurs.
- Malgré le grand nombre de modifications et les enrichissements euchologiques et rituels, l'orientation générale de cette édition est conservatrice. Il est bien possible que tel ou tel personne, groupe, ordre religieux, mouvement spirituel ou culture y trouve des éléments qui ont une signification particulière pour eux, mais cela ne change rien au fait que les innovations ne touchent pas aux fondements du missel. Cela dit aussi que la pauvreté théologique et spirituelle par exemple des prières sur les offrandes ou de beaucoup de prières après la communion reste inchangée.
- Nouveaux sont les contextes dans lesquels cette édition du missel prend place. La tension à laquelle le Saint-Siège est confrontée, entre les reproches et attaques des traditionalistes à l'encontre d'une Église catholique qui s'éloignerait de la vraie Tradition et que le missel s'opposerait à la foi de l'Église d'une part, et le souci permanent de déviations, de pratiques abusives et d'un manque de fidélité envers les normes liturgiques d'autre part, est évidente dans cette édition du missel ainsi que dans toute l'activité des dicastères romains responsables de la liturgie.
- La troisième édition du *Missale Romanum* est finalement l'expression d'une nouvelle orientation dans l'ecclésiologie liturgique qui concerne le rapport entre le Saint-Siège et les Églises particulières, avec une centralisation forte des compétences en matière liturgique auprès du Siège Apostolique. De ce point de vue, le missel est étroitement lié aux instructions *Varietates legitimae* de 1994 et, encore plus, à *Liturgiam authenticam* de 2001. Entre temps, le pape François a réorienté l'ecclésiologie

liturgique, mais cela ne pouvait pas encore avoir ses effets dans les livres liturgiques.

- L'idée de la normativité du *Missale Romanum* latin s'exprime entre autres dans la forme extérieure et le format du livre. Il ne s'agit plus, comme pour l'*editio typica altera*, d'une édition modeste qui sert principalement à élaborer les missels en langues vernaculaires mais elle exprime l'importance du missel latin dans la vie de l'Église universelle.
- Cela reste un défi important pour toutes les conférences des évêques qui élaborent sur la base de l'*editio typica tertia* un missel pour leur pays ou région, de ne pas seulement soumettre un livre de qualité en ce qui concerne le langage vernaculaire dans la liturgie, mais aussi d'analyser les limites de l'édition et de l'enrichir autant que possible selon leurs besoins, leurs situations pastorale et liturgique et de réagir aux questions qui se posent pour la foi et l'Église dans les sociétés et cultures actuelles⁴⁹.

⁴⁹ Cf. en vue d'une nouvelle édition du missel en langue allemande sur la base de l'*editio typica tertia* : Martin KLÖCKENER, « Wie kann ein deutschsprachiges Messbuch der Zukunft aussehen ? Überlegungen ohne realpolitische Abwägung », in *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Winfried Haunerland*, Jürgen BÄRSCH, Stefan KOPP, Christian RENTSCH (éds.), avec la collab. de Martin FISCHER, Regensburg : Pustet, 2021, p. 245-262.

Impossible herméneutique

La traduction au risque du mystère pascal

Grégory Solari

Deux mots d'excuse, en guise de préalable, avant d'aborder notre propos. C'est à partir d'une discipline sans rapport immédiatement évident avec la liturgie que nous allons envisager la nouvelle traduction du Missel romain : à partir de la philosophie, via le prisme de la phénoménologie (herméneutique). De plus, nous nous emploierons à mesurer non pas la teneur *théologique* de la *lex orandi* du français dans lequel la *lex credendi* trouve maintenant son expression normative, mais son potentiel *herméneutique* en regard de la *lex vivendi*. Notre propos entend faire comme deux pas en arrière, à partir de cette traduction (son occasion) en direction non du missel latin mais vers *l'événement* et les conditions de son *appropriation* (*Ereignis*) auquel le langage du missel entend, ou prétend, donner accès (le mystère pascal). Dans cette perspective (herméneutique), la *lex vivendi* constitue le premier moment de l'appropriation du mystère pascal. Et aussi de sa traduction (i.e. de son *interprétation*). Il sera question de la nouvelle traduction avant tout comme d'une invitation à revenir sur les critères conditionnant la possibilité d'une telle entreprise (et ainsi d'évaluer son degré de réussite). Notre problématique se laisse donc formuler ainsi : comment, à quelle condition, peut-on exprimer et transposer (traduire donc) ce qui s'excepte du « thème » (la *lex vivendi* « pascalle ») dans l'élément du langage, *a fortiori* quand son registre normatif (*lex credendi / orandi*) se trouve délimité par le lexique et régulé par lui ? Pour esquisser une réponse, nous recourons à la distinction établie par le linguiste Gustave Guillaume (et prolongée notamment par le philosophe Henry Maldiney) entre deux catégories dans les « langues à mots » : 1) la « parole de langue », c'est-à-dire la parole « fixée » (sédimentée) dans le lexique ; 2) la « parole de discours », qui est la parole *vivante* (*de vie*), également désignée par le terme de « corpus », ou « organisme de la langue » par Guillaume. La démarcation entre ces deux registres (ou strates) du langage, qu'on peut aussi distinguer au moyen des

concepts de « dit » et de « dire » (Levinas), s'opère dans le « moment » (mouvement) de l'*expression verbale* : la motivation (« vouloir dire ») opère la mutation du *dire* en *dit*¹ : la « parole de discours » se trouve alors conduite (et réduite) à la « parole de langue ». D'où l'oblitération que produit fatalement, ou presque, le langage quand il est assimilé sans reste au lexique². Pour recouvrer la « parole de discours », il faut comme renverser le mouvement « objectivant », « chosifiant », de la langue, comme on remonterait son cours. Formulé autrement, dans le lexique liturgique : il faut reconduire les formalisations de la *lex orandi* et de la *lex credendi* à la *lex vivendi*. Traduire (le mystère pascal), dès lors, requiert de prendre appui sur un moment *déjà herméneutique* en amont de la formalisation verbale (ou au moins de ne pas l'ignorer). À cette lumière, le titre de cette communication perdra peut-être un peu de son caractère énigmatique. « Impossible herméneutique » veut dire non la caducité principielle qui s'attacherait à toute traduction de l'événement pascal mais sa limitation quand sa tâche se trouve réduite à la juste articulation du lexique de la *lex credendi* et de la *lex orandi*. Parce que c'est une *vie donnée* (« corps livré ») que nous célébrons, cette régulation, comme son expression verbale avant elle, ne peut venir qu'après coup. Autrement dit, la « traduction » demeure, sinon impossible, du moins insuffisante aussi longtemps qu'il n'est pas fait droit au réquisit de l'herméneutique, à savoir : l'épreuve de la vie où s'opère la « compréhension » – ou « la fusion des horizons ». Car Gadamer nous l'a appris, comme Martin Heidegger avant lui, *c'est la vie qui interprète la vie*.

¹ Cf. Gustave GUILLAUME, *Leçons de linguistique, 1956-1957*, Québec : Presses universitaires de Lille/Presses universitaires de Laval, 1982, p. 24.

² On trouve un exemple de cette objectivisation dans la confusion du *corpus* (organisme de la langue) et du *lexique* (dictionnaire des mots constitués) qui est à l'œuvre dans les jeux de formation de mots. Le corpus n'est plus un corps animé, signifiant (un « corps-propre » : un « *Leib* », au sens du philosophe allemand Husserl), mais un corps-objet (un « *Körper* »).

La traduction comme interprétation et appropriation

Ce premier « moment » de la traduction comme *interprétation* et *appropriation*, c'est donc la *lex vivendi*. Dans cette optique, et c'est le présupposé qui guide notre propos, la liturgie constitue « une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne » (Louis-Marie Chauvet), ou plus exactement : une « rhétorique existentielle » (cf. Ernesto Grassi)³. La juste régulation de la *lectio* n'y obéit pas à des critères *épistémologiques*, du moins pas en premier lieu, mais à des « tonalités » (*Stimmung*) spécifiques, appelons-les des « affects théologiques », dont l'épreuve (ce qui ne veut pas dire l'expérience) se laisse apparenter à une « époque » (réduction phénoméno-logique) : l'écart entre le *vécu* (ici et maintenant) et *ce qui* est vécu (l'événement originaire) s'y trouve suspendu⁴. Ce moment de réduction s'atteste dans et par un affect, et cet affect, à son tour, constitue le premier moment d'interprétation (« indiciel », *Anzeige*) de ce qui se donne (à vivre) sans encore se montrer (expression). En ce sens (herméneutique), le registre de l'affect (*pathos*) constitue le *corpus* sémantique, ou la strate originaire dans lequel s'enracine le *lexique*. Dit autrement, la *lex vivendi* constitue le « corps sémantique » dans lequel s'enracine et la *lex credendi* et la *lex orandi*. Avec Husserl, on pourrait parler ici d'« impression originaire » (*Urimpression*), ou « tacite » (j'y reviendrai). Or, si, comme le veut la phénoménologie (husserlienne), une loi d'essence gouverne la liaison de la *sphère logique* avec la *sphère pathique*, et si, de plus, l'épreuve de l'affect conditionne et en même temps régule toute (juste) expression du vécu, alors il faut dire que toute traduction trouve son critère de fidélité/conformité dans la « tonalité » (« objective ») que restitue son lexique aussi bien que dans l'affect (« subjectif ») qu'il suscite. Ce qui implique deux choses : 1) pour traduire le mystère pascal, il faut en premier lieu que la vie le « comprenne ». Le registre testimonial (*marturia*) constitue le régime normal (et normatif) de la liturgie ; 2) pour que cette « compréhension » soit transmissible, il faut que le langage (constitué

³ La rhétorique constitue comme l'organon de l'ontologie existentielle heideggerienne. Cf. Ernesto GRASSI, *Rhetoric as Philosophy : The Humanist Tradition*, Carbondale : Southern Illinois University Press, 2001.

⁴ Sur la question de la tonalité du langage liturgique comme expression de la *lex vivendi*, cf. Cathernine MADSEN, *The Bones Reassemble : Reconstituting Liturgical Speech*, Aurora, CO : The Davies Group, 2005.

après-coup) conserve quelque chose de cette teneur « marturiale ». Qu'il y renvoie sans écart, ou presque. À défaut de cette tonalité (« pathique »), la traduction du mystère pascal s'expose au risque de tomber dans le discours tantôt « lissé » tantôt sophistiqué du registre prédicatif. La nouvelle traduction n'y échappe pas. Suffit-il de restituer au missel français le lexique sacrificiel du *Missale Romanum* pour pouvoir éprouver dans sa chair ce qui s'y trouve requis – à savoir : donner sa vie⁵ ? Rappelons-nous ici la leçon de Wittgenstein : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence⁶ ». La prise en compte de la pratique liturgique « léguée » aurait pu servir de leçon ici. Contentons-nous de le signaler.

Ce « défaut tonal » pose donc la question (fondamentale) de la possibilité de traduire le mystère pascal – *a fortiori* aujourd'hui, où nous ne nous trouvons plus en « situation marturiale », contrairement aux premières communautés, ou à celles de la Réforme (cf. la tonalité du *Book of Common Prayer*)⁷. Si la *lex vivendi* gouverne la

⁵ Nous pensons ici au dialogue conclusif de l'offertoire : « Priez, frères et sœurs : Que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable à Dieu le Père tout-puisant » – « Que le Seigneur reçoive de vos mains ce sacrifice à la louange et à la gloire de son nom, pour notre bien et celui de toute l'Église ». Dans le Missel romain de 1962, seule la formule invitatoire (« *Orate fratres* ») est prononcée à voix haute. Le diacre (ou l'acolyte) y répond au nom de l'assemblée. Il y a (peut-être) davantage dans cette économie de l'expression que le vestige d'une disposition pastorale ayant pris acte de la difficulté de prononcer à l'unisson la réponse attendue de l'assemblée. Peut-on y voir la conscience que l'appel au don de sa vie (« sacrifice ») ne saurait emprunter le mode de la proclamation (publique) ? Je me contente de poser la question. Quoi qu'il en soit, la restitution du dialogue dans la nouvelle traduction accentue la thématization verbale (du sacrifice) au détriment d'une expression suggestive (mouvement du corps et silence).

⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Avant-propos, Paris : Gallimard, p. 11.

⁷ Cf., par exemple, l'oraison du jeudi de la première semaine de l'Avent (*Missale Romanum*, 2002) : « *Excita, Domine, potentiam tuam, et magna nobis virtute succurre, ut, quod nostra peccata præpediunt, gratia tuæ propitiationis accelere* » (*Missale Romanum*, 2002) – « Déploie, Seigneur, ta puissance, soutiens-nous de ta force, afin que le salut retardé par nos fautes soit hâté par l'indulgence de ta grâce » (*Missel romain*, 1969/2021) – « *Lorde rayse up (we pray the) thy power, and come among us, and with great might succour us; that whereas, through our synnes and wickednes, we be soore lette and hindred, thy bountifull grace and mercye, through the satisfaccion of thy sonne our Lord, may spedily deliver us; to whom with thee and the holy gost be honor and glory, worlde without ende* » (*Book of Common Prayer*, 1549, Oraison du troisième Dimanche de l'Avent) – « *Stir up thy power, O Lord, and*

« dicibilité » du mystère (sa possibilité), comme le veut le postulat de l'herméneutique, alors quelque chose de la situation qui a présidé à la motivation de l'exprimer pour le transmettre doit pouvoir être éprouvé de manière à être adéquatement traduit. La fusion des horizons ne se limite pas à un idéal à atteindre formellement. Elle implique aussi la fusion des situations⁸. De ce point de vue, si la version révisée comporte des améliorations incontestables, le critère de traduction, comme son objectif, répondent moins au réquisit d'une « rhétorique théologique de l'existence chrétienne » qu'ils n'obéissent encore, et non sans un certain décalage (Vatican II), à celui de la théorie scolastique de la « proposition suffisante » (cf. Suarez), à savoir : que les énoncés soient *intelligibles* indépendamment de toute implication « existentielle ». Avec cette différence, que dans le missel français antérieur cette intelligibilité se veut au service de la communauté et se marque dans un langage simplifié (peut-être trop), tandis

with great might come among us; and, because we are sorely hindered by our sins, let thy bountiful grace and mercy speedily help and deliver us; through Jesus Christ our Lord, to whom, with thee and the Holy Ghost, be honor and glory, world without end » (*Book of Common Prayer*, 1562). Davantage que cette oraison et ses traductions, c'est peut-être celle du premier Dimanche de l'Avent (inspirée en partie par la tradition eucharistique romaine qui exemplifie le mieux la « gravité » caractérisant la tonalité « marturiale » du *Book of Common Prayer* : « *Excita, quaesumus, Domine, potentiam tuam, et veni : ut ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis, te mereamur protegente eripi, te liberante salvari* » (*Missel romain*, 1962, non retenue dans le *Missel* de 1969/2002) – « *Almighty God, give us grace that we may cast away the works of darkness, and put upon us the armor of light, now in the time of this mortal life in which thy Son Jesus Christ came to visit us in great humility; that in the last day, when he shall come again in his glorious majesty to judge both the quick and the dead, we may rise to the life immortal; through him who liveth and reigneth with thee and the Holy Ghost, one God, now and for ever* ». Tandis que le formulaire romain se limite au registre du péché (péril moral), l'oraison traduite par Cranmer élargi la perspective à une menace (et un combat) coextensifs à toute la vie.

⁸ Du point de vue de l'herméneutique, la nouvelle traduction accuse un double décalage : 1) premièrement, par rapport au réquisit de l'herméneutique ; 2) deuxièmement, par rapport à la tonalité de crise qui affecte aussi bien l'Église que le monde. La configuration dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui se laisse assimiler sans trop de violence à celle qu'ont connu les premières communautés chrétiennes. Il s'opère, ou va s'y opérer bientôt, une fusion des horizons. Nous recouvrons, ou allons recouvrir, les *Stimmung* qu'attestent les épîtres pauliniennes ou les écrits subapostoliques. Avec cette fusion, que j'apparente à une réduction, nous recouvrons aussi la condition de dicibilité du mystère, c'est-à-dire la vie, et j'ajoute : la vie éprouvée (dans un monde éprouvant).

que dans la nouvelle traduction l'intelligibilité se règle sur la conformité au texte latin (cf. *Liturgiam authenticam*) et se marque dans un langage non exempt d'artificialité⁹. Ici et là, mais de manière différenciée, c'est le lexique (principalement) qui assume cette fonction *explicatrice* : *intelliger* se trouve conditionné non par la *compréhension* mais par l'*explication* (paradigme épistémologique). L'histoire de la dogmatique nous l'a pourtant appris : il ne va pas de soi que l'énoncé reconduise automatiquement à la chose (*Sache*) qui a motivé sa formalisation. A fortiori quand l'arc de la traduction se déploie non entre l'événement et son énoncé mais entre deux *textes*, c'est-à-dire déjà à distance de l'événement (comme au deuxième degré), comme c'est le cas ici. Levinas écrit à ce propos : « La relation entre un texte et les faits, n'est-ce pas un échange réciproque de lumières plutôt qu'une législation dogmatique du texte à sens unique ?¹⁰ ». Le registre *doxastique* ne s'ouvre pas nécessairement (ni automatiquement) au registre *doxologique*. Du moins aussi longtemps que la traduction se trouve restreinte tantôt à la fonctionnalité *apophantique* du langage tantôt à la référentialité du lexique « original ». Or, du point de vue de l'herméneutique, la version latine du missel constitue moins une référence normative qu'un *moment* (second) de « fixation » de la *lex vivendi* pascale (plus nécessairement normatif donc), après celui d'interprétation et d'appropriation que conserve de manière « tacite » la strate *pathique* de la langue (son « corpus¹¹ »).

Un « dire » en « attente » d'être dit

Par « tacite » il faut comprendre non pas un « non-dit » (absence d'énonciation), mais un « dire » comme en « attente » d'être dit (cf. Levinas). On peut parler aussi d'une *latence* de la langue, à condition de ne pas confondre cet état (ou strate) avec une *privation* (impossibilité de l'expression) ou bien avec une *aphasie* (paralysie de

⁹ Cf. notamment « oblation sainte et immaculée » (Prière eucharistique I), « glorieux martyrs » (Prière eucharistique III), ou encore « du levant au couchant du soleil » (Prière eucharistique III). La qualification de l'oblation (« sainte et immaculée ») comme celle du martyr (« glorieux ») s'opère au profit du théologique au détriment de la dramatique (« divine », cf. Hans Urs von Balthasar).

¹⁰ Emmanuel LEVINAS, *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 28.

¹¹ Gustave GUILLAUME, *Leçons de linguistique, 1956-1957, op. cit.*

la signification). Les silences introduits dans la célébration font droit à cette latence. Ils disent, à leur manière, que « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». Mais ils ne le font pas sans que le déficit *tonal* du registre thématique du discours ne les réduise *de facto* à une simple suspension de la communication (ou de l'information). D'où l'impression d'artificialité qui peut s'en dégager. Circonvenus par le paradigme épistémologique opérant dans la traduction, les silences signalent moins le moment de *l'arrivée en présence* que, au mieux, les intermittences de l'énonciation, au pire, le *vide du discours* (ou de l'absence) quand et *puisque* son objet (le mystère pascal – passion, mort et résurrection) échappe – ne peut qu'échapper (dans cette configuration). Or, selon le philosophe Viktor von Weiszäcker, « la présence (de l'autre) est atteinte là où elle est à l'épreuve : dans sa dimension pathique¹² ». Sous ce jour, c'est-à-dire à partir de cette corrélation établie implicitement ici entre le concept de *présence* et celui d'*épreuve* (de *passion* donc), et élargie aux conditions déterminant la dicibilité du mystère pascal, le silence constitue non le « degré zéro » de la traduction, mais son moment *originnaire* (« pathique »). Il faudrait parler non pas d'*absence* mais de *patience* du langage (« passion » et « com-passion » aussi), qu'on peut entendre comme Maurice Blanchot : « Parole d'attente, silencieuse peut-être, mais qui ne laisse pas à part silence et dire et qui fait du silence déjà un dire »¹³. Le sens de ce qu'on appelle « traduction » change donc. Il ne consiste plus, ou du moins plus entièrement, dans la conformité résultant du *passage effectif* d'un idiome dans un autre idiome mais dans ce que le registre de la traduction *laisse (encore) passer* de la teneur pathique constituant le premier moment de la « compréhension » (interprétation / appropriation).

Une capacité à maintenir ouvert le mystère pascal

Loin d'épuiser le travail de traduction, le point d'arrivée (la nouvelle version) ne doit (ou ne devrait) au contraire qu'ouvrir à l'« herméneutique infinie » requise par la *lex vivendi* pascalle. Le critère d'évaluation de la nouvelle version se trouve ici : dans sa capacité à *maintenir ouvert* ce que requiert l'herméneutique du mystère

¹² Viktor VON WEISZÄCKER, *Anonyma*, Bern : A. Francke, 1946, p. 19.

¹³ Maurice BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 1980, p. 98.

pascal, à savoir : pallier l'inévitable *défaillance* de l'adéquation complète du « dit » (entre deux idiomes) par la *performance* du « dire », qui est de plus un *commandement* (« faites ceci en mémoire de moi »). Non pour *compenser* un vide (silence) mais pour rendre manifeste autrement, au moyen non du lexique mais du « *corpus* » de la langue (sa « chair », Michel Henry), ce qui se trouve toujours *déjà ajointé* dans la vie (pascale)¹⁴. En d'autres termes, il ne s'agit pas de suspendre la fonction (*apophantique*) de désignation, ou de s'en dispenser au profit d'une aphasie censée faire davantage droit (et mal) au mot d'ordre de Wittgenstein. Il s'agit, à partir du texte, et en dépit des limites qu'impose inévitablement le lexique, de faire droit à une fonction plus originaire de la parole : *rendre proche* (ou « être auprès », Maldiney), en vertu d'« une tendance essentielle à la proximité » qui caractérise le *Dasein* selon Heidegger¹⁵. Cette *approximation* ne consiste pas dans la résolution de l'*absence* par la *présence*, ni dans la réduction du *lointain* à l'*ici*, ou encore du *passé* au *présent*. Sa motivation obéit à un autre registre que celui qui gouverne le régime (ontique) de la présentification. On peut la référer à celui de la charité, à laquelle Paul suspend la capacité de la parole à traduire adéquatement le kérygme : « Si je parle les langues des humains, ou même des anges, mais n'ai pas la charité (*agapè*), comme moi [ma parole] est du bronze qui résonne (...), [elle n'est] rien, (...) [elle ne sert] à rien » (1 Co 13, 1-3). Le mystère pascal met le langage à l'épreuve, dans tous les sens du terme. Mais sous ce jour (paulinien), plutôt qu'un empêchement principal (son impossibilité), le « Logos de la Croix » (1 Co 1, 18) constitue au contraire ce qui rend possible *toute* herméneutique. Parce que l'univocité de l'amour s'y découvre comme la condition de toute compréhension.

Conformation à l'originaire plus qu'à l'original

À la lumière de cette corrélation (présence/passion), la traduction de la *lex vivendi* pascale revient donc non à conformer le français à l'*original* (texte latin), du moins pas en premier lieu, mais

¹⁴ Comme nous en faisons l'expérience dans l'acte de la *lectio* : texte, dire et sens s'y trouvent conjoints. Sur le lien du texte avec le corps, cf. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris : Cerf, p. 158-161.

¹⁵ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen : Niemeyer, 1953, § 23, p. 105.

à se conformer à l'*originnaire* (l'événement de la Croix)¹⁶. La question se déplace en direction de la communauté (célébrant). La différence réside non dans un écart « textuel » ou « temporel » (sauf à l'entendre avec Jacques Derrida comme une « différance »), mais « herméneutique » : entre l'événement originnaire et nous, il n'y a *rien* sinon des *mots* que nous *devons* prononcer (« faites ceci en mémoire de moi ») afin que ce qui se donne se montre (« ceci est mon corps »). Langage non prédicatif donc, qui s'excepte du thème comme de toute position « thétique ». Langage qui ambitionne de réduire l'objet (« pain ») à la chose même (« mon corps »), en sens inverse de toute syntaxe objectivante. Langage comme sans intentionnalité donc, corollaire d'un événement non pas *passé* (tantôt à représenter, tantôt à réactualiser, etc.) mais d'un événement toujours *en passe d'arriver*, apportant avec lui les conditions de sa *traductibilité*. Ici, l'écart qu'institue le discours (thématisant) se trouve d'emblée réduit par un « faire » (obéissance). En d'autres termes, ce que régule le missel n'est rien d'autre que l'événement (originnaire), mais *performé*. Ce qui veut dire que de ce point de vue (phénoménologique), l'action liturgique ne s'ajoute pas à la révélation. La célébration manifeste ce qui est toujours déjà donné, mais qui ne se montre pas sans sa mise en œuvre. Formulé différemment, et plus radicalement : la liturgie, c'est la révélation, sans reste, mais autrement. Davantage que le concept de répétition (ou de remémoration, ou de (ré)actualisation), c'est celui de « redondance » qui s'avère adéquat pour qualifier la performance liturgique. Elle ne « déplie » pas deux moments : elle marque le pli d'un moment toujours, depuis toujours et pour toujours *unique*.

¹⁶ L'*originnaire* s'apparente ici à un « hors phénomène » (Falque), à savoir une région comme s'exceptant de la dialectique du discours et de l'aphasie. La phénoménologie nous a appris qu'il n'existe pas d'*ego* comme en deçà du *cogito*. Aucune auto-fondation ne garantit la référence qui se marque dans l'expression (lexicale) : « soi ». De cette corrélation entre *egoïté* et *narrativité*, nous ne retenons ici que l'affirmation essentielle, à savoir que le *soi* est avant tout un *dire* : un acte de parole, non pas *sur soi*, ni à partir *de soi*, mais comme adhérant à soi de telle sorte qu'aucun écart ne subsiste entre le mot (*soi*) et le référent (*soi*). Le *soi* devient dès lors comme une *performance* (de langage). Presque une *réduction*. Sous ce jour, l'herméneutique du mystère pascal comme *lex vivendi* demeure sinon impossible du moins aporétique aussi longtemps qu'elle prend son appui sur le registre lexical.

¹⁶ Gustave GUILLAUME, *Leçons de linguistique*, 1956-1957, *op. cit.*

Un dernier mot. Nous avons commencé en annonçant deux mots d'excuse. En voici un troisième pour terminer. Nous avons bien conscience du caractère exorbitant du réquisit herméneutique. Tout ce qui précède ne prétend évidemment pas y faire droit. Il s'agit plutôt de prévenir un risque, qui est aussi une crainte : que maintenant que l'articulation en français de la *lex orandi* et de la *lex credendi* a été *lexicalement* conformée à l'original latin, on se contente de ce résultat formel. Si la liturgie consiste dans une « *relecture* sacramentelle de l'existence chrétienne » (Chauvet), la *lectio* (du célébrant) doit compenser le déficit tonal. La rhétorique, au sens où nous l'avons entendu (phénoménologique), n'est pas optionnelle. Les intonations, les silences, d'une manière générale les « gestes dans la voix » qui caractérisent la « parole de discours » (Guillaume) doivent ouvrir la narration (et la maintenir ouverte) sur des strates « tacites » de signifiante. Non pas, encore une fois, pour avouer l'échec ou l'impossibilité de l'expression, mais comme pour rejoindre autrement (« pathiquement »), en amont de tout *dit*, le Nom de celui dont le retrait coïncide avec l'apparition/formation des mots pour le *dire*. Pour le traduire dans et par notre *vie*.

« Penser entre les langues » :
à propos de la nouvelle traduction francophone
du Missel romain

Patrick Prétot

Dans un ouvrage publié en 2012 sous le titre *Penser entre les langues*, Heinz Wismann, un philosophe allemand établi en France soulignait que la complexité du monde actuel demeure inintelligible si l'on n'accepte pas un décentrement des disciplines savantes et des traditions culturelles nationales¹. Pour ce traducteur des œuvres d'Héraclite ou de contemporains comme Cassirer ou Benjamin, le rapport entre les langues est un lieu privilégié de la pensée.

Tout acte de traduction, et spécialement pour la liturgie en tant qu'elle s'adresse à tout le peuple de Dieu et non à des savants, est bien plus que la transposition d'un texte d'une langue dans une autre. Par conséquent, cette manière de « penser entre les langues » est en réalité un acte de tradition, une réalité appartenant à la Tradition vivante de l'Église. La transmission reconstruit sans cesse l'héritage qu'elle reçoit et, en même temps, elle le réinvente dans l'acte même de la réception.

Parmi les pistes possibles pour cette rencontre académique, la question peut être de savoir en quoi la *lex orandi*, loin d'être condamnée à répéter le mot-à-mot des textes sources, devient au contraire le lieu par excellence de la mission de l'Église. Dans l'exhortation apostolique *Verbum Domini*, Benoît XVI soulignait ainsi à propos de la dimension œcuménique des traductions bibliques que l'on ne peut penser sous le seul mode du mot-à-mot :

Nous savons en effet que traduire un texte n'est pas une tâche purement mécanique mais fait partie en un certain sens du travail d'interprétation.

¹ Heinz WISMANN, *Penser entre les langues*, Paris : Albin Michel, 2012.

(...) ...la promotion des traductions communes de la Bible participe à l'effort œcuménique².

Trop souvent, on oublie que la tradition chrétienne s'est frayé un chemin entre les langues. On peut parler des traductions de l'Antiquité chrétienne comme d'une véritable « forge » du vocabulaire chrétien : il a fallu inventer de nouveaux mots pour traduire adéquatement ce que les sources énonçaient. Sur ce point, la trilogie de la sacramentaire, mise en lumière par le Père I. Dalmais³, constitue une sorte d'icône de cette créativité verbale. Le grec *mysterion*, le latin *mysterium*, et plus tard celui de *sacramentum*, mais également le syriaque *raza*, dessinent trois approches fort différentes des signes chrétiens de la grâce.

Dans cet exposé, sans traiter comme tel ce vaste horizon, je m'en tiendrai à quelques remarques sur la nouvelle traduction, en espérant apporter quelques éclairages sur la difficulté de penser entre les langues dans le monde actuel.

Le point de départ sera la traduction de l'épiclese sur l'assemblée de la Prière eucharistique III. Comme nous le verrons dans un deuxième temps, la traduction ouvre sur des questions de sotériologie. Et c'est pourquoi, dans un troisième temps, nous envisagerons la formule de l'embolisme du Pater « *Libera nos, (...) ut (...) ab omni perturbatione securi...* » que la nouvelle traduction rend par « à l'abri de toute épreuve ». Pour beaucoup en effet, cette formulation semble insatisfaisante et c'est semble-t-il l'une des difficultés les plus ressenties. Or, là encore, il s'agit d'une question de sotériologie, et nous finirons par des remarques sur la réception d'une nouvelle traduction aujourd'hui⁴.

² BENOIT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini*, 30 septembre 2010, n. 46 ; traduction sur le site du Vatican ; tous les textes du magistère romain sont cités d'après la version en ligne sur le site du Vatican.

³ Irénée Henri DALMAIS, « Raza' et sacrement », in Paul DE CLERCK, Éric PALAZZO, dirs., *Rituels : Mélanges offerts au Père Gy*, OP, Paris : Cerf, 1990, p. 173-182.

⁴ Nous tenons à remercier le Prof. Martin Klöckener pour ses précieuses remarques concernant cette contribution ; c'est à lui notamment que nous devons les versions germanophones des textes cités.

L'épiclèse et la conception dynamique de l'eucharistie

L'introduction des épicleses dans les nouvelles prières eucharistiques a constitué l'une des marques essentielles de la réforme de l'*Ordo Missae* après Vatican II. Ceci valorise une conception dynamique de l'eucharistie qui relie la transformation des dons et celle de l'assemblée. La traduction de 1970 rendait le latin *oblatio* par le français *sacrifice* et demandait au Père de reconnaître dans l'offrande eucharistique, celle du Fils lui-même en tant qu'il nous a, par sa Pâque, rétablis dans l'alliance :

Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Église (*in oblationem Ecclesiae tuæ*), et daigne y reconnaître celui de ton Fils qui nous a rétablis dans ton Alliance (*agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari*).

De son côté, la traduction germanophone en usage actuellement indique :

Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche.
Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen,
das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat.

Il est clair que ces deux traductions ont essayé de rendre l'original latin en s'éloignant d'un simple mot à mot. On a notamment évité le recours au vocabulaire immolationniste : ce faisant, on cherchait à faciliter la participation extérieure et intérieure à l'offrande eucharistique. L'oblation de l'Église se trouve située en relation avec l'alliance scellée définitivement dans le mystère pascal. L'oblation de l'Église est un signe actualisant de l'unique sacrifice du Fils. Conformément aux normes de *Liturgiam authenticam*⁵, la nouvelle traduction est plus littérale mais à y regarder de près, elle relève autant que la précédente d'une interprétation comme nous allons le voir⁶.

⁵ Cf. résumé de l'Instruction sur le site du Vatican : CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Liturgiam authenticam*, Cinquième Instruction pour la correcte application de la Constitution sur la Sainte Liturgie du Concile Vatican II (*Sacrosanctum Concilium*, n. 36).

⁶ Conformément à l'édition typique latine, des majuscules ont été introduites pour « Corps » et « Sang » dans la formule « Quand nous serons nourris de son Corps et de son Sang ». En d'autres termes, c'est l'Eucharistie en tant que « Saint-Sacrement » qui est mise en avant, et non la nourriture offerte aux fidèles. Les majuscules n'existent pas en latin classique ; même si ceci n'est pas

Regarde, nous t'en prions, l'oblation de ton Église, et daigne y reconnaître ton Fils qui, selon ta volonté, s'est offert en sacrifice pour nous réconcilier avec toi⁷.

En adoptant la formule « Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Église », la traduction de 1970 honorait le ressourcement en Tradition opéré par la recherche théologique du XX^e siècle. Certes, toute une tradition médiévale et moderne, reçue notamment par le Concile de Trente, avait souligné que la messe était l'action par laquelle était « représenté » et « offert par les mains des prêtres », le sacrifice de la croix, un sacrifice « propitiatoire » offert pour le salut des vivants et des morts⁸. Sur ce point, la formule de la porrection des instruments dans le rituel de l'ordination avant Vatican II explicitait clairement cette vision du pouvoir transmis par l'ordination : « Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice à Dieu, aussi bien pour les vivants, que pour les défunts⁹ ».

Sans nier les affirmations du Concile de Trente, les théologiens du XX^e siècle, à la suite notamment de Dom Casel, ont largement montré que le sacrifice qui est offert en action de grâce au Père est le don reçu de la Pâque du Christ, un don qu'actualise l'Esprit-Saint¹⁰. Dans cette ligne et parmi beaucoup d'autres, on peut au moins nommer les travaux en perspective œcuménique de Max Thurian¹¹ ou encore l'ouvrage inspirant de Gustave Martelet

perçu par les fidèles, ce détail typographique est significatif d'une volonté d'affirmer la théologie de la présence réelle.

⁷ Cf. *Missale romanum*, editio typica altera, Città del Vaticano : Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, n. 114, p. 463 : « *Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et, agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari, concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo* ».

⁸ CONCILE DE TRENTE, XXII^e session, 17 septembre 1562, « Doctrines et canons sur le sacrifice de la messe », ch. 1, in DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris : Cerf, 1996, n. 1740 ; *ibid.*, canons 1-4, n. 1751-1754.

⁹ « *Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, missasque celebrare, tam pro vivis, quam pro defunctis, In nomine Domini. Amen* ».

¹⁰ Dom Odo CASEL, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Paris : Cerf (Lex Orandi, 37), 1963 ; ID., *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris : Cerf (Lex Orandi, 6), 1946, rééd. Paris : Cerf (Traditions chrétiennes, 11), 1983 (original all. 1932) ; cf. Théodore FILTHAUT, *La théologie des mystères, exposé et controverses*, trad. Jean-Charles DIDIER, Arthur LIEFOOGHE, Tournai : Desclée, 1954.

¹¹ Max THURIAN, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâces et d'intercession*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1959 ; ID., *Le mystère de*

Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme, qui souligne le lien trop oublié entre l'eucharistie et le mystère de la résurrection¹². Le *Catéchisme de l'Église Catholique* est l'écho de ces recherches en affirmant notamment que l'eucharistie est « le mémorial de la Pâque du Christ : c'est-à-dire de l'œuvre du salut accomplie par la vie, la mort et la résurrection du Christ, œuvre rendue présente par l'action liturgique¹³ ».

Si la première épiclese, avant le récit, était une demande de transformation des dons, la deuxième porte sur l'assemblée, signe de l'Église en un lieu et à un moment donnés : « ...et remplis de l'Esprit Saint, accorde-nous d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ ». Ici apparaît l'aspect dynamique de l'eucharistie que traduit l'adage « L'eucharistie fait l'Église », adage que l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* reprend en disant que « L'eucharistie édifie l'Église¹⁴ ».

Une telle approche se recommande notamment des formules bien connues d'un Augustin : « Vous, vous êtes le corps du Christ » ; « Recevez ce que vous êtes » ; « C'est votre mystère qui est représenté sur l'autel » ; et encore « Que votre amen soit votre signature¹⁵ ». Elle prend ses distances à l'égard d'une théologie scolastique canonisée par les conciles de Florence puis de Trente, qui, à partir de la doctrine hylémorphique, soulignaient l'efficacité sacramentelle en désignant avant tout la transformation des espèces en corps et sang du Christ¹⁶. Ce qui est visé, ce sont moins les dons

L'eucharistie, une approche œcuménique, Paris : Le Centurion/Les Presses de Taizé (Foi chrétienne), 1981.

¹² Gustave MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris : Desclée, 1972.

¹³ *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris : Desclée-Mame, 1997 (Textes du Magistère), n. 1409.

¹⁴ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, 17 avril 2003, notamment ch. II ; voir également n. 26.

¹⁵ AUGUSTIN, *Sermon 272*, *Patrologiae cursus completum, Series latina*, Paris : Garnier/J.-P. Migne, 1850, T. 38, col. 1247, trad. in Émile MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Bruxelles : Édition Universelle, 1935, p. 115, repris in *L'Eucharistie, 20 siècles d'histoire*, présenté par François TOLLU, Paris : Cerf (Textes en main), 1987, p. 52-53.

¹⁶ CONCILE DE TRENTE, XIII^e session, 11 octobre 1551, « Décret sur le sacrement de l'eucharistie », ch. 4, in DENZINGER, *op. cit.*, n. 1642 : « Parce que le Christ notre Rédempteur a dit qu'était vraiment son corps ce qu'il offrait sous l'espèce du pain (Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-25 ; Lc 22, 19 ; 1Co 11, 24-26) on a toujours été persuadé dans l'Église de Dieu – et c'est ce que déclare de nouveau aujourd'hui

eucharistiques en eux-mêmes que l'action de l'Église qui actualise l'offrande du Christ, fondement de la communion de tous les membres du corps du Christ. L'Eucharistie est donc avant tout communion avec Dieu et entre les membres.

Un enjeu de sotériologie

Mais c'est sur la première partie de la formule épyclétique qu'il faut attirer l'attention :

Regarde, nous t'en prions, l'oblation de ton Église, et *daigne y reconnaître ton Fils* qui, *selon ta volonté, s'est offert en sacrifice* pour nous réconcilier avec toi¹⁷.

Dans la ligne de la théologie tridentine, la traduction de 2021 souligne donc la dimension sotériologique de l'Eucharistie à travers deux aspects. En disant « daigne y reconnaître ton Fils », elle identifie « l'oblation de l'Église » déposée sur l'autel avec le Fils lui-même. En second lieu, elle souligne que le sacrifice du Fils est « selon » la volonté du Père, auquel s'adresse la prière eucharistique.

La question est donc de savoir si l'interprétation retenue est non seulement en cohérence avec la tradition et l'enseignement de l'Église depuis Vatican II, mais aussi avec la capacité de saisir le sens de la prière eucharistique proclamée à l'autel par le président et entendue par les fidèles. Or, comme le rappelle la Constitution conciliaire, en vue de l'unité réalisée par la médiation du Christ afin que Dieu soit « tout en tous », les fidèles sont appelés à offrir « la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi en union avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes¹⁸ ».

La traduction de 1970 interprétait le texte latin en identifiant le sacrifice de l'Église, avec celui du Fils en tant qu'il a rétabli

ce saint concile – que par la consécration du pain et du vin se fait un changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Ce changement a été juste et proprement appelé, par la sainte Église catholique, transsubstantiation » ; cf. canon 2, in DENZINGER, *op. cit.*, n. 1652.

¹⁷ « *Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et, agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari* ».

¹⁸ CONCILE VATICAN II, Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 4 décembre 1963, n. 48.

l'humanité dans l'Alliance. C'est ce qu'affirmait Benoît XVI en 2007 dans *Sacramentum caritatis* : « Dans le mystère de son obéissance jusqu'à la mort, et à la mort de la croix (cf. Ph 2, 8), s'est accomplie la nouvelle et éternelle alliance. (...) Jésus est le véritable agneau pascal qui s'est spontanément offert lui-même en sacrifice pour nous, réalisant ainsi la nouvelle et éternelle alliance¹⁹ ». En soulignant que dans l'oblation de l'Église, nous demandons à Dieu le Père de reconnaître son Fils qui « selon ta volonté » « s'est offert en sacrifice pour nous réconcilier avec toi », la nouvelle traduction explicite deux traits que le latin laisse au contraire dans l'indécision, ce que les traducteurs de 1970 avaient, semble-t-il, bien perçu.

Agnosces Hostiam

La nouvelle traduction identifie donc *Hostiam*, traduit par « oblation », à « ton Fils », alors que la suite de la phrase en latin semble indiquer que c'est non pas la personne du Fils qui est visée, mais bien plutôt son sacrifice. En d'autres termes, sur l'arrière-fond d'une théologie postmédiévale, on interprète le texte de telle manière, qu'on referme la vue sur la présence du Seigneur dans l'eucharistie. Il semble que la prière eucharistique peut supporter une autre interprétation : dans la ligne de la tradition biblique et patristique²⁰, il s'agit d'un mémorial qui actualise l'œuvre salvifique de la croix : c'est donc une formulation liturgique de la théologie du Mystère pascal. Dès lors, en traduisant « celui de ton Fils qui nous a rétablis dans ton Alliance », les traducteurs de 1970 visaient bien cette actualisation du mystère de Pâque, dans laquelle Benoît XVI voit le sceau de l'histoire du salut, l'alliance définitive de Dieu avec toute l'humanité, qui ne peut être pensée séparément des alliances vétéro-testamentaires :

Depuis ses origines, la communauté chrétienne a lu les événements de la vie de Jésus, en particulier le mystère pascal, en relation avec toute l'histoire vétéro-testamentaire²¹.

¹⁹ BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, n. 9.

²⁰ Sur ces aspects de théologie de l'Eucharistie dans son rapport aux Écritures, voir notamment Max THURIAN, *L'eucharistie*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1963 ; Enrico MAZZA, *L'action eucharistique*, Paris : Cerf (Liturgie), 1999 ; Cesare GI-RAUDDO, *In Unum Corpus, Traité mystagogique sur l'eucharistie*, Paris : Cerf, 2014.

²¹ BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, n. 64.

Cuius voluisti immolatione placari

La traduction de 2021 « qui, selon ta volonté, s'est offert en sacrifice » souligne l'obéissance du fils à la volonté du Père. Or, avec un certain nombre de passage du Nouveau Testament (par ex. Ph 2, mais aussi He 10) on peut dire que l'obéissance du Fils au Père est l'accomplissement par le Fils du dessein divin de salut. Là encore, avec la formule « celui de ton Fils qui nous a rétablis dans ton Alliance », les traducteurs de 1970 visaient l'accomplissement définitif de l'œuvre du salut par la Pâque du Christ. La traduction du missel allemand est en harmonie avec cette traduction francophone de 1970 : « *Sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat* ». *Oblatio* est rendu par *Gabe* et *Hostia* par *Lamm*, c'est la théologie de l'agneau pascal qui se trouve ainsi assumée : « Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé » (1Co 5, 7).

« À l'abri de toute épreuve » : une demande d'assurance « tous risques » ?

En France, après un temps de première découverte, on entend monter de plus en plus de critiques à l'égard de la traduction de 2021, et ceci n'a rien d'étonnant. En liturgie, le poids de l'oralité et de la mémoire est tel qu'un changement d'habitudes ne révèle son impact que dans la durée. Parmi les aspects les plus ressentis d'un changement important, figure la traduction de l'embolisme du *Pater*. Or la traduction du « *Libera nos, (...) ut (...) et ab omni perturbatione securi* » par le français « à l'abri de toute épreuve » suscite en effet de multiples questions.

Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps : soutenus par ta miséricorde, nous serons libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve ; et nous attendons que se réalise cette bienheureuse espérance : l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur²².

²² *Missale romanum*, editio typica altera, Città del Vaticano : Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, n. 126, p. 472 : « *Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, da propitiis pacem in diebus nostris, ut, ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi : exspectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi* ».

Dans un article publié en 1969, dans le n. 100 de *La Maison-Dieu*, qui présentait « à chaud » l'*Ordo Missae* de Paul VI²³, le théologien de Lyon Roger Béraudy soulignait la portée du travail opéré sur cet embolisme²⁴ : sortir d'une insistance unilatérale sur l'aspect négatif de la grâce²⁵. Il montrait que la nouvelle formulation était une demande de paix placée sous l'horizon eschatologique :

Le but de l'intervention divine ainsi sollicitée n'est pas seulement la libération présente du péché et la délivrance des épreuves, car l'embolisme rappelle que ce double affranchissement dispose les hommes à l'avènement eschatologique de Jésus Christ, que nous attendons et que nous préparons à travers nos luttes quotidiennes²⁶.

Il faut reconnaître que la formule « à l'abri de toute épreuve » résonne comme une demande de sécurité peu acceptable dans un contexte marqué par les tribulations des personnes et des peuples. Certains ont ainsi proposé d'adopter la formule : « Soutenus par ta miséricorde, nous serons libérés de tout péché, rendus forts dans l'épreuve » ou bien « Rendus forts devant les épreuves ». En traduisant « Rassure-nous devant les épreuves », la traduction de 1970 évitait cette difficulté. Certes, nous pouvons demander à Dieu son soutien dans les épreuves, mais, en même temps, la foi assure d'une promesse du Christ Jésus faite aux apôtres, et qui apparaît précisément dans le récit de la dernière Cène en Saint Luc : « Vous, vous avez tenu bon avec moi dans mes épreuves. Et moi, je dispose pour vous du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi » (Lc 22, 28-29).

²³ Roger BERAUDY, « La nouvelle liturgie de la messe », *La Maison-Dieu* 100, 1969/4 ; dans ce numéro on peut souligner le ton de déception qui transparait dans le commentaire de la présentation du nouvel *Ordo Missae* : Robert CABIE, « Le nouvel 'Ordo missae' », *La Maison-Dieu* 100, 1969/4, p. 21-35 ; on peut signaler à ce propos le grand article de Mgr Martimort, publié un peu plus de 20 ans plus tard, et qui, au-delà des contestations qu'elle a suscitée, prend la défense de la réforme liturgique : Aimé-Georges MARTIMORT, « La réforme liturgique incomprise », *La Maison-Dieu* 192, 1992/4, p. 79-119.

²⁴ Roger BERAUDY, « Les rites de préparation à la communion », *La Maison-Dieu* 100, 1969/4, p. 59-71.

²⁵ *Ibid.*, p. 65.

²⁶ *Ibid.*

Les modifications : un enjeu pour la communion ecclésiale

Sans entrer dans une posture contestatrice, et tout en adoptant une position claire d'obéissance à l'Église dans la réception des livres liturgiques, c'est donc un travail approfondi sur l'ensemble de la nouvelle traduction du Missel romain qu'il conviendrait sans doute de mener désormais. La réception ne peut être seulement passive et spécialement dans une Église que le Pape François a placée sous le signe de la synodalité. La liturgie est par nature une réalité synodale, puisqu'elle est l'œuvre du peuple de Dieu tout entier.

Dans un monde en évolution rapide, il est probable que les traductions auront une durée de vie moins grande que par le passé. Encore faut-il éviter soigneusement de croire qu'une traduction peut résoudre les nombreuses difficultés de la vie liturgique aujourd'hui, difficultés qui sont celles de la vie en Église et en même temps celles de la vie en société. On oublie trop souvent l'avertissement de Romano Guardini dans *L'Esprit de la liturgie* : la liturgie exige de chacun le sacrifice du moi...

Toutefois, dans ce processus de réception active, il semble nécessaire de mettre en garde sur les initiatives privées de modification. Après la publication du *motu proprio Summorum Pontificum* (7 juillet 2007), puis les contestations virulentes après *Traditionis custodes* (16 juillet 2021), la question de la régulation institutionnelle en matière de liturgie est devenue de la plus haute importance et exige un sens affiné de la responsabilité, non seulement à l'égard d'une communauté particulière, mais de l'ensemble de l'Église.

La question est d'autant plus délicate qu'aujourd'hui toute autorité en ce domaine est très fragilisée. Dès lors, de tels changements sont risqués dans un monde ouvert, où l'on voyage beaucoup. Plus profondément, la question est de savoir quels critères on se donnerait pour faire ces corrections et jusqu'où aller. Il est probable que les suggestions de corrections seront nombreuses, et jugées par les uns comme souhaitables voire nécessaires, tandis que d'autres encore les verraient comme inutiles, voire injustifiées. En définitive, on retrouve, à propos des traductions, la grande question de l'unité que Paul VI avait voulu régler en donnant force de loi au missel de 1970 comme nouvelle version du Missel romain remise à l'Église.

En modifiant les textes, et parfois les formes rituelles, on risque de réduire les institutions liturgiques à un cadre indicatif et

optionnel, qui n'oblige personne. La liturgie est alors livrée à l'arbitraire des subjectivismes. Dans le n. 50 de *Desiderio desideravi*, le Pape François insiste au contraire sur le fait que la liturgie est un don à recevoir, et il s'appuie sur R. Guardini pour évoquer la discipline qu'elle requiert en vue d'un authentique art de célébrer et pour sortir de l'enlisement dans l'individualisme et le subjectivisme :

La voie à suivre pour y arriver est celle de la discipline ; du renoncement aux satisfactions faciles et sans effort ; du travail rigoureux, accompli dans l'obéissance à l'Église, pour notre conduite et notre être religieux²⁷.

Il me semble toutefois possible, voire souhaitable, que les institutions de la Pastorale liturgique rassemblent les questions que pose la nouvelle traduction, de sorte qu'on dispose d'une documentation qui pourrait préparer une mise à jour, à terme, de cette nouvelle édition du Missel francophone.

Cette contribution a été placée sous la bannière d'une invitation à penser entre les langues. Il semble possible, au terme du parcours, de formuler plusieurs acquis.

Le principe posé par *Liturgiam authenticam* d'une fidélité stricte à l'édition typique latine doit être équilibré par une prise en compte de la dimension proprement théologique de tout acte de traduction. Traduire des textes liturgiques, c'est bien autre chose qu'une simple transposition des mots d'une langue dans une autre. La traduction liturgique est une forme spécifique d'herméneutique théologique que la fidélité au mot à mot du texte original risque d'occulter et non de servir.

« Penser entre les langues », c'est assumer le fait que chaque langue fait corps avec un monde de représentations et de symboles, comme le souligne déjà le *motu proprio Magnum principium*, et que précise le décret *Postquam Summus Pontifex* du 22 octobre 2021. La traduction « présuppose un cadre d'évaluation qui tienne compte de

²⁷ PAPE FRANÇOIS, Lettre apostolique *Desiderio desideravi*, n. 50, qui cite Romano GUARDINI, *Liturgische Bildung* (1923), in *Liturgie und liturgische Bildung*, Mainz : Matthias Grünwald, 1992 (Romano Guardini Werke, 2^e édition), p. 99 ; trad. fr. : *La formation liturgique*, Leuven : Peeters, 2017, p. 75.

la langue de la liturgie, de ses prérogatives et de la diffusion, en envisageant l'avenir proche de son utilisation, à partir de son apprentissage par les jeunes générations ». Par ailleurs, « le critère fondamental est la participation du peuple aux célébrations liturgiques et non d'autres types de convenance, comme les implications socio-identitaires²⁸ ».

Dans un monde ouvert, pour penser entre les langues, nous ne pouvons pas nous résoudre à des traductions liturgiques faites sous le mode d'un respect strict de la forme latine. Et ceci avant tout parce que cette posture court le danger d'un appauvrissement qui touche la compréhension de l'action liturgique elle-même. Plus les expressions de la liturgie seront éloignées de la capacité des ministres et des fidèles, non pas tellement à les « comprendre », mais avant tout à les « habiter », plus la tendance gnostique dénoncée par le Pape François comme l'un des deux aspects du venin de la mondanité spirituelle, sera grande. En même temps, parce que la liturgie doit garder la mémoire chrétienne, et donc tenir la richesse d'une langue toute inspirée par la Bible et patinée par des siècles d'usage, les traducteurs ne peuvent renoncer à une vraie exigence.

Cet équilibre entre deux exigences en tension est évidemment très difficile à tenir. Dans sa lettre à l'évêque de Mayence publiée dans la 3^e livraison de *La Maison-Dieu* en 1945, lettre qui est un grand exercice de discernement sur le Mouvement liturgique, Romano Guardini évoquait déjà cette difficulté en disant : « Pour bien traduire un texte, il ne faut pas seulement posséder de bonnes connaissances philologiques et théologiques, mais aussi un grand talent littéraire ». Et il ajoutait une phrase qui est un avertissement pour aujourd'hui et pour demain :

Mais ces zélés liturgistes ne possédaient souvent pas grand'chose de tout cela ; et plus d'un semblait non seulement ignorer le latin, mais aussi ne pas même connaître sa langue maternelle²⁹.

²⁸ PAPE FRANÇOIS, *motu proprio Magnum principium*, 3 septembre 2017 ; l'application de ce document a été précisée par la lettre du 15 octobre 2017 (rendue publique le 22 octobre) au Cardinal Sarah, et par le Décret *Postquam Summus Pontifex* du 22 octobre 2021 (citation ici du n. 13 de ce décret).

²⁹ Romano GUARDINI, « Lettre à S. Exc. Mgr l'évêque de Mayence », *La Maison-Dieu* 3, 1945/3, p. 13.

Le mérite :
peut-on traduire de manière irénique
un terme irrémédiablement
compromis par la polémique ?

Luc-Thomas Somme

Tout traducteur éprouve une tension entre la fidélité à la littéralité du texte et l'ambition de le faire assimiler convenablement. Lorsque le texte est théologique cela se traduit par la tension entre l'orthodoxie magistérielle et l'orthopraxie pastorale. Il est ainsi des concepts qui ne manquent pas de légitimité théologique mais que les aléas de l'histoire ont compromis et qui risquent d'être inéluctablement voués à la mécompréhension. Ainsi du mérite et du sacrifice, embarqués quoi qu'ils en aient dans le clivage entre la Réforme protestante et le Concile de Trente. On aura beau savoir que le mérite, surnaturel s'entend, ne peut émaner du seul libre arbitre humain et qu'il suppose la grâce divine, il n'en demeure pas moins que depuis la Réforme ce vocable suscite inmanquablement la suspicion d'un pélagianisme larvé, d'une justification par les œuvres. La liturgie catholique en use de nombreuses fois dans l'édition typique latine du Missel romain¹. Les auteurs de la nouvelle traduction du Missel romain en français ont reçu un cahier des charges d'une plus grande conformité à la littéralité du texte latin. On peut donc se demander comment le terme latin est traduit, ou non, ou paraphrasé dans ces deux versions de traduction et si cette investigation conduit à apprécier positivement le changement éventuel comme un progrès ou au contraire comme une régression.

¹ Dans le texte latin le substantif *meritum* se trouve 64 fois et le verbe *mereri* 151 fois. Les emplois de *sacrificium* sont du même ordre de grandeur (221 fois).

Usage négatif et non problématique

Il faut tout d'abord remarquer que ce n'est pas tant le mot *mérite* qui est problématique que tel usage que l'on en fait. Entendons par là qu'un autre usage peut ne soulever aucune difficulté : celui par lequel on se déclare sans mérite. En voici quelques exemples :

- « Nous ne pouvons pas invoquer nos mérites » (oraison *super oblata* des mardi et vendredi de la 2^{ème} semaine de l'Avent).
- « Accueille-nous dans leur compagnie (= des saints), sans nous juger sur le mérite, mais en accordant ton pardon » (1^{ère} prière eucharistique).
- « Nous ne pouvons compter sur nos mérites » (oraison *super oblata* de la fête des saints Pierre et Paul) (notons au passage le gain de précision dans le passage de la première à la seconde traduction : le contraste est entre notre défiance envers notre impuissance et notre confiance envers l'aide de Dieu)².
- Le même contraste entre le manque de mérites et le don de la grâce divine se retrouve dans la collecte de la messe pour le prêtre lui-même : « Non en raison de mes propres mérites mais par le seul don de ta grâce incomparable ».
- De même dans la collecte de la messe pour rendre grâce à Dieu : « Ce que tu nous as accordé sans mérite de notre part, puissions-nous le rapporter à la gloire de ton nom ».

Dans chaque cas la négation d'un mérite devant Dieu, conformément à l'attitude du publicain de la parabole, permet sans peine de traduire littéralement *meritum* par mérite, et l'on constate que c'est l'option retenue dès la première traduction et maintenue

² Ancienne traduction : « Nous apportons nos offrandes à ton autel, Seigneur ; conscients de ne rien mériter, nous sommes d'autant plus heureux que notre salut vient de ta seule grâce ».

Nouvelle traduction : « Nous apportons nos offrandes à ton autel, Seigneur : comme nous ne pouvons compter sur nos mérites, puissions-nous trouver notre gloire dans ta bienveillance qui nous sauve ».

Le texte latin énonce : « *Munera, Domine, tuis altaribus adhibemus, ut quantum sumus de nostro merito formidantes, tantum de tua benignitate gloriemur salvandi* ».

dans la seconde. Revendiquer un mérite au contraire inclinerait à encourir le blâme de Jésus à l'égard de l'attitude du pharisien.

Usage contourné du verbe mériter, employé dans un sens faible

Un autre cas est l'emploi du verbe *mériter* sous forme optative : « puissions-nous mériter ». Il s'agit ici d'un sens très large du verbe, qui ne renvoie pas à une théologie du mérite. Deux exemples suffiront à l'illustrer : littéralement : « pour que nous méritions d'être participants de sa nature divine » (collecte de la solennité de l'Annonciation) et « pour que nous méritions de parvenir à te voir perpétuellement » (collecte de la fête des saints Philippe et Jacques), mais en fait traduit respectivement par « accorde-nous d'être participants de sa nature divine » et par « afin de parvenir ainsi à te contempler pour l'éternité »).

Là encore les deux versions de traduction concordent sur une même option, mais cette-fois-ci le choix est de ne pas traduire littéralement. Il est en effet possible d'exprimer le sens de manière exacte sans recourir au mot historiquement compromis. Puisque la littéralité est évitable, il est jugé opportun de la contourner. Nonobstant l'obligation d'une littéralité accrue ce choix a été agréé par le Saint-Siège. De fait, il n'y a aucune déperdition de sens et le risque de mécompréhension est minimisé.

Usage positif et non problématique

Une troisième situation est un usage positif du terme de mérite – avoir des mérites – mais non problématique. Ce ne peut évidemment pas être à la première personne du singulier – j'ai des mérites – mais par rapport à des mérites incontestables, ceux du Christ et ceux des saints et saintes du Ciel. Encore qu'il faille sur ce dernier point admettre évidemment le culte des saints – nos frères et sœurs de la Réforme seront donc ici réticents – mais on peut considérer au moins que les catholiques ne s'effaroucheront pas de la mention de mérites chez ceux et celles dont on sait qu'ils ou elles sont déjà dans la gloire. La canonisation reconnaît et atteste en effet en eux l'œuvre de la grâce qui a fleuri dans la gloire. Les exemples suivants illustrent cette possibilité ici d'une traduction littérale. La formule

augustinienne de la première préface des saints dissipe toute ambiguïté possible sur la nature et l'origine du mérite : « Lorsque tu couronnes leurs mérites, tu couronnes tes propres dons ». De même dans la première prière eucharistique : « Accorde-nous, par leur prière et leurs mérites, d'être, toujours et partout, forts de ton secours et de ta protection ». Et bien sûr l'évocation de mérites chez le Christ ne pose pas de difficulté (cf. oraison de fin de prière universelle pour les fêtes de la semaine sainte). À chaque fois la littéralité a été jugée possible dès la première traduction.

Usages positifs et éventuellement problématiques mais assumés en traduction

D'autres usages positifs du mérite pourraient sembler peut-être plus litigieux : ceux mentionnant que nous honorons ou que nous sollicitons ces mérites des saints ; on pourrait y voire non quelque revendication de leur part mais bien de la nôtre, une sorte d'injuste instrumentalisation, intéressée, de leurs justes mérites. Les exemples suivants attestent pourtant d'un parti pris, là encore, de traduction littérale dès la première traduction : « tandis que nous honorons ses mérites » (collecte de la mémoire de saint Jean I^{er}), « accorde-nous l'appui de ses mérites... » (collecte du commun IV pour une vierge martyre), « accorde-nous, à sa prière et par ses mérites... » (collecte du commun II des saintes femmes).

Usage contourné dans l'ancienne traduction et rétabli dans la seconde

Il faut avouer que jusqu'à présent les choix similaires des deux traductions laissent penser que le changement était inutile car inexistant sur ce sujet. Mais il existe un nombre non négligeable d'exemples d'un changement d'option en faveur de la littéralité et il vaut la peine de regarder ces cas où la première traduction évitait le terme de mérite et où la seconde l'assume sans vergogne :

- Dans l'oraison *super oblata* du 8^{ème} dimanche *per annum* : « unde sit meritum » est désormais traduit littéralement par « d'où vient notre mérite », alors que la première traduction paraphrasait en utilisant le mot « valeur » ; la raison probable de ce

changement est que la mention de l'origine : « ta largesse, d'où vient notre mérite » évite l'ambiguïté d'un mérite venant de l'homme.

- Dans la collecte de la mémoire de sainte Agathe : « merito castitatis » est désormais traduit littéralement par « le mérite de sa chasteté » au lieu de « la consécration de sa virginité ».
- Dans l'oraison *super oblata* du commun I des vierges : « *earum tibi grata sunt merita* » est traduit désormais par « tu as reconnu les mérites de leur vie », alors que le mot mérite avait été évité par « leur vie fut de grand prix à tes yeux ». A bon droit plus précise, la traduction aurait gagné à supprimer la glose « de leur vie », pour écarter toute interprétation pélagienne.
- Dans l'oraison *super oblata* du commun II des vierges : « *sicut ejus tibi grata sunt merita* » est désormais traduit littéralement par « toi qui appréciais les mérites de sa vie », rectifiant heureusement la paraphrase antérieure « toi qui aimais sa vie tout imprégnée de l'Évangile » sans fondement dans le texte latin. De même pour l'oraison *super oblata* de la mémoire de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, où la paraphrase « tu aimais sa vie simple et courageuse » contournait la mention des mérites par une pure invention.
- Etrangement dans la collecte du commun IV des martyrs le recours aux mérites des martyrs intercesseurs (*martyrum intercentibus meritis*) ne mentionnait que l'intercession et non les mérites dans la première traduction. La seconde les rétablit : « par les mérites et l'intercession des martyrs ». De même pour la collecte du commun des pasteurs : « puisque, par ses mérites, il intercède en notre faveur », au lieu de : « puisqu'il intercède en notre faveur ».
- Particulièrement heureuse est la traduction de « *nullis meis meritis* », qui avait été omise dans la première traduction, pour la collecte et l'oraison *super oblata* de la messe pour l'anniversaire d'ordination. Dans un contexte où le Pape François ne cesse de fustiger le cléricalisme on ne voit vraiment pas pourquoi les traducteurs avaient décidé d'omettre cette mention que c'est

sans aucun mérite de sa part que le prêtre a été choisi pour le ministère ordonné.

Proscription assumée

Il reste enfin une ultime situation, celle où les deux traductions concordent pour ne pas traduire littéralement *meritum* par mérite mais pas un vocable jugé équivalent et moins risqué en termes de mécompréhension. Les exemples suivants montrent que l'exigence de littéralité accrue a fait l'objet d'un vrai discernement : « tu offres aux justes la récompense de leurs efforts » pour « *justis praemia meritorum praebes* » (collecte du mercredi de la 4^{ème} semaine de carême), que « le peuple qui te sert augmente en nombre et grandisse en sainteté » pour « *et merito et numero populus tibi serviens augeatur* » (collecte du mardi de la 5^{ème} semaine du carême), « une remarquable sainteté par divers chemins de vie » pour « *per varias vitae semitas praeclaris meritis* » (collecte de la mémoire de sainte Jeanne Françoise de Chantal), « la sainteté de tous les élus » en première traduction et « la gloire de tous les saints » en seconde pour « *omnium Sanctorum tuorum merita* » (collecte de la Toussaint). Sainteté et gloire sont ici choisis pour exprimer équivalement le « mérite » du saint. La question qui se pose alors est : pourquoi ce choix, dont la légitimité a été validée, est-il réservé à certaines occurrences alors que pour d'autres la traduction littérale est préférée ?

En conclusion, on peut ainsi dire que la nouvelle traduction n'est pas une traduction littérale mais une traduction largement plus littérale. Parfois sans grande utilité mais parfois avec un vrai gain, du point de vue théologique du moins, car cela peut se payer aussi par une lourdeur sur le plan linguistique. Il est loisible d'émettre des réserves sur le cahier des charges donné aux traducteurs en direction d'une plus grande littéralité, mais il serait injuste de ne pas saluer, sur un sujet sensible, la maîtrise de leur emploi des mots et la liberté prudente de leur discernement.

Exemples à partir de différentes versions

Usage négatif et non problématique et, pour cette raison traduit, du mot *mérite*

Oraison *super oblata* des mardi et vendredi de la 2^{ème} semaine de l'Avent

<i>Placare, Domine, quæsumus, nostra precibus humilitatis et hostiis, et, ubi nulla suppetunt suffragia meritorum, tua nobis indulgentia succurre praesidiis.</i>	Laisse-toi fléchir, Seigneur, par nos prières et nos pauvres offrandes ; nous ne pouvons pas invoquer nos mérites , viens par ta grâce à notre secours.	Laisse-toi fléchir, Seigneur, par nos offrandes et nos humbles prières ; nous ne pouvons pas invoquer nos mérites , viens par ta grâce à notre secours.
---	--	--

Canon romain

(...): <i>intra quorum nos consortium, non aestimator meriti, sed venia, quæsumus, largitor admittite.</i>	Accueille-nous dans leur compagnie, sans nous juger sur le mérite , mais en accordant ton pardon.	Accueille-nous dans leur compagnie, sans nous juger sur le mérite , mais en accordant ton pardon.
--	--	--

Oraison *super oblata* des Saints Pierre et Paul (29 juin)

<i>Munera, Domine, tuis altaribus adhibemus, de beatorum apostolorum Petri et Pauli sollemnitatibus gloriantes, ut quantum sumus de nostro merito formidantes, tantum de tua benignitate gloriemur salvandi.</i>	Dans la joie de fêter les saints Apôtres Pierre et Paul, nous apportons nos offrandes à ton autel, Seigneur ; conscients de ne rien mériter , nous sommes d'autant plus heureux que notre salut vient de ta seule grâce.	Dans la joie de fêter les bienheureux apôtres Pierre et Paul, nous apportons nos offrandes à ton autel, Seigneur : comme nous ne pouvons compter sur nos mérites , puissions-nous trouver notre gloire dans ta bienveillance qui nous sauve.
--	---	---

Collecte de la messe *pro ipso sacerdote*

<p><i>Deus, qui non propriis suffragantibus meritis, sed sola ineffabilis gratia tua largitate, me familia tua praesse voluisti, tribue tibi digne persolvere ministerium sacerdotalis officii, plebemque commissam, te in omnibus gubernante, dirigere concede.</i></p>	<p>Si tu m'as donné pour mission, Seigneur, de prendre soin de ta famille au nom du Christ, c'est parce que ton amour est immense et non parce que j'ai mérité ; accorde-moi la grâce d'accomplir ma tâche comme tu le veux. Apprends-moi à servir le peuple qui m'est confié en me laissant conduire par toi à chaque instant.</p>	<p>Seigneur Dieu, tu as voulu me mettre à la tête de ta famille non en raison de mes propres mérites mais par le seul don de ta grâce incomparable ; accorde-moi d'accomplir d'une manière digne de toi le ministère sacerdotal ; toi qui régis toutes choses, donne-moi de conduire le peuple que tu m'as confié.</p>
---	--	---

Oraison *super oblata* de la messe pour rendre grâce à Dieu

<p><i>Pro collatis donis sacrificium tibi, Domine, laudis offerimus, suppliciter deprecantes, ut, quod immeritis contulisti, ad nominis tui gloriam referamus.</i></p>	<p>Pour tout ce que nous a donné, Seigneur, nous t'offrons le sacrifice de louange : Les grâces que tu nous as faites sans que nous les ayons méritées, aide-nous à les retourner vers ta gloire.</p>	<p>Pour les dons que nous avons reçus de toi, Seigneur, nous t'offrons le sacrifice de louange ; nous t'en supplions humblement : ce que tu nous as accordé sans mérite de notre part, puissions-nous le rapporter à la gloire de ton nom.</p>
---	--	---

Usage contourné (= non traduit) du verbe mériter au sens faible

Collecte de l'Annonciation (25 mars)

<p><i>Deus, qui Verbum tuum in utero Virginis Maria veritatem carnis humana suscipere voluisti, concede, quæsumus, ut, qui Redemptorem nostrum Deum et hominem confitemur, ipsius etiam divinae naturae mereamur esse consortes.</i></p>	<p>Seigneur, tu as voulu que ton Verbe prit chair dans le sein de la Vierge Marie ; puisque nous reconnaissons en Lui notre Rédempteur, à la fois homme et Dieu, accorde-nous d'être participants de sa nature divine.</p>	<p>Seigneur Dieu, tu as voulu que ton Verbe prit chair en toute vérité dans le sein de la Vierge Marie ; puisque nous reconnaissons en lui notre Rédempteur, à la fois Dieu et homme, accorde-nous d'être participants de sa nature divine.</p>
---	---	--

Collecte de la fête des saints Philippe et Jacques (3 mai)

<p><i>Deus, qui nos annua apostolorum Philippi et Iacobi festivitate latificas, da nobis, ipsorum precibus, in Unigeniti tui passione et resurrectione consortium, ut ad perpetuam tui visionem pervenire mereamur.</i></p>	<p>Tu nous réjouis chaque année, Seigneur, par la fête des Apôtres Philippe et Jacques ; accorde-nous, à leur prière, d'être associés à la passion et à la résurrection de ton Fils, afin de parvenir à la contemplation de ta gloire.</p>	<p>Seigneur Dieu, tu nous réjouis chaque année par la fête des apôtres Philippe et Jacques ; à leur prière, accorde-nous d'être associés à la passion et à la résurrection de ton Fils unique, afin de parvenir ainsi à te contempler pour l'éternité.</p>
--	---	---

Usage positif et non problématique et, pour cette raison traduit, du mot *mérite*. Exemples à partir de différentes versions

1^{ère} préface des saints

<p><i>Qui in Sanctorum concilio celebraris, et eorum coronando merita tua dona coronas.</i></p>	<p>Car tu es glorifié dans l'assemblée des saints : lorsque tu couronnes leurs mérites, tu couronnes tes propres dons.</p>	<p>Car tu es glorifié dans l'assemblée des saints : lorsque tu couronnes leurs mérites, tu couronnes tes propres dons.</p>
--	---	---

Canon romain

<p><i>Quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tua muniamur auxilio.</i></p>	<p>Accorde-nous, par leur prière et leurs mérites, d'être, toujours et partout, forts de ton secours et de ta protection.</p>	<p>Accorde-nous, par leur prière et leurs mérites, d'être, toujours et partout, forts de ton secours et de ta protection.</p>
--	--	--

Oraison de fin de prière universelle pour les fêtes de semaine sainte

<p><i>Adesto, Domine, tuo populo supplicanti, ut, quod propria fiducia non praesumit, Passionis Filii tui meritis consequatur.</i></p>		<p>Reste auprès de ton peuple en prière, Seigneur : ce qu'il n'ose demander de lui-même, fais qu'il l'obtienne par les mérites de la passion de ton Fils.</p>
---	--	--

Prière sur le peuple n° 16

<p><i>Respice, Domine, propitius familiam tuam et perpetuam largire misericordiam supplicanti; ut sine qua nihil potest a te dignum prorsus efficere, per eam salutaria tua praecepta mereatur implere.</i></p>		<p>Regarde avec bienveillance, Seigneur, la famille qui t'appartient ; comble-la toujours de ta miséricorde quand elle te prie. Sans ta grâce, elle ne peut rien mener à terme qui soit digne de toi ; avec ton aide, qu'elle mérite d'accomplir tes commandements de salut.</p>
--	--	---

Usage positif et éventuellement problématique mais assumé en traduction du mot mérite

Collecte Dominica XXVII per annum

<p><i>Omnipotens sempiterna Deus, qui abundantia pietatis tuae et merita supplicum excedis et vota, effunde super nos misericordiam tuam, ut dimittas qua conscientia metuit, et adicias quod oratio non prasumit.</i></p>	<p>Dans ton amour inépuisable, Dieu éternel et tout-puissant, tu combles ceux qui t'implorent, bien au-delà de leurs mérites et de leurs désirs ; Répands sur nous ta miséricorde en délivrant notre conscience de ce qui l'inquiète et en donnant plus que nous n'osons demander.</p>	<p>Dieu éternel et tout-puissant, dans ta tendresse inépuisable, tu combles ceux qui t'implorent, bien au-delà de leurs mérites et de leurs désirs ; répands sur nous ta miséricorde en délivrant notre conscience de ce qui l'inquiète et en donnant plus que nous n'osons demander.</p>
---	---	--

Collecte de saint Jean I^{er} (18 mai)

<p><i>Deus, fidelium remunerator animarum, qui hunc diem beati Ioannis papa martyrio consecrasti, exaudi preces populi tui, et prasta, ut, qui eius merita veneramur, fidei constantiam imitemur.</i></p>	<p>Dieu qui es la récompense des croyants, écoute la prière de ton peuple en ce jour que tu as sanctifié par le martyre du pape Jean I^{er} ; tandis que nous honorons ses mérites, fais que nous imitions la ténacité de sa foi.</p>	<p>Seigneur Dieu, toi qui récompenses les âmes fidèles, écoute la prière de ton peuple en ce jour que tu as sanctifié par le martyre du bienheureux pape Jean I^{er} ; tandis que nous honorons ses mérites, fais que nous imitions sa constance dans la foi.</p>
--	--	--

Collecte du commun pour une vierge martyre IV

<p><i>Deus, qui nos hodie beata N. annua commemoratione latificas, concede propitius, ut eius adiuvemur meritis, cuius castitatis et fortitudinis irradiamur exemplis.</i></p>	<p>Tu nous réjouis chaque année, Seigneur, par la fête de sainte N. qui fut un modèle de pureté et de courage ; accorde-nous aujourd'hui l'appui de ses mérites.</p>	<p>Seigneur Dieu, tu nous réjouis en ce jour anniversaire où nous commémorons sainte N. ; accorde-nous l'appui de ses mérites, puisqu'elle est pour nous un modèle rayonnant de chasteté et de force d'âme.</p>
---	---	--

Collecte du commun des saintes femmes II

<p><i>Deus, humilium celsitudo, qui beatam N. caritatis et patientia decore excellere disposuisti, eius meritis et intercessione concede, ut, crucem nostram iugiter ferentes, te semper diligere valeamus.</i></p>	<p>Dieu qui relèves les humbles tu as fait de N., une sainte admirable par sa patience et sa charité ; Accorde-nous, à sa prière et par ses mérites, de t'aimer sans cesse en portant notre croix.</p>	<p>Seigneur Dieu, toi qui élèves les humbles, tu as voulu que sainte N. se distingue par une charité et une patience remarquables ; accorde-nous, à sa prière et par ses mérites, de toujours porter notre croix et de savoir t'aimer sans cesse.</p>
--	---	--

Contournement en première traduction et rétablissement en deuxième du mot mérite

Oraison *super oblata* du 8^{ème} dimanche *per annum*

<p><i>Deus, qui offerenda tuo nobis tribuis, et oblata devotioni nostra servitutis ascribis, quæsumus clementiam tuam, ut, quod praestas unde sit meritum, proficere nobis largiaris ad præmium.</i></p>	<p>C'est toi qui nous donnes, Seigneur, ce que nous t'offrons, pourtant tu vois dans notre offrande un geste d'amour ; aussi te prions-nous avec confiance : puisque tes propres dons sont notre seule valeur, qu'ils fructifient pour nous en bonheur éternel.</p>	<p>Seigneur Dieu, ce qui est offert en l'honneur de ton nom, c'est toi qui le donnes, et tu reconnais dans ces offrandes notre attachement à ton service ; nous implorons ta bonté : que ta largesse, d'où vient notre mérite, contribue à notre récompense éternelle.</p>
---	--	---

Collecte de sainte Agathe (5 février)

<p><i>Indulgentiam nobis, quæsumus, Domine, beata Agatha virgo et martyr imploret, qua tibi grata semper exstitit et virtute martyrii et merito castitatis.</i></p>	<p>Que sainte Agathe implore pour nous ton pardon, Seigneur. Elle qui sut également te plaire par la consécration de sa virginité et par son courage dans le martyre.</p>	<p>Nous t'en prions, Seigneur, que la bienheureuse Agathe, vierge et martyre, implore pour nous ton pardon, elle qui sut toujours te plaire par le courage de son martyre et le mérite de sa chasteté.</p>
--	--	---

Oraison *super oblata* du commun des vierges I

<p><i>In sanctarum virginum N. et N. commemoratione te, Domine, mirabilem praedicantes, munera votiva deferimus; praesta, quæsumus, ut, sicut earum tibi grata sunt merita, sic nostra servitutis accepta redantur officia.</i></p>	<p>Nous proclamons tes merveilles, Seigneur, en fêtant les saintes N. et N., et nous te présentons notre offrande : Puisque leur vie fut de grand prix à tes yeux, qu'il en soit de même aujourd'hui de notre empressement à te servir à cet autel.</p>	<p>Nous proclamons tes merveilles, Seigneur, en la mémoire des vierges saintes N. et N., et nous te présentons nos offrandes : tu as reconnu les mérites de leur vie, accepte, nous t'en prions, l'hommage de ceux qui te servent.</p>
--	--	---

Oraison *super oblata* du commun des vierges II

<p><i>In beata virgine N. te, Domine, mirabilem praedicantes, maiestatem tuam suppliciter exoramus, ut, sicut eius tibi grata sunt merita, sic nostra servitutis accepta reddantur officia.</i></p>	<p>En reconnaissant les merveilles que tu as accomplies Seigneur dans l'âme de sainte N., nous te supplions humblement : Toi qui aimais sa vie tout imprégnée de l'Évangile accepte l'hommage de notre liturgie.</p>	<p>Nous proclamons tes merveilles, accomplies en la bienheureuse vierge, sainte N., Seigneur, Dieu de majesté, et nous te supplions humblement : toi qui appréciais les mérites de sa vie, accepte l'hommage de notre service.</p>
--	---	---

Oraison *super oblata* de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (1^{er} octobre)

<p><i>In beata Teresia te, Domine, mirabilem praedicantes, maiestatem tuam suppliciter exoramus, ut, sicut eius tibi grata sunt merita, sic nostra servitutis accepta reddantur officia.</i></p>	<p>Nous proclamons tes merveilles, Seigneur, en fêtant sainte Thérèse, et nous te supplions humblement : Tu aimais sa vie simple et courageuse ; accepte l'hommage de notre liturgie.</p>	<p>Nous proclamons tes merveilles, accomplies en sainte Thérèse, Seigneur, Dieu de majesté, et nous te supplions humblement : toi qui appréciais les mérites de sa vie, accepte l'homme de notre service.</p>
---	--	--

Collecte du commun des martyrs IV

<p><i>Deus, qui sanctis N. et N. ad hanc gloriam veniendi copiosam munus gratia contulisti, da famulis tuis, martyrum intercedentibus meritis, veniam peccatorum, et concede, ut ab omnibus adversitatibus liberentur.</i></p>	<p>Dans ta grâce infinie, Seigneur, tu as conduit les saints N. et N. à la gloire du martyre : Par leur intercession, accorde à tes serviteurs le pardon de leurs péchés, et garde-les de tout malheur.</p>	<p>Seigneur Dieu, par le don de ta grâce tu as conduit les saints N. et N. à une gloire incomparable ; par les mérites et l'intercession des martyrs, accorde à tes serviteurs le pardon des péchés, et donne-leur d'être libérés de toute adversité.</p>
---	--	--

Collecte pour le commun des pasteurs

<p><i>Omnipotens sempiterna Deus, qui beatum N. episcopum plebi tuae sanctae praesere voluisti, quæsumus, ut, eius suffragantibus meritis, pietatis tuae gratiam largiaris.</i></p>	<p>Dieu éternel et tout-puissant, tu as donné à l'évêque saint N. la charge de guider ton peuple : Puisqu'il inter-cède en notre faveur, accorde-nous les largesses de ton amour.</p>	<p>Dieu éternel et tout-puissant, tu as donné à l'évêque saint N. la charge de présider ton peuple saint ; puisque, par ses mérites, il inter-cède en notre faveur, accorde-nous largement la grâce de ta tendresse.</p>
--	---	---

Collecte de la messe pour l'anniversaire d'ordination

<p><i>Pater sancte, qui me ad communionem cum aeterno Christi tui sacerdotio et ad Ecclesiam tuam ministerium nullis meis meritis elegisti, praesta, ut Evangelium strenuus ac mitis praedicator existam, et mysteriorum tuorum fidelis dispensator inveniar.</i></p>	<p>Père très saint, puisque ce jour me rappelle que tu m'as toi-même associé à l'unique sacerdoce du Christ et mis au service de ton Église, Donne-moi la force d'annoncer ton Évangile avec foi et humilité pour guider mes frères vers ton Royaume.</p>	<p>Père très saint, puisque tu m'as choisi, sans mérite de ma part, pour que je sois uni au sacerdoce éternel du Christ et me dévoue au service de ton Église, donne-moi d'annoncer l'Évangile avec empressement et douceur et de célébrer tes mystères dans la fidélité.</p>
--	---	--

Oraison *super oblata* de la messe pour l'anniversaire d'ordination

<p><i>Pro nostra servitutis augmento sacrificium tibi, Domine, laudis offerimus, ut, quod immeritis contulisti, propitius exsequaris.</i></p>	<p>Nous t'offrons, Seigneur, le sacrifice de louange pour que tes serviteurs soient plus aptes à te servir, et pour que tu mènes à bien ce que ta grâce a commencé en chacun de nous.</p>	<p>Pour que nous soyons plus aptes à te servir, nous t'offrons, Seigneur, le sacrifice de louange, et nous te prions : la charge que tu nous as confiée sans mérite de notre part mène-la, dans ta bonté, à son accomplissement.</p>
--	---	---

Proscription assumée en traduction du mot mérite

Collecte du mercredi de la 4^{ème} semaine de carême

<i>Deus, qui et iustis præmia meritorum et peccatoribus veniam per paenitentiam praebes, tuis supplicibus miserere, ut reatus nostri confessio indulgentiam valeat percipere delictorum.</i>	Dieu qui réponds à la pénitence en récompensant les justes et en pardonnant aux pécheurs, prends pitié de nous : écoute-nous : que l'aveu de nos fautes nous obtienne la grâce du pardon.	Seigneur Dieu, tu offres aux justes la récompense de leurs efforts et le pardon aux pécheurs qui se repentent : prends-pitié de ceux qui te supplient, afin que la confession de nos péchés obtienne le pardon de nos fautes.
--	--	--

Collecte du mardi de la 5^{ème} semaine de carême

<i>Da nobis, quæsumus, Domine, perseverantem in tua voluntate famulatum, ut in diebus nostris et merito et numero populus tibi serviens augeatur.</i>	Seigneur, accorde-nous la grâce de persévérer dans ta volonté ; afin qu'au long des jours, le peuple dévoué à ton service augmente en nombre et grandisse en sainteté .	Seigneur, accorde-nous de persévérer dans l'attachement à ta volonté, afin qu'au long des jours, le peuple qui te sert augmente en nombre et grandisse en sainteté .
---	--	---

Collecte de sainte Jeanne François de Chantal (12 août)

<i>Deus, qui beatam Ioannam Franciscam per varias vitae semitas praeclaris meritis illustrasti, ipsius nobis intercessionem concede, ut, in vocatione nostra fideliter ambulantes, lucis exempla iugiter ostendamus.</i>	Seigneur, tu as donné à sainte Jeanne-Françoise de Chantal d'atteindre à une haute sainteté à travers différents états de vie ; Accorde-nous, à sa prière, de répondre fidèlement à notre vocation pour témoigner de la lumière en toute circonstance.	Seigneur Dieu, en sainte Jeanne-Françoise de Chantal tu as fait resplendir une remarquable sainteté par divers chemins de vie ; à sa prière, accorde-nous de progresser dans la fidélité à notre vocation et ainsi de rayonner sans cesse de ta lumière.
---	---	---

Collecte de la Toussaint (1^{er} novembre)

<p><i>Omnipotens sempiterna Deus, qui nos omnium Sanctorum tuorum merita sub una tribuisti celebritate venerari, quæsumus, ut desideratam nobis tuæ propitiationis abundantiam, multiplicatis intercessoribus, largiaris.</i></p>	<p>Dieu éternel et tout-puisant, tu nous donnes de célébrer dans une même fête la sainteté de tous les élus : Puisqu'une telle multitude intercède pour nous, réponds à nos désirs, accorde-nous largement tes grâces.</p>	<p>Dieu éternel et tout-puisant, tu nous donnes de célébrer dans une même fête la gloire de tous les saints ; puisqu'une telle multitude intercède pour nous, accorde-nous ce que nous désirons : l'abondance de ta miséricorde.</p>
--	---	---

Harmoniques langagières

Une prière liturgique jaillie sous l'impulsion de la Bible. L'exemple du *Notre Père*

Jean-Claude Reichert

D'autres contributeurs abordent également le terrain sur lequel s'attarde cet article. Il convient donc de préciser l'angle de vue à partir duquel il sera procédé ici. Avec le titre de cette intervention d'abord. Il annonce que le propos ne se limitera pas à des discussions techniques relatives à des choix de traduction, mais qu'il s'agira plus exactement d'inscrire dans cette problématique la médiation des Écritures. La nature-même de la liturgie le demande, car sa célébration a beau être régulée par des normes, et la traduction de ses textes eucharistiques encadrée par un cahier de charges, il n'en reste pas moins que, beaucoup plus fondamentalement, le langage de la prière liturgique découle d'une certaine manière de lire les Écritures.

Le sous-titre indique que l'examen sera mené avec le rite de communion. La *Présentation générale du Missel romain*¹ nomme « des » rites de la communion, parce que c'est justement un ensemble formé par l'oraison dominicale, c'est-à-dire la prière du Notre Père, le geste de paix, et la fraction du pain associée à l'invocation de l'*Agnus Dei*. « Il convient que, selon l'ordre du Seigneur, son Corps et son Sang soient reçus par les fidèles bien préparés comme une nourriture spirituelle. C'est à cela que tendent la fraction et les autres rites préparatoires par lesquels les fidèles sont immédiatement amenés à la communion² ». Il s'agira ici de regarder le Notre Père dans cette fonction rituelle, en examinant comment la nouvelle traduction du Missel romain aide ou non à mieux percevoir la forme biblique de la liturgie.

¹ Abrégé ensuite PGMR.

² AELF, *L'art de célébrer la Messe. Présentation générale du Missel romain* (3^e édition typique), Paris : Desclée-Mame, 2008, n. 80.

De la Bible à la liturgie

Le Notre Père est récité ou chanté dans une liturgie de la messe avant la communion, mais tout le monde sait que son texte n'est pas liturgique à l'origine. Ce n'est pas une composition ecclésiastique comme les oraisons par exemple. C'est un texte de prière qui vient des Écritures. Dans l'Évangile de Matthieu, Jésus la recommande aux disciples après les avoir invités à ne pas rabâcher comme font les païens (Mt 6, 9-13). Dans l'Évangile de Luc, Jésus l'enseigne en répondant à la demande d'un disciple de Jean-Baptiste qui lui demandait de lui apprendre à prier lui aussi (Lc 11, 2-4). Ces deux passages scripturaires fournissent deux versions du Notre Père d'inégale longueur. Pour l'usage liturgique, on a retenu la version longue qu'on trouve dans l'Évangile de Matthieu.

La traduction en français de cette prière a déjà changé trois fois. Il y a donc quelque chose d'un peu exagéré à se plaindre qu'elle ait récemment été modifiée à nouveau. Quand j'étais petit enfant, j'ai appris à dire « ne nous laisse pas succomber à la tentation ». C'était la version française en usage dans le cadre domestique, car la liturgie était alors en latin, et seul le prêtre disait la prière à l'autel. Dans la foulée du Concile, une nouvelle traduction fut publiée en 1966. J'ai alors dû apprendre à dire « ne nous soumet pas à la tentation ». C'était cette fois la traduction en usage dans la liturgie, car désormais toute l'assemblée des fidèles disait la prière, se découvrant d'ailleurs comme « assemblée » à la faveur de la restauration menée par le Concile.

Rappelons pour mémoire que cette version française du Notre Père à usage liturgique fut une œuvre œcuménique, et sans doute la première initiative dans cet ordre collaboratif entre chrétiens de confessions différentes. Claude Wiener soulignait alors combien « il est important que le Notre Père que nous prions désormais ne soit pas le précédent texte des protestants ni celui des catholiques, ni celui des orthodoxes. Chaque groupe a dû s'engager dans une recherche ; chacun a dû chercher l'entente avec les autres ; chacun devra renoncer à des formules qui lui étaient chères, qui peut-être même lui semblaient meilleures. Il n'y a ni vainqueur ni

vaincu, mais seulement des hommes qui ont tous accepté une recherche de la vérité pour s'approcher de l'unité³ ».

À l'Avent 2017 entré en vigueur l'usage liturgique de la récente traduction française du Notre Père. Elle était déjà disponible depuis 2013 dans la nouvelle traduction officielle liturgique de la Bible. Mais comme la validation de la traduction française de la 3^e édition typique du Missel romain prenait du retard, l'Assemblée plénière des évêques de France réunie à Lourdes en mars 2017 décida d'en anticiper la pratique liturgique dans le cadre de la messe. Elle le fit après avoir enregistré l'adoption de ce nouveau texte par l'Église protestante unie de France lors de son synode national du printemps 2016.

Il n'est guère utile de s'attarder sur cette nouvelle traduction du Notre Père entrée dans le Missel romain, car elle n'a pas d'effet particulier sur la liturgie. Elle s'applique toujours, qu'on dise le Notre Père dans la liturgie ou non. Un constat s'impose en revanche. En régime catholique on a tellement l'habitude de dire le Notre Père en toute circonstance qu'on finit par penser que la messe est une occasion parmi d'autres de dire le Notre Père. Beaucoup ont le sentiment de dire le Notre Père dans la liturgie de la messe de la même manière qu'ils le diraient aussi en-dehors de cette liturgie, surtout que la traduction employée est la même. Or, dans la messe, on dit le Notre Père avec une mise en œuvre particulière qui transforme le texte biblique en rite liturgique.

La prière du Notre Père est biblique à l'origine, mais elle ne devient pas une prière liturgique du seul fait qu'on en transporte la récitation dans la liturgie. Le texte biblique du Notre Père devient liturgique du fait qu'on lui demande d'exercer une fonction rituelle dans la célébration. Ce transfert liturgique du texte biblique révèle surtout sa nature avec les quatrième et cinquième demandes relatives au pain quotidien et au pardon des offenses. « Dans l'oraison dominicale, dit la *PGMR*, on demande le pain quotidien qui, pour les chrétiens, évoque surtout le pain eucharistique, et on y implore la purification des péchés, pour que les choses saintes soient

³ Claude WIENER, « La nouvelle traduction française de la prière du Seigneur. Signification pastorale et œcuménique », *La Maison-Dieu* 85, 1966, p. 149.

vraiment données aux saints⁴ ». Willy Rordorf a consacré à cet exemple un article substantiel⁵. Il est donc inutile d'y revenir.

Dans le cadre qui est le nôtre, il est préférable de concentrer le regard sur les deux éléments qui encadrent la prière proprement dite du Notre Père : la monition introductive qui indique une façon particulière d'entrer dans le Notre Père, et la prière appelée « embolisme » qui a été ajoutée à la récitation du Notre Père pour indiquer dans quelle perspective on le dit avant la communion. Dans chacun de ces deux éléments, il y a des observations à faire quant à leur traduction en langue vernaculaire. C'est à cela que nous nous occupons donc.

La raison biblique de dire le Notre Père

Dans une liturgie de la messe, le texte du Notre Père est précédé par une exhortation que le Missel romain propose sous deux formes entre lesquelles j'ai choisi la plus ancienne : « Comme nous l'avons appris du Sauveur et selon son commandement, nous osons dire... ». On pourrait tenir la position que cette introduction est purement fonctionnelle : le prêtre dirait à tous de faire quelque chose, puis tous le feraient comme il l'a demandé. Mais cela suppose que le prêtre préside l'assemblée comme un maître d'école qui distribue les devoirs. Or, le prêtre préside en signe sacramentel du Christ que Dieu a placé « à la tête de la maison en qualité de Fils » (He 3, 6a). « Dans une célébration de la messe, tous se rassemblent, les chrétiens accourent dans un même lieu pour l'assemblée eucharistique. À sa tête le Christ lui-même qui est l'acteur principal de l'Eucharistie. (...) C'est Lui-même qui préside invisiblement toute célébration eucharistique », enseigne le Catéchisme de l'Église catholique⁶.

La monition introductive du prêtre signale cette référence au Christ en rappelant qu'on doit dire le Notre Père « selon son commandement », c'est-à-dire en référence à l'Évangile de Matthieu où Jésus commande de ne pas faire comme les païens (Mt 6, 9) ; on doit

⁴ PGMR, n. 81.

⁵ Willy RORDORF, « Le Notre Père à la lumière de son usage liturgique dans l'Église ancienne », in *Lex orandi-lex credendi*. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag, Fribourg : Éditions universitaires (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, XI), 1993, p. 86-104.

⁶ *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1348.

le dire également « comme nous l'avons appris du Sauveur », c'est-à-dire en référence à l'Évangile de Luc où Jésus l'apprend à un disciple de Jean-Baptiste (Lc 11, 1). La Bible est donc clairement signalée comme source d'inspiration de l'action liturgique. Elle n'est pas seulement à l'origine du texte qui est dit. Elle donne une force d'impulsion au rite que devient ce texte quand il est en usage dans une célébration de la messe. C'est donc bien dans cette direction qu'il faut s'employer à chercher.

C'est d'ailleurs confirmé par le verbe « oser » que le prêtre utilise pour accomplir son ministère sacerdotal dans la maison dont il fait lui-même partie. Ce verbe français continue aujourd'hui encore de traduire le verbe latin *audere* de l'édition typique. Il rappelle ce qu'a fait le fils cadet dans la fameuse parabole des deux fils qu'on trouve au chapitre 15 de l'Évangile de Luc. Jésus raconte que le plus jeune réclama sa part de la fortune et partit dans un pays lointain où il dilapida les biens que son père avait partagés. Une fois qu'il a eu tout dépensé, dit Jésus, « il rentra en lui-même et se dit : 'Combien d'ouvriers de mon père ont du pain en abondance, et moi, ici, je meurs de faim ! Je me lèverai, j'irai vers mon père, et je lui dirai : 'Père' » (Lc 15, 17-18a).

Le verbe « oser » qu'on entend le prêtre utiliser pour inviter à dire le Notre Père nous assimile à ce fils cadet de la parabole qui dit « père » alors même qu'il ne peut prétendre par lui-même au statut de fils. Si on reformulait l'introduction du prêtre de manière plus explicite, cela donnerait une invitation à se tenir dans la célébration avec un acte de la foi qui est à peu près celui-ci : Allons, levons-nous et allons vers notre Dieu en ayant l'audace de dire « Père », alors même que nous avons péché contre le ciel et envers lui, perdant la dignité de celui qui est appelé « fils » (Lc 15, 18b-19).

Il faut ajouter à cela un élément correcteur, car le verbe « oser » n'a pas la fonction didactique de nous « faire passer » une leçon relative à notre état d'indignité avant la communion. Il signale une fonction rituelle, c'est-à-dire une manière de se saisir de cette condition pour exercer « le droit et le devoir » que tout baptisé a de participer « de façon pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques⁷ ». La lettre aux Hébreux l'appelle *parrèsia* (He 4, 16a). Ce

⁷ CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, n. 14.

terme, écrit Albert Vanhoye, « n'exprime pas seulement une confiance subjective. Il exprime un droit. Une liberté d'accès. (...) Dans les cités grecques, il désignait le droit, réservé aux hommes libres, de prendre la parole dans l'assemblée du peuple⁸ ».

La parabole de Jésus indique l'origine de ce droit en évoquant ce que fait le père de la parabole à l'égard du fils cadet qui ose lui dire « Père » : « Il fut saisi de compassion ; il courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers » (Lc 15, 20b). De la même manière nous « osons » dire le Notre Père parce que le Père lui-même nous habilite à le faire. Nous osons parce que nous recevons d'oser. L'autre formule d'introduction à la disposition du prêtre dit d'ailleurs que nous « pouvons dire avec confiance la prière que nous avons reçue du Sauveur », à l'image du fils cadet de la parabole qui ose dire « père » et se découvre fils dans le regard que le père pose sur lui.

C'est ainsi que nous disons le Notre Père dans la liturgie. Nous le faisons dans l'esprit qui commande aussi le « je ne suis pas digne de te recevoir » qui viendra dans le même rite de communion, mais en entendant la béatitude qui nous y habilite : « Heureux les invités au repas ». Cette manière de se saisir rituellement du Notre Père est attestée dans la littérature chrétienne depuis le III^e siècle, et nombreux sont les pères de l'Église d'Orient et d'Occident qui y font écho⁹. Même l'ancienne formule que dit le prêtre aujourd'hui encore est elle-même connue depuis le IV^e siècle au moins. Et comme elle n'a pas été affectée par la nouvelle traduction du Missel romain, elle assure dans la liturgie cette belle continuité de tradition entre hier et aujourd'hui.

La perspective qui prolonge le Notre Père

Après l'introduction du prêtre, tout le monde dit le texte de cette prière. Mais quand on célèbre la messe, on ne la conclue pas avec l'Amen comme on le ferait en-dehors de la liturgie. Ce que tous ont dit est complétée par une autre prière que le prêtre est de

⁸ Albert VANHOYE, *L'Épître aux hébreux. Un prêtre différent*, Paris : Gabalda (Collection Rhétorique sémitique, VII), 2010 p. 119.

⁹ Willy RORDORF, « Nous osons dire : 'Notre Père qui es aux cieux'. L'impact liturgique d'une herméneutique patristique », in *La liturgie, interprète de l'Écriture*, II : *Dans les compositions liturgiques, prières et chants*, Rome : CLV, 2003, p. 55-63.

nouveau le seul à prononcer. On l'appelle d'un nom qu'on a créé à partir du verbe grec *emballein* qui signifie justement « insérer » ou « ajouter ». Or il y a bien des observations à faire au sujet de sa nouvelle traduction en français.

La première phrase de cet ajout est restée inchangée. On entend toujours ce qu'on était déjà habitué à entendre : « Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps ». C'est un prolongement de la toute dernière demande du Notre Père que tout le monde vient de dire : « Délivre-nous du Mal ». Le livre liturgique signale une différence avec l'usage de la minuscule et de la majuscule, mais à l'oral on n'entend pas la différence. Or, l'embolisme demande à Dieu de nous délivrer du Mauvais alors que la prière du notre Père demande à Dieu de nous délivrer des méchants par lesquels le Mal est présent dans le monde.

Si déjà l'Instruction *Liturgiam authenticam* demandait une traduction littérale du latin, n'aurait-on pas été mieux inspiré de suivre la distinction que la troisième édition typique du Missel établit entre la fin du Notre Père et le début de l'embolisme ? Le texte latin distingue en effet « le mal » au singulier (*libera nos a malo*) et « les maux » au pluriel (*libera nos quaesumus Domine ab omnibus malis*). La nouvelle traduction du Missel romain a manqué l'occasion de faire mieux percevoir cette complémentarité dans les demandes de la prière. Elle n'a pas péché par action, mais par omission.

Un choix actif apparaît en revanche tout de suite après. Il a provoqué des réactions particulièrement répandues. Bien des personnes se sont étonnées qu'on dise désormais que nous serons un jour « à l'abri de toute épreuve ». Pour des gens qui ont été lourdement éprouvés et portent les cicatrices encore sensibles de ces épreuves, c'est difficile à entendre. L'ancienne traduction ne générait pas cette difficulté. Elle demandait à Dieu que par sa miséricorde il nous « rassure devant les épreuves » lorsqu'elles arrivent. C'est davantage conforme à l'expérience commune de la vie que de demander à Dieu de nous rassurer et libérer dans les difficultés de nos existences éprouvées.

Qu'a-t-on fait avec la nouvelle traduction ? On a beaucoup mieux mis en valeur que cette action rassurante et libératrice est la manifestation de l'être miséricordieux de Dieu. Aujourd'hui en effet nous n'entendons pas seulement que c'est selon sa miséricorde que Dieu agit de manière rassurante et libératrice. Nous entendons

qu'un jour nous serons libérés et à l'abri, grâce au soutien qu'apporte la miséricorde de Dieu. Nous entendons que nous marchons vers une situation que nous ne voyons pas encore, mais avec l'assurance que nous y arriverons grâce à un renforcement dont nous bénéficions déjà. « Soutenus par ta miséricorde nous serons libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve ».

Mais était-ce vraiment nécessaire de dire les choses ainsi ? Le texte latin demande que l'agir miséricordieux de Dieu travaille en nous de manière à nous apporter sécurité et aide pour avancer dans une existence où il y a des épreuves et du péché. *Ut, ope misericordiae tuae adjuti, et a peccato simus liberi et ab omni perturbatione securi.* « Que par l'œuvre de ta miséricorde nous soyons aidés, et libérés du péché et sécurisés à l'égard de tout mal ». N'aurait-on pas pu se contenter de dire les choses ainsi ? On a préféré la poétique maternante de l'abri, et on a projeté cette perspective dans le futur, alors qu'en latin, l'aide, la libération et la sécurisation désignent un renforcement appliqué à la vie présente.

On rétorquera que c'est une question de traduction, et que toute traduction est une interprétation. Mais n'avait-on pas dit que la nouvelle traduction renoncerait à des libertés interprétatives ? Il aurait été préférable en tout cas de respecter un acte de la foi que formule la troisième édition typique du Missel romain. L'embolisme y dit en effet la réalité d'une grâce faite pour maintenant, en vue de tenir dans les perturbations et le péché. N'aurait-on pas mieux prolongé la prière du Notre Père ? Nous y demandons justement ce renforcement pour mener notre vie présente : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour, pardonne-nous nos offenses et ne nous laisse pas entrer en tentation ».

De la liturgie à la Bible

Focalisons-nous maintenant sur ce fameux futur que la nouvelle traduction imprime à l'embolisme du Notre Père. « Nous serons libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve », dit le prêtre. Il est tout à fait possible que ce futur ait été introduit par contagion avec le futur qui vient ensuite, car la prière ajoutée par le prêtre se termine en ouvrant une perspective eschatologique. C'était déjà le cas dans l'ancienne traduction, et c'est confirmé dans la nouvelle traduction,

mais sous une forme différente qui demande de revenir à nouveau aux Écritures.

Dans l'ancienne traduction on entendait parler de la vie présente dans laquelle « nous espérons le bonheur que tu promets ». La perspective future était prise en charge par un verbe qui peut prêter à confusion. On pouvait comprendre en effet que dans cette vie nous avons l'espoir de connaître un jour un bonheur au titre d'une promesse qui nous a été faite que nous le verrons. On pouvait surtout comprendre que nous l'espérons au sens où nous avons l'espoir de le voir. Or, l'espoir repose sur un futur hypothétique. Tous nos espoirs ne se réalisent pas. Loin de là ! C'est ce que pouvait suggérer l'ancienne traduction quand elle évoquait l'espérance / espoir de voir le bonheur promis sans aucune assurance que nous le verrons.

La nouvelle traduction ne dit pas que nous espérons voir un bonheur promis. Elle dit « nous attendons ». Et elle ne dit pas que nous attendons un bonheur. Elle dit : « nous attendons que se réalise la bienheureuse espérance ». Nous attendons la pleine réalisation de ce que nous espérons. Cette fois, le verbe « espérer » est utilisé dans son sens chrétien fort. Si on peut dire que l'espérance sera un jour réalisée, c'est en effet parce qu'elle repose sur un don actuel en attente de pleine réalisation. Et c'est ce don actuel qui est appelé « bienheureuse espérance ». Dans la nouvelle traduction, nous parlons d'un don actuel qui porte en lui le germe bienheureux de son achèvement à venir.

Cette nouvelle traduction de l'embolisme restaure une prédication apostolique qu'on trouve dans la lettre à Tite. Elle commence par poser le socle que notre vie bénéficie déjà de la grâce de Dieu. « La grâce s'est manifestée pour le salut des hommes », dit l'auteur de la lettre. Elle est donc donnée. C'est fait. Ce n'est pas à attendre. D'ailleurs, cette grâce a sans doute quelque lien avec ce que l'embolisme du Notre Père dit du soutien actuel qu'apporte l'œuvre miséricordieuse de Dieu dans les perturbations que connaît toute vie. Mais l'apôtre dit ensuite que nous devons apprendre à vivre notre vie à partir de cette grâce : « Elle nous apprend à (...) vivre dans le temps présent de manière raisonnable, avec justice et piété ». Et comment apprend-t-on à vivre du soutien et de l'aide que la grâce que Dieu nous donne en cette vie ? « En attendant que se réalise la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, Jésus Christ » lit-on pour finir (Tt 2, 11-13).

Quand on laisse cette prédication apostolique inspirer la prière de l'embolisme, on comprend que *securi, liberi et adjuti* disent la grâce qui nous est faite pour attendre, c'est-à-dire une grâce d'endurance pour la vie présente encore séparée du jour où la bienheureuse espérance sera pleinement réalisée et où viendra en gloire notre Seigneur Jésus Christ. La lettre aux Hébreux soutient la même dynamique de vie chrétienne en employant le mot *hupomonè* : « L'endurance nécessaire pour accomplir la volonté de Dieu et obtenir ainsi la réalisation des promesses » (He 10, 36). Là aussi on entend qu'une grâce est nécessaire. Non pas une capacité disponible et mobilisable en soi. Une capacité dont on bénéficie pour l'avoir reçue : la capacité à durer dans l'attente du jour où le Christ viendra pour le salut que nous attendons.

La nouvelle traduction appliquée à l'embolisme du Notre Père a rétabli cette inspiration biblique, mais dans une version malheureusement adaptée. Elle dit en effet que l'espérance trouve sa réalisation dans la venue en gloire du Christ : « Nous attendons que se réalise cette bienheureuse espérance : l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur ». Mais la prédication qu'on trouve dans la lettre à Tite ne fait pas cette équivalence. Elle dit que nous attendons la bienheureuse espérance *et* la venue en gloire du Christ. La version latine du Missel romain respecte parfaitement ce détail. La traduction francophone l'a gommé, parce que les traducteurs de la Bible à usage liturgique l'avaient déjà gommé. Ce n'est donc pas un problème de traduction du Missel, mais un problème de traduction de la Bible.

C'est évidemment dommageable, car cela empêche de comprendre que nous espérons en attendant la venue en gloire du Christ. Nous nous laissons renforcer par ce qui nous est déjà donné pour tenir dans l'attente de la venue en gloire du Christ et dans l'attente que ce que nous espérons soit pleinement donné. La prière « débute par la double demande d'être délivré de tout mal et de jouir de la paix dans le temps présent. Mais le but de l'intervention divine ainsi sollicitée n'est pas seulement la libération présente du péché et la délivrance des épreuves, car l'embolisme rappelle que ce double affranchissement dispose les hommes à l'avènement eschatologique

de Jésus Christ, que nous attendons et que nous préparons à travers nos luttes quotidiennes »¹⁰.

On comprend ainsi que la prière du Notre Père n'est pas seulement une des prières que le Missel romain demande de dire au cours de la messe, même si elle bénéficie du statut particulier d'être la prière du Seigneur, reçue du Seigneur et enseignée par lui dans les Évangiles. C'est un rite liturgique, et comme toute l'action rituelle dont ce rite de communion fait partie, elle est dite dans l'attente du jour où le Christ viendra. C'est la prière d'un « temps intermédiaire » selon la métaphore que Joseph Ratzinger avait proposée pour spécifier la théologie de la liturgie chrétienne¹¹. Elle met dans notre bouche un « avant-goût de la plénitude de joie promise par le Christ », dit le pape Jean-Paul II dans son encyclique sur l'eucharistie en rapport avec l'Église. « Elle est en un sens l'anticipation du paradis, 'gage de la gloire future'¹² ».

¹⁰ Roger BERAUDY, « Les rites de préparation à la communion », *La Maison-Dieu* 100, 1969, p. 65.

¹¹ Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Genève : Ad solem, 2001, p. 46.

¹² JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Ecclesia de eucharistia* sur l'eucharistie dans son rapport à l'Église, Paris : Bayard-Fleurus/Mame-Cerf, 2003, p. 22.

Le langage du corps au défi des rubriques

Philippe de Roten

Le propos de mon intervention est d'aborder quelques changements rencontrés dans le Missel romain en français de 2021, qui concernent le langage du corps, principalement chez le prêtre qui préside l'eucharistie¹.

Mon attention se concentrera sur les rubriques de l'*Ordo Missae* et sur les indications correspondantes de la *Présentation Générale du Missel Romain*. Autant que possible, je préciserai si les changements observés traduisent des changements apportés par la 3^{ème} édition du Missel latin, ou s'ils relèvent, par rapport à la 2^{ème} édition du Missel français, d'une traduction plus fidèle des indications déjà présentes dans la 2^{ème} édition du Missel latin.

En ma qualité de prêtre ordonné il y a bientôt 35 ans, je me sens représentatif de beaucoup de prêtres qui, dans un premier temps en tout cas, ont appris à célébrer l'eucharistie davantage en imitant leurs aînés qu'en suivant les rubriques ou la *Présentation Générale du Missel Romain*. C'est ainsi que, pendant longtemps, j'ai étendu les mains pour dire : « Allez dans la paix du Christ » ! Et ce n'est que tardivement que j'ai porté mon attention sur une indication de la *Présentation Générale*, déjà présente dans la 2^{ème} édition, qui demande de tenir les mains jointes à ce moment.

De ce point de vue, le bon usage des rubriques et de la *Présentation Générale du Missel Romain* reste pour moi, aujourd'hui encore, un défi, comme le reste bien sûr, de façon générale, l'art de

¹ Sont cités en caractères **gras** les expressions importantes pour notre propos, et particulièrement les ajouts propres à la troisième édition du Missel, qu'il s'agisse du Missel latin ou du Missel français. Les abréviations suivantes seront utilisées : **ML**³ pour *Missale Romanum, editio typica tertia*, 2002 [réimprimé avec corrections en 2008, e.a. la disparition de la Prière eucharistique pour assemblées d'enfants] ; **ML**² pour *Missale Romanum, editio typica altera*, 1975 ; **MF**²**carré** pour *Missel Romain pour les dimanches et les fêtes*, 1978 (format carré) ; **MF**³ pour *Missel Romain, troisième édition typique*, 2021 ; **PGMR**³ pour *Présentation Générale du Missel Romain*, 3^{ème} édition, selon le texte revu imprimé en MF³ ; **PGMR**² pour la 2^{ème} édition de cette Présentation, parue en 1975. Cf. aussi la note 9.

célébrer. Dans cet art, je suis toujours un apprenti. C'est donc à partir de mon expérience de prêtre, célébrant régulièrement l'eucharistie, que je partagerai les observations qui suivent, regroupées en trois catégories : les gestes des mains, les inclinations et genuflexions, et quelques autres observations qui concernent aussi notre langage corporel durant l'eucharistie. Elles seront l'objet de quelques interrogations sur lesquelles je reviendrai en conclusion.

Les gestes des mains

Pour les mains, je retiens cinq observations :

La première concerne **la position des mains de celui qui adresse la salutation liturgique avant de proclamer l'Évangile** : au début de la messe, au début de la prière eucharistique et au moment de l'envoi, le président adresse à l'assemblée la salutation *Le Seigneur soit avec vous*, en étendant les mains². En revanche, et c'est désormais explicitement précisé dans la troisième édition de la *Présentation Générale du Missel*, celui qui dit la salutation avant la lecture de l'Évangile garde les mains jointes³.

Comment expliquer cette différence ? Dans mon embarras à trouver une réponse au-delà de l'argument d'autorité *parce que c'est écrit*, je me suis dit que, dans ce cas, la salutation n'est pas présidentielle, parce qu'elle est traditionnellement confiée au diacre qui proclame l'Évangile, et qu'il ne convient donc pas que celui qui l'adresse, même si c'est le prêtre qui préside l'eucharistie, étende les mains, geste réservé aux salutations que seul l'évêque ou le prêtre peuvent adresser quand il exerce la présidence. Mais je reste dans l'attente d'une explication historique que je n'ai pas eu le temps de trouver.

Autre question : si cette position des mains est importante, pourquoi ne pas l'avoir indiquée dans les rubriques de l'*Ordo Missae*,

² Comme l'indique la *Présentation Générale du Missel Romain* (PGMR³ 124.148.167). Le prêtre étend également les mains pour la salutation qui précède la communion, les joignant quand le peuple répond (MF³, p. 517 n. 127, et ML³, p. 600 n. 127 : *extendens et jungens manus*).

³ PGMR³ n. 134 pour le prêtre ; cf. n. 175 pour le diacre. Rien dans l'*Ordo Missae*.

ce qui amènerait beaucoup de prêtres qui continuent d'étendre les mains à ce moment à les joindre comme cela est demandé ?

La deuxième observation concerne **la bénédiction finale** de la messe, pour laquelle la troisième édition de la *Présentation Générale du Missel*, au n° 167, apporte ces précisions : « Joignant de nouveau les mains et, aussitôt, **posant la main gauche sur la poitrine et élevant la main droite**⁴, le prêtre ajoute : *Benedicat vos omnipotens Deus* » ... Précision qui n'est pas reportée dans l'*Ordo Missae* du Missel français de 2021⁵.

Question : serait-il utile de donner cette précision dans l'*Ordo Missae* lui-même ? Peut-être pas, si l'on prend en compte la situation où l'évêque préside, qui est censé tenir sa crosse de la main gauche.

Une troisième observation concerne **le Sanctus et la position des mains du président** à ce moment. Selon les rubriques de l'*Ordo Missae*, le prêtre, lors du dialogue initial, **étend** les mains, puis les **élève** au moment de dire *Élevons notre cœur*, les **étend** ensuite à nouveau. Suit une rubrique que la deuxième édition du Missel en français n'avait pas reprise du Missel en latin⁶, et qu'on retrouve maintenant dans le Missel révisé de 2021, suivant laquelle le prêtre « **joint les mains** et, avec le peuple, conclut la préface en proclamant : Saint ! ...⁷ ».

Notons que cette rubrique figure sur une page qui risque d'être peu consultée par le prêtre célébrant qui, généralement, passera directement à l'une des préfaces qui suivent avant de poursuivre la Prière eucharistique, ce qui amène notre question : quel prêtre, à moins d'y être rendu expressément attentif, va remarquer et retenir cette précision ajoutée à un endroit si discret ? Je présume que beaucoup, comme moi-même jusqu'à tout récemment, ne se sont jamais demandé comment tenir les mains au moment du *Sanctus*.

⁴ Précision absente de PGMR² n. 124.

⁵ Précision absente du MF²carré.

⁶ ML³ p. 516s. n. 31 [= ML² p. 392 n. 27] : « *In fine autem praefationis iungit manus et, una cum populo, ipsam praefationem concludit, cantans vel clara voce dicens : Sanctus, Sanctus...* ».

⁷ MF³ p. 412 n. 31.

La quatrième observation concerne **les paroles d'envoi** : elles sont dites **les mains jointes**, par le diacre, ou le prêtre lui-même. Dans la deuxième édition du Missel en français, cette précision n'était donnée que dans la *Présentation Générale du Missel*, au moins pour le prêtre, mais pas dans l'*Ordo Missae*, alors qu'elle était présente dans le Missel latin. Elle est maintenant dans l'*Ordo Missae* du Missel de 2021⁸. On comprend qu'elle ait pu être ignorée par beaucoup, et qu'aujourd'hui encore beaucoup de prêtres, et même des diacres, étendent spontanément les mains quand ils disent les paroles d'envoi.

Question : n'y a-t-il pas quelque chose de contre-intuitif dans cette indication ? N'est-il pas naturel d'ouvrir les bras en signe d'envoi ? Ou faut-il comprendre que les « mains jointes » indiquent que l'envoi n'est pas un rite « présidentiel » ?

Ma cinquième observation concerne **la position des mains du président au moment de l'épiclesse** dans les Prières eucharistiques (à l'exception du Canon Romain)⁹ : le latin des rubriques avait et a toujours : « *lungit manus, easque expansas super oblata tenens, dicit* », ce que les éditions précédentes traduisaient : « **Il rapproche les mains**, et en les tenant étendues sur les offrandes, il dit : + Sanctifie ces offrandes... ». Le Missel de 2021 traduit plus fidèlement : « **Il joint les mains** et, les tenant étendues...¹⁰ ». La rubrique suit immédiatement les dernières paroles du prêtre qui dit : « Toi qui es vraiment saint, [...] Seigneur, nous te **prions** », ce qui, semble-t-il, donne aux mains jointes un sens analogue à celui des mains jointes quand le prêtre introduit les oraisons de la messe.

Question : pourquoi avoir traduit : « **Il rapproche les mains** » ? Était-ce par souci de présenter ce geste comme un geste transitoire vers la position épiclesse des mains étendues sur les

⁸ MF³ p. 524 n.144. Cf. MF²carré p. 449. En PGMR², précision absente pour l'envoi par le diacre au n° 140, présente pour l'envoi par le prêtre au n. 124, présente pour le prêtre et le diacre en PGMR³ n. 168 et n. 185.

⁹ Cf. le livret : *Prières eucharistiques pour la réconciliation, pour assemblées d'enfants, pour des circonstances particulières*, 1996 : p. 12 et p. 18 pour la PE 'pour la réconciliation' ; p. 42 pour la PE 'pour des circonstances particulières', et p. 24, 29 et 34 pour les trois prières 'pour assemblées d'enfant'.

¹⁰ Comparer respectivement, e. a., pour la PE II : MF²carré p. 422 et MF³ p. 479 n. 101, pour la PE III : MF²carré p. 428 et MF³ p. 489 n. 109.

offrandes, pour éviter de fixer ce geste dans une succession de gestes rituels stéréotypés ?

Les inclinations et génuflexions

Passons à un domaine qui concerne aussi les fidèles, celui des **inclinations** et des **génuflexions**, pour noter quelques changements, initiés dans la troisième édition de la *Présentation Générale du Missel*, changements qui vont dans le sens d'une plus grande précision.

Ainsi, pour l'**ouverture de la célébration**, les éditions précédentes avaient une indication assez générale, en latin comme en français : « Quand il (le prêtre) est parvenu à l'autel, **l'ayant salué** avec les ministres **de la manière requise** – ce qui traduit *facta debita reverentia* –, il le vénère par un baiser...¹¹ ». La troisième édition du Missel va plus loin : « [...] *facta cum ministris profunda inclinatio, osculo altare veneratur...*¹² », ce qui donne en français : « [...] il fait une **inclination profonde** avec les ministres...¹³ ». Même précision pour le **rite de conclusion** : la *debita reverentia* fait place à la *profunda inclinatio*, l'**inclination profonde**, expression par laquelle, dans sa deuxième édition déjà, la *Présentation Générale du Missel Romain* désignait l'inclination du corps¹⁴.

Une autre précision concerne les **génuflexions** : à propos des trois **génuflexions** du prêtre (qui préside) durant la messe¹⁵, le Missel de 2021 traduit fidèlement le latin qui, déjà dans la deuxième édition, présentait les deux génuflexions lors de la consécration comme des gestes d'**adoration**. La rubrique disait : « *Hostiam consecratam ostendit*

¹¹ MF² carré p. 394. Cf. ML² p. 385 n. 2 : « *Cum ad altare pervenerit, facta cum ministris debita reverentia, osculo altare veneratur* ».

¹² ML³ p. 503 n. 1.

¹³ MF³ p. 388 n. 1.

¹⁴ PGMR² 234 b) = PGMR³ 275 b), où l'on distingue deux espèces d'inclination : celle de la tête et celle du corps ou inclination profonde. Cf. le réajustement de PGMR³ 143 : « *profunde inclinatus* » par rapport à PGMR² 104 : « *Calice in altari deposito, sacerdos, inclinatus, dicit secreto* ». PGMR³ 43 demande que les fidèles « qui ne s'agenouillent pas » fassent « une **inclination profonde** pendant que le prêtre fait la génuflexion après la consécration ».

¹⁵ PGMR³ 274 = PGMR² 233. Cf. aussi PGMR² 197 et PGMR³ 242 pour les concélébrants venant communier à l'autel.

*populo, reponit super patenam, et genuflexus adorat*¹⁶». Ce dernier verbe, oublié dans le Missel 'carré', est maintenant traduit dans le Missel de 2021 : « Il (le président) montre au peuple l'hostie consacrée, la repose sur la patène, et **adore** en faisant la genuflexion »¹⁷, et pareillement pour le calice¹⁸.

On remarque cependant une certaine hésitation quand le tabernacle est dans le sanctuaire¹⁹ : la version précédente de la *Présentation Générale du Missel* avait : « Si le tabernacle avec le Saint-Sacrement est dans le sanctuaire, on fait la **genuflexion** avant et après la messe, et **chaque fois qu'on passe devant le Saint-Sacrement**²⁰ ». Cette dernière indication a disparu de la troisième édition²¹, sans doute pour éviter les conséquences malheureuses d'une observation trop servile de cette prescription. Au numéro correspondant (274), la troisième édition de la *Présentation Générale* a corrigé : « Si le tabernacle avec le Saint-Sacrement est dans le sanctuaire, le prêtre, le diacre et les autres ministres font la genuflexion quand ils arrivent à l'autel et s'en retirent, **mais non pendant la célébration de la messe**²² ».

Donc, si le tabernacle est dans le sanctuaire, l'**inclination profonde** doit faire place à la **genuflexion** pour l'ouverture et, pour la conclusion de la célébration, ce qui est loin d'être généralisé aujourd'hui, et qui peut susciter de l'embarras s'il s'agit de choisir entre l'inclination profonde, entrée souvent dans l'usage chez les plus anciens²³, et la genuflexion souvent préférée par les plus jeunes.

¹⁶ ML³, p. 581 n. 102 = ML², p. 457 pour la PE II, et *passim* pour les autres PE.

¹⁷ Cf. MF³ p. 468 (PE I) ; p. 482 (PE II) ; p. 492 (PE III) ; p. 506 (PE IV) ; p. 575 ; p. 580 ; p. 586. Là où, par ex., le MF² carré p. 424 (PE II) avait : « Il montre au peuple l'hostie consacrée, la repose sur la patène et fait la genuflexion ».

¹⁸ Cf. MF³ p. 469 n. 90 (PE I) : « Il montre le calice au peuple, le dépose sur le corporal et **adore** en faisant la genuflexion » ; p. 483 (PE II) ; p. 493 (PE III) ; p. 507 (PE IV) ; p. 575 ; p. 581 ; p. 587.

¹⁹ « Sanctuaire » traduit *presbyterium*.

²⁰ PGMR² 233.

²¹ Pareillement, a disparu de PGMR³ 275, l'incise solidaire donnée en PGMR² 234 b) : « s'il n'y a pas de tabernacle avec le Saint-Sacrement ».

²² PGMR³ 274.

²³ En remontant loin dans le temps, on pense à l'usage cistercien qui privilégie la sobriété de l'inclination.

Quelques autres changements, certains concernant aussi les fidèles

Concernant les gestes et postures des **fidèles**²⁴, je signale deux précisions apportées dans la troisième édition du Missel :

Une précision **rubricale** attachée à la monition qui ouvre l'oraison sur les offrandes : le Missel latin, 3^{ème} édition (« *Populus surgit et respondet : Suscipiat Dominus* »²⁵) a repris désormais en français l'indication : « Le peuple **se lève** et répond²⁶ ». Auparavant l'indication ne se trouvait que dans la *Présentation Générale du Missel*. Aujourd'hui encore, des assemblées ne se lèvent que pour le dialogue ouvrant la prière eucharistique. Une raison évoquée : en ne se levant qu'au moment du dialogue qui ouvre la Prière eucharistique, on valorise mieux, pour l'ensemble de l'assemblée, le passage à la Prière eucharistique elle-même²⁷.

Un autre changement concerne toute l'assemblée, à propos du **rite de la paix**, pour lequel la troisième édition de la *Présentation Générale du Missel Romain* précise : « Il convient cependant que chacun souhaite la paix de manière sobre et uniquement à ceux qui l'entourent²⁸ ». Une façon de rappeler que ce geste, si important soit-il, ne doit pas faire ombre à la fraction du pain qui suit, et empiéter sur elle, comme cela peut arriver !²⁹

²⁴ Cf. PGMR³ 42-44 sur « Les gestes et les attitudes du corps » et PGMR² 20-22.

²⁵ ML³ p. 515 n. 29. En revanche, ML² p. 391 n. 25 ne donne aucune indication.

²⁶ MF³ p. 409 n. 29. MF²carré p. 410 ne donne aucune indication pour dire que le peuple se lève à ce moment, indication qu'il faut chercher en PGMR² 21 et PGMR³ 43.

²⁷ Un autre changement, qui passe plutôt inaperçu, présente une certaine analogie : Conformément aux Missels en latin, le *Amen* du début de la Messe est désormais indiqué comme la réponse de l'assemblée aux paroles du prêtre qui accompagnent le signe de croix, ce qui n'était pas le cas dans l'édition précédente du Missel en français (cf. MF²carré p. 394) où le dialogue entre le président et l'assemblée ne commençait véritablement qu'avec la salutation liturgique initiale qui était ainsi, de ce point de vue, davantage mise en valeur.

²⁸ PGMR³ 82 (cf. PGMR² 56b), à compléter, du point de vue du prêtre, par PGMR³ 154 (cf. PGMR² 112) : « Le prêtre peut donner la paix aux ministres, **en restant cependant toujours dans le sanctuaire, pour ne pas troubler la célébration**. Il fera de même s'il veut donner la paix, pour une juste cause, à quelques fidèles ».

²⁹ Ce souci de sobriété se manifeste discrètement dans la rubrique du MF³ p. 518 n. 129 : Le rite de la paix étant achevé. Il correspond bien au souci exprimé par

Un autre changement concerne la **purification** après la communion : Le Missel 'carré'³⁰ ajoutait une précision par rapport au latin : « le prêtre, le diacre ou l'acolyte purifie la patène sur le calice, et le calice lui-même – vient l'ajout – **de préférence à la crédence. Il peut aussi le faire après la messe** ». Cet ajout n'a pas été retenu dans le Missel de 2021³¹. Il pouvait s'appuyer sur les instructions du *Cérémonial des évêques*³², dont on remarquera cependant qu'il règle des célébrations pontificales, autrement dit des célébrations qui se déroulent dans un grand espace liturgique, avec de nombreux ministres, tandis que le Missel sert aussi à des célébrations qui se déroulent dans des conditions plus modestes qui peuvent justifier une simplification des rites en ce domaine.

Question : La fidélité au latin suffit-elle à expliquer la disparition de cet ajout, ou faut-il y voir une réticence par rapport à la préférence déclarée par le Missel 'carré' ?

Je signale enfin une précision importante apportée dans la 3^{ème} édition de la *Présentation Générale du Missel* : « Il y aura aussi sur l'autel ou à proximité **une croix avec l'effigie du Christ crucifié**. Les chandeliers et la croix avec l'effigie du Christ crucifié pourront être portés dans la procession d'entrée³³ ». Comment interpréter et appliquer cette précision qui concerne aussi l'aménagement de l'espace liturgique, et dans une moindre mesure l'orientation du prêtre et des fidèles lors des prières³⁴ ? La présence persistante, dans nombre d'églises et de chapelles, de croix sans l'effigie du Christ, témoigne d'une certaine difficulté à appliquer cette disposition, et sans doute à la comprendre. Ou suffit-il, pour y satisfaire, de poser à plat sur l'autel un petit crucifix ? On peut en douter si l'on comprend que la

le futur Benoît XVI lui-même dans : Cardinal Joseph Ratzinger, *L'Esprit de la liturgie*, Genève : Éditions Ad solem, 2001, p. 168.

³⁰ MF²carré p. 448.

³¹ MF³ p. 520 n. 137.

³² Cf. p. 52s. n. 165 : « Lorsque la distribution de la communion est terminée, un des diacres consomme le reste du précieux sang, **porte le calice à la crédence, le purifie là, aussitôt ou après la messe, et l'y dépose** ». L'édition latine ne dit pas autre chose, p. 50 n° 165.

³³ PGMR³ 117, cf. PGMR² 79.

³⁴ Question sensible qui dépasse notre propos.

croix est placée pour être vue par l'ensemble de l'assemblée. Et comment juger qu'il y a vraiment proximité³⁵ ?

Le titre de la contribution présente évoque le défi que représente le bon usage des rubriques. À partir des exemples qu'on a vu, on peut comprendre que ce défi est aussi le défi de la diversité de ceux qui célèbrent l'eucharistie : diversité dans la façon de comprendre et de mettre en pratique les indications du Missel, mais aussi diversité des sensibilités, diversité des cultures et des traditions. Dans ce domaine vaste et complexe, l'unité dans la diversité est souvent invoquée comme un mantra.

À ce propos, on a pu dire que Vatican II avait, en liturgie, congédié un modèle d'unité sous le mode de l'uniformité pour promouvoir une recherche d'unité dans la diversité³⁶. Encore convient-il de savoir de quelle unité et de quelle diversité on parle ! Faute de temps, je renvoie à la *Présentation Générale du Missel*, en particulier aux n. 42 à 44 de la troisième édition, placés sous le titre « Les gestes et les attitudes du corps ».

Là où l'édition précédente disait : « Pour obtenir l'**uniformité** dans les gestes et les attitudes, les fidèles obéiront aux monitions que le diacre, le prêtre ou un autre ministre leur adresseront au cours de la célébration³⁷, la troisième édition dit : « Pour obtenir **des attitudes et des gestes communs** au cours d'une même célébration...³⁸ ».

³⁵ Sur la croix comme 'Orient' symbolique, cf. Cardinal Joseph Ratzinger, *L'Esprit de la liturgie*, op. cit., p. 70s.

³⁶ Cf. Patrick PRETOT, « Autorité en matière de liturgie et autorité de la liturgie. Perspectives pour un défi actuel », p. 51-69, et plus particulièrement p. 68, in Hélène BRICOUT (éd.), *Du bon usage des normes en liturgie*, Paris : Cerf (Lex Orandi, Nouvelle série), 2020.

³⁷ PGMR² 21.

³⁸ PGMR³ 43, dernier alinéa. Cf., juste avant, PGMR² 20 = PGMR³ 42 : « Les gestes et les attitudes du corps, [...], doivent viser à ce que toute la célébration manifeste une belle et noble simplicité. [...] Les attitudes communes à observer par tous les participants sont un signe de l'unité des membres de la communauté chrétienne rassemblée dans la sainte liturgie ; en effet, elles expriment et développent l'esprit et la sensibilité des participants ».

Le changement est significatif de l'attention portée à ce que la liturgie soit lieu d'unité, non pas d'uniformité, on ajoutera spontanément : dans la diversité, même si cette expression, dans le sens ici considéré, est absente de la *Présentation Générale*³⁹ et qu'elle est pleine d'ambiguïtés. On peut invoquer la diversité pour justifier l'existence de la forme extraordinaire du rite romain ; et chacun peut invoquer le respect de la diversité des sensibilités⁴⁰ pour justifier ses goûts personnels et son propre jugement, ce contre quoi la troisième édition de la *Présentation Générale du Missel* met en garde⁴¹.

Je renvoie ici volontiers au recueil édité sous la responsabilité d'Hélène Bricout et intitulé *Du bon usage des normes en liturgie*, qui propose de riches éléments de réflexion⁴², et je retiendrai pour conclure les questions suivantes, celles d'un prêtre ordinaire aux prises avec les rubriques et qui a le souci de l'unité de l'assemblée qu'il préside.

Quelle formation, quelle pédagogie, sous quelle l'autorité ?

De ce premier groupe de questions, on retiendra la nécessité d'une formation et d'une catéchèse qui valorise une « éthique du respect »⁴³ et qui rappelle qu'une assemblée d'église est faite de pierres vivantes qui se laissent ajuster les unes aux autres et, ensemble, ajuster au Christ lui-même, la pierre de fondation, que tous les ajustements réglés par les rubriques, loin d'être un but en soi, sont

³⁹ Cf. cependant PGMR³ 9 : « [...] voir comment l'Esprit Saint accorde au peuple de Dieu une fidélité admirable pour conserver l'immuable dépôt de la foi à travers la diversité considérable des prières et des rites ».

⁴⁰ Cette notion de sensibilité étant assez floue comme l'écrit Patrick Prétot, « Autorité en matière de liturgie et autorité de la liturgie. Perspectives pour un défi actuel », p. 68.

⁴¹ Cf. PGMR³ 42, dans le premier alinéa, qui est nouveau par rapport à l'édition précédente : « On devra donc être attentif aux normes de cette Présentation générale et à la pratique reçue du rite romain, ainsi qu'au bien commun spirituel du peuple de Dieu, plutôt qu'à ses goûts personnels et à son propre jugement ».

⁴² Cf. Patrick PRÉTOT, « Autorité en matière de liturgie et autorité de la liturgie. Perspectives pour un défi actuel », p. 51-69, in Hélène BRICOUT (éd.), *Du bon usage des normes en liturgie*, op. cit.

⁴³ Cf. Olivier PRAUD, « Le corps, norme principale en liturgie », p. 125-152, et plus particulièrement p. 139s., in Hélène BRICOUT (éd.), *Du bon usage des normes en liturgie*, op. cit.

ordonnés à ce double ajustement qui fait de l'Église en prière le Corps du Christ.

Comment assurer et entretenir le consensus nécessaire pour que la liturgie « fasse l'unité »⁴⁴ ? Quelle importance accorder à la « coutume », aux « justes traditions », ou à l'« usage reçu »⁴⁵ quand les fidèles ne sont plus tant attachés à leur paroisse territoriale et que, sur le modèle des réseaux sociaux, l'Église tend à se disperser en des communautés d'affinités ? Comment exercer l'autorité qui revient aux pasteurs ? À qui revient, et sur quels critères, le discernement sur les justes raisons qui peuvent justifier des exceptions, comme par exemple l'« état de santé, l'exiguïté des lieux, le grand nombre des participants ou d'autres justes raisons »⁴⁶ ?

Les rubriques de l'Ordo Missae et la Présentation Générale du Missel Romain : comment les rendre plus lisibles, plus accessibles ?

La *Présentation Générale du Missel* et les rubriques de l'*Ordo Missae* font penser à ces longs modes d'emploi⁴⁷ qui sont livrés avec un nouvel appareil, qu'on se garde bien de lire intégralement, leur longueur étant dissuasive pour les paresseux ou les suroccupés que nous sommes souvent, des modes d'emploi qu'on ne consulte attentivement que lorsque l'appareil tombe en panne, en l'occurrence, lorsque la liturgie au lieu de faire l'unité devient source de conflits.

Alors, si l'on s'en tient à la facture matérielle du mode d'emploi, je reviens à la question du rapport entre la *Présentation Générale du Missel* et les rubriques de l'*Ordo Missae*. Plus précisément : ne conviendrait-il pas d'inscrire dans l'*Ordo Missae*, pour leur donner plus de chance d'être remarquées, certaines indications qui ne sont

⁴⁴ S'il est vrai que la liturgie reste un lieu de conflits qui affectent l'unité de l'Église et des communautés eucharistiques, on s'accordera sur la nécessité d'une formation, des ministres ordonnés et des fidèles, et d'une pédagogie pour assurer la justesse des célébrations.

⁴⁵ Cf. e.a. PGMR³ 43, 4^{ème} alinéa ; 273.

⁴⁶ Pour citer les raisons possibles de ne pas s'agenouiller pour la consécration, selon PGMR³ 43.

⁴⁷ L'image du 'mode d'emploi' est empruntée à François CASSINGENA-TRÉVEDY, « Le Missel, le choix au service de la vie spirituelle », p. 367-381, et plus particulièrement p. 367s., in Hélène BRICOUT (éd.), *Du bon usage des normes en liturgie*, op. cit.

présentes que dans la *Présentation Générale du Missel*⁴⁸ ? Je pense aux mains jointes pour la salutation avant l'Évangile.

Comment dépasser les arguments d'autorité pour expliquer, justifier les prescriptions du Missel concernant les gestes et les postures du corps ?

J'ai utilisé le terme *contre-intuitif* à propos de la position des mains jointes lors des paroles d'envoi. En voyant souvent des prêtres étendre les mains au moment de dire « Prions » au début des oraisons, je me dis que pour eux, ce geste des mains jointes peut être qualifié lui aussi de contre-intuitif.

Ma question dans cette perspective : est-il possible de justifier, et comment, les gestes des mains et les attitudes du corps prescrites ou conseillées autrement que par des arguments d'autorité ou de tradition (du type : *c'est écrit, ça s'est toujours fait comme cela*) : en invoquant l'histoire⁴⁹ et la théologie des ministères (je pense aux mains jointes pour la salutation avant l'Évangile), ou en avançant des arguments que j'appellerais, faute de mieux, 'anthropologiques', autrement dit en comprenant et en s'appropriant ces gestes et ces postures comme l'expression d'une attitude ou d'un mouvement intérieurs ?

Ou encore : certaines règles qui régissent la position des mains sont-elles arbitraires ou peuvent-elles être comprises comme l'expression d'un mouvement intérieur *naturel* et aussi *surnaturel* car inspiré par l'Esprit Saint, si l'on sait que la grâce ne vient pas abolir la nature mais l'accomplir⁵⁰ ?

⁴⁸ Et quels sont les degrés respectifs d'autorité des rubriques de l'*Ordo Missae* et des indications de la PGMR ?

⁴⁹ Cf. les réflexions de Hélène BRICOUT, « Des modèles de référence aux normes liturgiques dans l'histoire », p. 177-200, in ID. (éd.), *Du bon usage des normes en liturgie*, *op. cit.*

⁵⁰ Ceci dit en sachant que gestes et attitudes prennent un sens différent suivant leur enracinement culturel.

Ce sont là quelques questions parmi d'autres que je sou mets à mes lecteurs, qui montrent que, même en se plaçant au ras des rubriques, on n'échappe pas à des réflexions de fond sur l'art de célébrer⁵¹.

⁵¹ Pour une réflexion sur l'art de célébrer, on doit bien sûr mentionner la Lettre apostolique du pape François *Desiderio desideravi*, datée du 29 juin 2022, e. a. le n. 26 et le n. 49.

Chanter la messe : quoi de plus naturel ?

Connaturalité du chant et du rite

Michel Steinmetz

Il était une fois un temps que même les plus anciens ne peuvent plus connaître. En ce temps reculé, la célébration de la messe était fort bien différente. Je ne prétends pas ici, et surtout pas, m'attarder à des considérations sans fin sur une prétendue « messe de toujours » qui se serait perdue et dont nous savons, en toute probité intellectuelle et historique, qu'elles ne tiennent pas. Je tiens, par contre, à m'attacher à l'éthos musical de la célébration eucharistique, c'est-à-dire à l'image sonore que génère l'acte de culte. Cette dernière diffère selon les endroits, les moyens, les moments. Elle est liée aux différents ministres de la liturgie, aux assemblées concrètes, à l'architecture des lieux, aux questions de répertoire...

Ainsi, pour bien comprendre la langue de la liturgie, son « parler », il faut s'intéresser aussi à sa langue cantorale, son « chanter ». Peut-être même, ce sera aussi notre hypothèse, ce « chanter » est-il plus encore un vecteur de juste connaissance et de pertinente appréhension de la liturgie que le seul discours. Car à la rationalité de ce dernier, l'acte de chant vient apporter une valeur ajoutée, celle de la corporéité. Ou plutôt, il vient manifester une dimension fondamentale et intrinsèque du culte, le corps, dont le discours à lui seul ne peut prétendre rendre compte.

À partir de la nouvelle traduction francophone du Missel romain¹, et à partir de la matérialité du Missel qui va au-delà d'une simple traduction, nous allons commencer par nous interroger sur l'opportunité de notre question : en quoi serait-il naturel de chanter la messe, plus que de la « dire ». Ensuite, il conviendra de questionner l'acte de chant dont il est ici question : quelle est sa spécificité ? De quel(s) chant(s) parle-t-on ? De manière fort naturelle, nous serons amenés à étudier le « pourquoi », ou, pour le dire autrement : la connaturalité du chant et de la liturgie. Il nous restera alors encore

¹ *Missel romain, tertia typica*, nouvelle traduction francophone, Paris : Mame, 2022.

à préciser ce qui est à chanter pour que soient manifestés, en amont, cette connaturalité et, en aval, ses effets épiphaniques.

Pourquoi est-ce une question ?

Nous atteler à cette question, alors que nous étudions la nouvelle traduction francophone de la *tertia typica* du Missel romain, exige de nous intéresser en particulier à ce qui change désormais dans l'acte de chant produit au cours de la célébration. Or, parmi les changements repérés, abondamment commentés, critiqués même, la dimension cantorale n'a pas suscité de grands émois. Peut-être sont-ils injustifiés, mais il n'en demeure pas moins que ces modifications s'avèrent être substantielles. Pour preuve, quelques chiffres sauraient suffire. La précédente édition du Missel romain en langue française existait en deux volumes : le « grand » missel et le « petit » missel de forme carrée, ouvrage sans doute le plus répandu dans les paroisses. Ce dernier ne comportait aucune partition musicale. Le grand missel, quant à lui, donnait le chant :

- dans l'ordinaire de la messe,
 - o des trois salutations liturgiques,
 - o de la deuxième et troisième forme du rite pénitentiel,
 - o du dialogue de la prière eucharistique,
 - o de l'ensemble des préfaces,
 - o d'un *Sanctus*, dit de « ton commun »,
 - o de l'ensemble des préfaces,
 - o pour les prières eucharistiques
 - I : « Sanctifie pleinement... » à « nous soyons comblés de ta grâce et de tes bénédictions »,
 - II : le récit d'institution et le seul paragraphe d'anamnèse « Faisant ici... pour servir en ta présence »,
 - III : le récit d'institution et le paragraphe suivant : « En faisant mémoire... pour te rendre grâce »,
 - IV : Le récit d'institution et le paragraphe : « Voilà pourquoi... et qui sauve le monde »,
 - o de la première et troisième acclamation d'anamnèse,
 - o de la doxologie de la prière eucharistique,

- du *Pater*, de son embolisme et de l'acclamation par l'assemblée « À toi le règne... » (ton dit « commun »),
- du souhait de paix : « Que la paix du Seigneur... » avec sa réponse, de la bénédiction finale et du renvoi (avec deux tons au choix pour les deux),
- en « supplément » :
 - le ton des oraisons (deux formules),
 - la salutation, l'introduction et la conclusion de la proclamation de l'évangile,
 - les trois acclamations d'anamnèse,
 - L'*Exultet* de la veillée pascale avec une forme brève et une paraphrase comportant des strophes et un refrain « Nous te louons, Splendeur du Père, Jésus Fils de Dieu »,
 - Le chant de la bénédiction de l'eau,
 - Une courte sélection de chants latins de l'ordinaire.

Il faut encore ajouter qu'on trouvait, dans le Temporal, le chant des parties propres du Canon romain pour la messe *in Coena Domini* du Jeudi-Saint, le dialogue pour la vénération de la croix le Vendredi-Saint, le *Lumen Christi* de la Vigile pascale ainsi que le renvoi solennel.

Deux remarques s'imposent encore : d'une part les parties chantées étaient le plus souvent placées à part (c'est le cas des préfaces, par exemple), donnant l'impression qu'il s'agissait d'une faculté *ad libitum* ; d'autre part l'usage assez systématique au chant pour le célébrant exigeait de lui de nombreuses tournes dans le Missel et des va-et-vient assez problématiques.

La réflexion qui a présidé à l'actuelle édition en langue française répond à d'autres critères. Ainsi 163 pages sur un ensemble de 1412 pages présentent une notation musicale, soit 11,54%. Si l'on ne considère que les 174 pages dévolues à l'ordinaire de la messe, cela représente 32,75 %, soit 57 pages. Le chant tient donc dans ce Missel une place importante. Si l'on peut déplorer que les préfaces notées soient réparties au long du volume, que certaines d'entre elles reviennent plusieurs fois dans l'année et demandent des tournes assez inopportunes, que toutes les préfaces ne soient pas notées, ou encore que le texte des préfaces ainsi dispersées précède toujours la version chantée, semblant donner à la première la préséance, il n'en est pas

de même dans l'ordinaire de la messe où, systématiquement, la version notée précède le texte seul. C'est là une indication importante de la nécessité du chant dans la célébration et non de sa seule vertu ornementale ou solennisante. Plusieurs nouveautés musicales sont aussi apparues :

- l'annonce de Pâques et des fêtes mobiles, à l'Épiphanie,
- la formule qui suit la bénédiction du cierge à la Vigile pascale : « Que la lumière du Christ, ressuscitant dans la gloire, dissipe les ténèbres de notre cœur et de notre esprit »,
- l'*Exultet* chanté se limite désormais à une seule version, la brève,
- la bénédiction de l'eau baptismale et celle de l'eau (simple) sont proposées au chant à la Veillée pascale,
- dans l'ordinaire de la messe, peuvent désormais aussi être chantés :
 - o le signe de croix initial,
 - o la prière pour le pardon : « Que Dieu tout-puissant nous fasse miséricorde... »,
 - o l'*Orate fratres* à la fin de la préparation des dons,
 - o les épicleses dans les prières eucharistiques,
 - o les trois anamnèses, et la quatrième propre aux pays francophones,
 - o l'épiclese sur l'assemblée est ajoutée à la prière eucharistique II, mais pour la III seul le paragraphe suivant immédiatement l'anamnèse demeure,
 - o la bénédiction à la messe épiscopale : « Que le nom du Seigneur soit béni... etc... ».

Là encore, il est important de mentionner que ces parties chantées sont intégrées au fil du texte (hormis les cantillations des prières eucharistiques rassemblées entre elles et à part).

Chaque oraison, tout au long du Missel, comporte des repères pour placer, en les chantant, les inflexions et flexes prévues par les tons communs. Un volume complémentaire² est depuis paru : il rassemble l'ensemble des parties notées – totalité des préfaces et des prières eucharistiques ainsi que quelques autres pièces – que, visiblement par souci éditorial, on n'a pu intégrer au Missel en tant quel tel.

² *Tons communs du Missel romain*, Paris : Mame-Desclée, 2023.

L'édition latine, celle de la *tertia typica*³, est encore intéressante pour notre propos. Non seulement on y découvre que, de manière systématique, les textes notés ont la préséance éditoriale : ils sont toujours suivis de leur version « parlée », mais aussi que le Missel latin va plus loin encore que la version française, qui, de fait, apparaît plus timorée ou réservée. Ainsi on découvre que le Missel typique de 2002 comporte :

- les partitions de certaines antiennes (au 2 février pour la bénédiction des cierges et la procession ; aux Rameaux, pour la bénédiction des rameaux et la procession, le *Vidi aquam* pour l'aspersion à la Veillée pascale, etc...),
- des invitations diaconales au départ de ces mêmes processions sus-citées avec leur répons par l'assemblée, au moment de la prière universelle le Vendredi-Saint (*Flectamus genua...*) ainsi que les intentions de prière elles-mêmes,
- le *Praeconium paschale* (*Exultet*) dans ses deux formes, longue et brève),
- dans l'ordinaire de la messe :
 - o l'intonation de plusieurs *Gloria* (I, XI, XVII, IX, IV) ou *Credo* (IV et V),
 - o l'ensemble des prières eucharistiques cantillées (en annexe à partir de p. 623),
 - o en appendice (p. 1229 ss.),
 - un ton simple pour le signe de croix initial,
 - la manière de chanter les préfaces non notées (tons simple et solennel) et rassemblées dans l'ordinaire (p. 520-567) ou indiquées à leur jour,
 - la manière de chanter les oraisons, les lectures de la messe, Évangile compris,
 - les intonations de tous les *Gloria* et *Credo*,
 - un ton pour chanter la prière universelle,
 - une variante pour le *Pater*,
 - les tons simple et solennel des bénédictions, bénédictions solennelles et oraisons sur le peuple.

Sans doute cette exhaustivité cantorale peut se justifier par le recours à un répertoire unifié, celui du chant grégorien, que la

³ *Missale romanum, editio tertia typica*, Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2002.

diversité et la surabondance des répertoires en langue française n'offrent pas et que la dérégulation institutionnelle du chant liturgique n'a jamais permis d'obtenir et ne permet pas de susciter aujourd'hui.

Quoi qu'il en soit, il ressort néanmoins nettement de cette nouvelle édition francophone que le chant y tient une place prépondérante et non de second plan, montrant une sorte de connaturalité entre l'acte liturgique et sa mise en œuvre dans et par le chant. Il nous faudra maintenant préciser les fondements et la nature de cette connaturalité.

Chanter, qu'est-ce à dire ?

Une riche vocalité

Dans le culte chrétien, une des grandes spécificités du chant est de ne pas être soumis à la musique. Les paroles guident la mélodie mais ne sont pas guidées par elle. L'annonce de la Parole du salut occupe une place essentielle. Elle se module alors selon une riche palette de comportements sonores et musicaux qui renouvelle sans cesse le rapport entre les mots et leurs tons. Il existe un éventail très large de modes humains de parole et de musique. Malheureusement, dans la pratique courante, on peut observer, dans les programmations liturgiques, une tendance à l'uniformisation des formes musicales : tyrannie du « couplet / refrain » qui a, par la confusion entre chanson religieuse et chant liturgique, totalement envahi l'espace du chant de l'assemblée et occulté l'extraordinaire variété des modes de chant réclamés par la liturgie (litanies, répons, hymnes strophiques, etc.)⁴. Ces richesses ne sont donc que partiellement exploitées et elles ne sont mises en valeur que de manière inégale. Certaines célébrations ne comportent que des récitations souvent monocordes de l'ensemble des textes, alors que d'autres recourent à une succession de chants où la musique prédomine de manière si forte que les mots ne semblent être qu'un prétexte.

⁴ Cf. Jean-Michel DIEUAIDE, « Le répertoire musical des assemblées », *Communio* XXV/4, juillet-août 2000, p. 71-77.

Un seuil du ton

Joseph Gélineau⁵ propose une palette de la voix rituelle dans le culte chrétien qui va des paroles murmurées à la musique instrumentale. Il distingue un « seuil du ton » qui différencie les paroles « parlées » de celles « chantées »⁶. Le seuil est marqué par « l'apparition d'un ton spécifique dans la manière de dire ». Les prières murmurées, telle par exemple la récitation communautaire du *Notre Père*, s'amplifient dans des paroles « spontanées » et plus encore dans des paroles publiques. C'est le cas des lectures ou encore de la récitation commune d'un texte comme le *Credo* qui exige une certaine rythmique commune pour lui conserver une audibilité. Viennent alors, passé le « seuil du son », les « cris » avec les acclamations (réponses aux dialogues parlés ou les litanies), les « annonces » avec les proclamations souvent confiées au diacre dans la liturgie (« Inclinez-vous pour la bénédiction », par exemple, ou l'ekphonèse de la prière universelle) et dont la plus importante est l'*Exultet* de la veillée pascale. Les « cantillations » constituent dans la tradition chrétienne le registre le plus abondant des chants rituels. Adopté par les musicologues, le néologisme « cantillation » sert communément à désigner les lectures ou les prières qui, dans les rituels juifs ou chrétiens, se font avec un ton spécial. La cantillation se distingue plus spécifiquement du chant car ici, de manière très nette, les paroles mènent le jeu. On parlerait volontiers de « récitatif ». C'est aussi la manière particulière de lire la Bible dans la tradition judéo-chrétienne ; le but est que le texte acquiert une audibilité toute particulière pour que la parole soit transmise, aussi dans sa force évocatrice et symbolique. En remontant encore, on en arrive au « verbo-mélodisme » regroupant les antiennes psalmiques et les répons brefs, les antiennes processionnelles, les tropaires et les répons longs. Viennent ensuite les chorals et cantiques (hymnes strophiques, proses, séquences, cantiques à refrain ; les airs et chœurs (arias, motets, etc...). Au bout de la chaîne, on trouve enfin les vocalises avec des *jubilus* comme ceux des mélismes des alléluias grégoriens du Propre, et la musique instrumentale, au-delà de toute parole et se passant de parole.

⁵ Joseph GÉLINEAU, *Les chants de la messe dans leur enracinement rituel*, Paris : Cerf (Collection Liturgie, 13), 2001, p. 18.

⁶ *Ibid.*

Une cantillation diversifiée

Dans la liturgie, on distingue volontiers trois catégories de textes cantillés :

- les textes bibliques, en tant qu'ils appartiennent dans la célébration à la lecture publique d'actes écrits reconnus importants, et donc qu'ils ont un statut propre. « Celui qui lit la Parole, dit la Mishna, sans la cantiller, est un idolâtre⁷ ». Suivant les époques, le milieu culturel, les degrés de solennité, les tons employés pour cette cantillation ont été plus ou moins ornés. Il faut remarquer en outre que, dans nos sociétés occidentales contemporaines, la cantillation apparaît souvent comme un chant, alors que, dans la majorité des cultures, il existe bel et bien des tons de parole publique qui se situent entre notre « parler » et notre « chanter » ;
 - les prières publiques (oraisons et autres prières présidentielles), dont la nécessité de communication et la « dignité sacrale⁸ » justifient leur cantillation ;
 - la psalmodie proprement dite, qui, en raison de sa structure poétique, appelle un genre de cantillation spécifique.
- Les parties notées du missel appartiennent majoritairement :
- ou bien aux acclamations, proclamations et dialogues, de nature présidentielle (« Prions le Seigneur », « Le Seigneur soit avec vous ! » ...), diaconale (« Inclinez-vous pour la bénédiction ! », « Échangez un geste de paix ! » ...) ou communautaire (« Amen. » ; « Louange à toi, Seigneur Jésus ! », « À toi le règne... »...),
 - ou bien aux cantillations, dont l'importance découle du rôle prédominant de la Parole dans le culte chrétien (ce seront ici les préfaces, les oraisons, le *Notre Père*) et dont le type varie en fonction du genre littéraire du texte cantillé. Les préfaces de l'actuel missel adoptent un ton désormais plus directement « grégorianisant » que dans la version précédente, avec ses quatre notes si mémorissables, qui se révélaient être une

⁷ Joseph GELINEAU, *Chant et musique dans le culte chrétien*, Paris : Fleurus (Collection Kinnor), 1962, p. 29 et ID., *Les chants de la messe dans leur enracinement rituel*, Paris : Cerf (Collection Liturgie, 13), 2001, p. 23. L'auteur renvoie à Solange CORBIN, *L'Église à la conquête de sa musique*, Paris : Gallimard, 1960, p. 62s.

⁸ *Ibid.*

adaptation (mais pas une transposition) assez efficace du ton latin. Sans doute, cette version plus épurée servait mieux la prosodie propre à la langue française. Visiblement, l'origine discrète des nouveaux tons serait à situer géographiquement et culturellement plus près d'une contrée elle-même proche de la culture germanique, dont la langue colle plus aisément aux tons grégoriens. Faut-il y voir un excès de zèle en faveur d'une certaine littéralité, y compris musicale, ou plutôt un certain amateurisme musical ?

Il reste les quelques pièces dites de « ton commun » : troisième forme de rite pénitentiel, *Sanctus*, anamnèses, *Notre Père*. Là encore, bien que nous soyons dans le registre du chant, aucun auteur n'est identifiable selon une volonté présente dès la première édition du missel à la suite de la réforme. Cette manière de faire, imposée par l'autorité ecclésiastique, avait, déjà à l'époque, provoqué l'hostilité des compositeurs et musiciens professionnels – dont un Messiaen, un Langlais, un Duruflé – et acté leur prise de distance avec la réforme liturgique⁹.

Pourquoi chanter ?

Si l'on s'accorde sur la spécificité de l'acte de chant que propose le missel et dont il donne les « partitions », chant qui ne saurait se confondre avec la forme si répandue et invasive dans les liturgies du « chant à refrain », il faut encore s'interroger sur les motivations de ce chant pour en justifier son importance. Pourquoi chanter ?

Un acte de toute l'Église

La forme concrète, musicale du culte influe en retour sur la perception que l'on a de l'Église. Se dégage la vision ecclésiologique d'une assemblée qui n'apparaît plus extérieure, voire passive, à la célébration, mais comme partie prenante non seulement au chant mais surtout au rite lui-même. C'est ce qui fait dire dès 1906, dans

⁹ En France, des musiciens comme Messiaen ou Langlais prirent résolument leur distance d'avec la mise en œuvre des directives conciliaires. On trouvera à ce propos quelques pages aussi savoureuses qu'instructives notamment in Marie-Louise JAQUET-LANGLAIS, *Ombre et Lumière. Jean Langlais 1907-1991*, Paris : Combre, 1995, p. 218-229.

une perspective plus délibérément théologique, à Dom Johner et Dom Molitor, deux bénédictins de Beuron, que « les prières et les chants de la liturgie ont le caractère d'actions véritables¹⁰ ». Les religieux éloignent l'idée d'une musique purement décorative et peu intégrée ; au contraire :

Puisque la liturgie catholique, dans son essence même, est un acte du Christ et de l'Église, le chant liturgique ne peut pleinement répondre à son but, que s'il pénètre au vif de cette action, s'il se confond avec elle, et s'il devient vraiment l'expression saisissante des rapports mutuels entre le Christ et son Église, en donnant aux différents textes l'expression qui leur convient.¹¹

Pour cela, une règle se doit d'être mise en œuvre, elle est simple et son énoncé prêté à Pie X lui-même :

Un mot qu'on raconte de Pie X résume merveilleusement la question : Mais, Très Saint-Père, lui objecta quelque jour un prêtre romain, si l'Église défend tel et tel genre de musique, que faudra-t-il donc chanter pendant l'office ?... Mon fils, répondit le Pape, on ne chante pas pendant l'office, on chante l'office.¹²

Un « drame lyrique¹³ » ou l'expérience sonore du corps ecclésial.

L'invitation dialogale portée par la participation des fidèles au chant éclaire encore une autre dimension ecclésiologique : celle de la communication (entendue au sens premier de charge partagée) sonore qui s'établit entre tous les membres d'une seule et même assemblée. Cette communication repose sur un appel à l'expérience¹⁴

¹⁰ Dom Dominique JOHNER, Dom Raphael MOLITOR, *Nouvelle méthode de plain-chant grégorien*, trad. en français, Ratisbonne : Pustet, 1908, cité in Jean-Yves HAMELINE, « Le *Motu proprio* de Pie X et l'Instruction sur la Musique Sacrée (22 novembre 1903) », *La Maison-Dieu* 239, 2004/3, p. 95.

¹¹ *Ibid.*

¹² Amédée GASTOUÉ, « L'esthétique musicale dans le chant liturgique », *La Tribune de Saint-Gervais*, 1904, p. 57.

¹³ L'expression est d'Amédée Gastoué. « [...] *La liturgie (messe et vêpres), véritable drame lyrique, avec ses rôles et ses interprètes, ses parties déterminées, soli, petit et grand chœur...* ». in Rémi THINOT, « Bibliographie » (en fait, recensions d'ouvrages parus, ici celui d'Amédée GASTOUÉ), *La Tribune de Saint-Gervais*, 1911, p. 275.

¹⁴ On se reportera à la remarque, en fin de page, de Jean-Yves HAMELINE, « Le *Motu proprio* de Pie X », *op. cit.*, p. 107.

sensorielle d'une réalité théologique du corps ecclésial. Et parce que ce corps est uni à sa Tête de manière toute spéciale dans l'acte liturgique, il fait de cette expérience des sens une expérience de grâce, c'est-à-dire sanctifiante et transformante.

L'on ne peut encore historiquement parler, à ce stade, d'une « assemblée célébrante », idée chère à Mgr Martimort¹⁵, qu'il développera abondamment ; mais, on sent bien, néanmoins, que c'est par le chant qu'elle se vivra en premier lieu et qu'elle pourra se développer.

Nous pouvons rappeler l'expérience, pour le coup restée dans bien des mémoires, à en croire les divers témoins de l'époque, de la célébration voulue par le Pape Pie X en la basilique vaticane en 1904 à l'occasion du XIII^{ème} centenaire de saint Grégoire le Grand, où ce pape aura l'occasion d'admirer les premiers fruits d'une réforme prometteuse. Le 11 avril, en effet, la messe pontificale rassemble mille deux cents séminaristes et élèves des collèges ecclésiastiques romains qui, placés dans le transept, constituent à la fois une « assemblée fictive » ou, si l'on préfère, un chœur-pilote, afin d'interpréter la *Messe des Anges* selon les principes du chant grégorien restauré. Pour la première fois, d'une certaine manière, à l'époque contemporaine, était faite l'expérience sonore d'une assemblée chantante.

Liturgie et chant

Nous nous bornerons ici à un rapide survol historique qui permet de se rendre compte d'une évolution institutionnelle et théologique. En 1947 se joue un tournant décisif avec l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII¹⁶. Si le pape recadrerait certaines évolutions liturgiques hasardeuses, il consacrait aussi les intuitions fondamentales du Mouvement liturgique. La liturgie n'est ni une « partie purement extérieure et sensible du culte divin¹⁷ », ni un simple « cérémonial protocolaire sans action sur les âmes¹⁸ ».

¹⁵ Cf. Aimé-Georges MARTIMORT, « L'instruction de la Congrégation des rites du 3 septembre 1958 », *La Maison-Dieu* 56, 1958, p. 132s.

¹⁶ PIE XII, *Mediator Dei, Acta apostolicae sedis* 40, 1948.

¹⁷ Dom Lambert BEAUDUIN, « L'encyclique *Mediator Dei* », *La Maison-Dieu* 13, 1948, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*

Dans l'encyclique *Musicae sacræ disciplina* (25 décembre 1955), si Pie XII¹⁹ se place très clairement dans le sillage de l'enseignement en la matière de son prédécesseur Sarto, il complète et étoffe encore la réflexion grâce à l'apport capital de *Mediator Dei*. La musique est alors envisagée dans sa portée liturgique et théologique puisque « elle contribue à augmenter l'honneur que l'Église unie au Christ, son chef, rend à Dieu ; elle augmente aussi le fruit que les fidèles, sous l'effet des accords sacrés, retirent de la sainte liturgie et qu'ils manifestent par une conduite digne d'un chrétien²⁰ ». Il rejette nettement toute idée d'un art pour l'art, puisque l'artiste ne saurait se défaire de sa nature humaine qui l'oblige à ordonner toutes choses à Dieu, principe et fin de tout.

C'est l'Instruction de la Congrégation des rites *De musica sacra et sacra liturgia*²¹ qui, avec la bénédiction du souverain pontife, ira jusqu'à affirmer que l'on ne peut légiférer sur la musique sans toucher à la liturgie, mettant de la sorte en évidence le lien de nature qui unit la liturgie à la musique sacrée. Toutes deux sont marquées par la participation active et multiforme qui revient de droit aux fidèles en vertu de la nature de la liturgie et du caractère baptismal.

Dom Lambert Beauduin écrira : « À cause de son caractère doctrinal, la liturgie fut toujours le grand témoin de la foi, de sorte que pour connaître le *credo* d'une Église il suffit de recueillir l'écho de sa prière²² ».

Que chanter ?

S'il est évident que chanter s'impose, et même qu'on saurait comment chanter, il reste à savoir que chanter. La réflexion n'a cessé de progresser au cours du XX^e siècle et sa formulation s'est affinée au point que la constitution sur la sainte liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, de Vatican II définira la « fonction ministérielle de la musique

¹⁹ Cf. Pierre-Marie GY, « L'encyclique *Musicae sacræ disciplina* et la pastorale liturgique », *La Maison-Dieu* 45, 1956, p. 144s.

²⁰ PIE XII, Encyclique *Musicae sacræ disciplina*, n. 14.

²¹ SACRÉE CONGREGATION DES RITES, Instruction *De musica sacra et sacra liturgia*, *Acta apostolicae sedis* 13, 22 septembre 1958.

²² Dom Lambert BEAUDUIN, « L'encyclique *Mediator Dei* », *La Maison-Dieu* 13, 1948, p. 15.

sacrée (*musicae sacrae munus ministerialis*)²³ ». Le texte, comme on le sait, se borne à donner des principes et des lignes de réforme, qui devront alors être mis en œuvre après le Concile et seront notamment portés par l'organe désigné comme le *Consilium*²⁴.

Dans ce cadre, l'instruction *Musicam sacram*²⁵ de 1967 déploie une autre harmonique significative, celle de la nature dialogale de l'Église. En effet, dès les « normes générales », l'Instruction prend le soin de détailler :

En choisissant les pièces qui seront chantées, on accordera le premier rang à celles qui, par nature, ont plus d'importance : tout d'abord les parties qui doivent être chantées par le prêtre célébrant ou par les ministres avec réponses du peuple ; puis les chants qui reviennent au prêtre et au peuple en même temps ; on ajoutera ensuite progressivement les pièces qui sont propres au peuple seul ou au seul groupe des chanteurs (*Musicam sacram*, n. 7).

Ces dispositions se voient précisées dans les numéros 28 et 29 qui établissent une liste précise de ce qu'il convient de chanter en priorité. Si le primat d'une participation intérieure est affirmée, et que celle, extérieure, la nourrit comme en étant la source (n. 15), la participation active du peuple est bel et bien énoncée (cf. n. 5) comme un but à atteindre afin que les fidèles ne soient plus cantonnés au rang de « spectateurs muets et étrangers » (n. 17)²⁶.

Cette « dialogalité²⁷ » de l'Église, constitutive de sa nature de nouveau peuple de Dieu²⁸ fondé sur l'Alliance entre le Christ et son

²³ CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n. 112.

²⁴ Cf. pour l'histoire des travaux du Consilium : Annibale BUGNINI, *La réforme de la liturgie : 1948-1975*, traduit en français par Philippe de Lacvivier et Pascale-Dominique Nau, Paris : Desclée de Brouwer, 2015.

²⁵ SACREE CONGREGATION DES RITES, Instruction *Musicam sacram*, Rome, 5 mars 1967. Texte disponible sur : https://www.liturgie-catholique.alsace/files/File/Celebrer_en_Musique_3_17.pdf (consulté février 2023).

²⁶ Reprenant *Sacrosanctum Concilium*, n. 48 : « Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée, soient formés par la Parole de Dieu, se restaurent à la table du Corps du Seigneur, rendent grâces à Dieu ».

²⁷ Cf. CONCILE VATICAN II, *Dei Verbum*, n. 25.

²⁸ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen gentium*, n. 2 et n. 9.

Corps, se dit en son chant « puisqu'il met spécialement en valeur l'aspect 'ecclésial' de la célébration » (n. 42).

D'ailleurs, dans les faits, la musique avait pris place au cœur de la liturgie célébrée pendant le Concile. Elle s'était invitée et qui l'eut remarquée²⁹ ? En effet, les messes solennelles, célébrées avec faste, devenaient de plus en plus un objet de critique parmi les Pères. Ces cérémonies étaient diffusées par la télévision ; des blâmes leur parvenaient également soit par la presse soit par des lettres personnelles. Conformément au désir exprimé par Jean XXIII, la messe solennelle célébrée à l'ouverture de la première session avait déjà été simplifiée. Mais il était alors impossible d'éviter tout faste baroque et de convertir les dignitaires pontificaux en servants de messe. À mesure que le Concile avançait, les Pères exprimaient leurs *desiderata* : le dialogue ne leur suffisait plus, ils souhaitaient une simple grand-messe. On ne put donner suite à ce désir contraire aux rubriques. En effet, lorsqu'un évêque célèbre solennellement, il doit « pontifier ». On alla donc jusqu'à adresser une pétition au Saint-Père afin de « pouvoir » chanter pendant une messe solennelle de clôture ! On sent bien là combien l'influence et les intuitions de Pie X avaient fait leur chemin, notamment en appelant à la participation durant les célébrations et à une musique sacrée comme partie intégrante de la liturgie solennelle. La réaction du pape fut immédiate. Dès le 6 décembre 1962, il autorisa pour la trente-cinquième congrégation générale une grand-messe ordinaire. Les chants grégoriens furent exécutés par les élèves de l'Athénée pontifical de Saint-Anselme à Rome, avec la participation de tous les Pères. À la messe solennelle de clôture du 8 décembre 1962, les Pères conciliaires exécutèrent eux-mêmes les chants grégoriens avec la schola des Bénédictins. Si on pouvait lire dans *l'Osservatore romano* : « Vivant exemple d'enseignement liturgique et de la participation de tous les fidèles aux mystères divins », cela était difficile à admettre pour les maîtres de cérémonie et pour la chapelle pontificale. En témoigne l'article d'Armando Dadò, « *La musica sacra durante il Concilio* », paru dans *l'Osservatore romano* des 10-11 septembre 1962. À la messe d'ouverture de la seconde session, on adopta une position médiane : les Pères

²⁹ Cf. Herman SCHMIDT, *La Constitution sur la Sainte Liturgie : texte – genèse – commentaire – documents*, Bruxelles : Lumen Vitae (Collection « Tradition et renouveau », 3), 1966, p. 83s.

« pouvaient » chanter ensemble le *Gloria*, le *Credo* et le *Sanctus*, mais on se remit à dialoguer les messes des congrégations générales...

Une fois de plus, la musique et le chant étaient des lieux où une vision différente de l'Église se donnait non seulement à voir, mais aussi à entendre. Cette intuition, fugace dans sa pratique liturgique conciliaire, est donc clairement retenue dans *Musicam sacram*. L'instruction *Inter oecumenici*³⁰ avait déjà entériné, trois ans plus tôt et avant même la révision de l'*Ordo missae*, que :

48. En attendant que soit entièrement restauré l'*Ordo* de la messe, on observera déjà ce qui suit :

- a) Les pièces du propre qui sont chantées ou récitées par la schola ou le peuple ne sont pas dites par le célébrant en particulier ;
- b) Le célébrant peut chanter ou réciter avec le peuple ou la schola les parties de l'ordinaire [...].
- c) Il est permis aux évêques, selon la nécessité, de célébrer la messe chantée à la manière des simples prêtres.

La première étape de la redécouverte de la dialogalité devait passer par le silence du célébrant, ou plutôt par sa participation à la vocalité de l'assemblée, reconnue à part entière comme acte de chant. *Musicam sacram* ira encore plus loin en insistant sur l'importance des dialogues en tant que tels (cf. n. 16). Ceux-ci font partie de qu'il convient de chanter en priorité, au point que si « le prêtre ou le ministre n'est pas capable d'exécuter correctement les chants, il peut prononcer sans chanter telle ou telle des pièces qui lui reviennent, si elle est trop difficile, en la récitant à voix haute et distincte. Mais un prêtre ou un ministre ne devra pas le faire sous le seul motif de commodité personnelle » (*Musicam sacram*, n. 8). Le silence lui-même contribue à ce que les fidèles soient « associés plus intimement au mystère qu'on célèbre, grâce à cette disposition intérieure qui découle de la Parole de Dieu qu'on entend, des chants et des prières qu'on prononce, et de l'union spirituelle avec le célébrant pour les parties qu'il dit lui-même » (*Musicam sacram*, n. 17).

Le temps tout entier de la célébration liturgique est commandé par une structure de dialogue entre Dieu et son Peuple. Temps de la Parole de Dieu à son peuple et temps de la réponse du peuple à Dieu sont distincts :

³⁰ SACREE CONGREGATION DES RITES, Instruction *Inter Oecumenici* pour l'exécution de la constitution *Sacrosanctum Concilium*, Rome, 26 septembre 1964.

« Dans la liturgie, Dieu parle à son peuple ; le Christ annonce encore l'Évangile. Et le peuple répond à Dieu par les chants et la prière. Bien plus, les prières adressées à Dieu par le prêtre, qui préside l'assemblée en la personne du Christ, sont prononcées au nom de tout le peuple saint et de tous les assistants³¹. »

Nous voici bien au-delà de la simple réforme pratique et en plein mystère ecclésial, s'il est vrai, comme l'écrit Jungmann, que ce dialogue « correspond à la nature profonde de l'économie chrétienne du salut. Le salut vient de Dieu, de qui nous recevons la révélation en lisant sa parole. Cette parole descend dans les cœurs et y suscite l'écho du chant. Les prières de l'assemblée des fidèles sont ensuite collectées et adressées par le prêtre à Dieu. Cette structure du culte ecclésial exprime vraiment la vie de l'Église³² ». Cela vaut pour l'ensemble de la structure ecclésiale et déborde la seule catégorie du culte. « Sa signification et son efficacité lui viennent tout entière de sa relation au mystère de l'Alliance de Dieu et des hommes en Jésus-Christ³³ ». Le dialogue suscité et rétabli par *Musicam sacram*, comme la priorité donnée à l'acte de chant comme chant au point d'en faire une donnée intrinsèque et connaturelle du culte, a permis de retrouver la nature profonde de l'Église. Plus encore que de la retrouver, il y introduit de manière sacramentelle. Et c'est bien cette nature dialogale que le nouveau Missel entend promouvoir par la vertu du chant.

S'il apparaît manifeste que le chant tient une place importante, voire très importante, dans la nouvelle édition du missel, conférant aux paroles liturgiques, dont on sait qu'affleure en elles la saveur multiforme de la Parole de Dieu, une audibilité manifeste en même temps qu'une aire d'expression, on mesure combien cette option ne relève en rien d'un esthétisme évanescent. Il s'agit bien là d'une connaturalité, peut-être trop oubliée et estompée par une vision d'abord discursive, cognitive et même persuasive de la liturgie,

³¹ CONCILE VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 33.

³² Joseph-André JUNGSMANN, *Des lois de la célébration liturgique*, Paris : Cerf, 1955, p. 103.

³³ Albert DECOURTRAY, « Esquisse de l'Église d'après la constitution *De sacra liturgia* », *La Maison-Dieu* 79, 1964, p. 61.

entre l'acte du culte et l'acte de chant. Comment ne pas mentionner en outre la belle valeur mnémotechnique du chant qui fait mieux apprendre et mieux retenir, et sa portée communautaire qui, par sa scansion et son rythme, permet à une assemblée d'exprimer son unité ? La nouvelle traduction, on le sait, a cristallisé des points d'achoppements, tant dans son élaboration que dans sa réception. C'est notamment le cas du fameux *Orate fratres* (« Priez, frères et sœurs, que mon sacrifice qui est aussi le vôtre... »), et surtout de la réponse par le peuple dont la longueur et l'agencement des phrases rend quasiment impossible une diction communautaire. Là où le parler échoue, le chant ouvre des possibles.

La nouvelle édition du Missel romain, en langue francophone, renforce donc clairement le lien connaturel qui existe entre le culte et son chant. Sur ce point au moins, la traduction aura été l'occasion d'aller plus loin et de faire un pas de plus, parmi ceux initiée par la réforme au lendemain du Concile, même si elle reste, pour des raisons factuelles, sans doute, en-deçà de l'édition typique latine. La compréhension de la liturgie ne cesse de s'affiner, et en s'affinant doit-elle sans doute aussi s'adapter, au sens où les époques changent avec leurs aires symboliques propres. L'audibilité du culte chrétien elle-même diffère tant dans sa production que dans sa réception. Ce qui vaut comme un principe – chanter la liturgie et non chanter pendant la liturgie – doit s'incarner avec finesse et mesure au sein d'assemblées concrètes. Ce n'est qu'à ce prix de travail de pastorale liturgique qu'elles pourront s'expérimenter comme Église en prière parce qu'Église chantante.

Qu'on me permette de terminer en reprenant les paroles toujours si ajustées du regretté Jean-Yves Hameline :

La vraie question est sans doute là : comment faire que le chant invite au chant et que l'Église s'y découvre elle-même, par grâce, comme lieu de l'Hymne et de la Louange ? Si l'on est persuadé que le chant, dans la tradition de Basile, d'Ambroise ou d'Augustin, a bien à voir, dans sa non-nécessité même, non pas en premier lieu avec une gratification d'art, mais avec la confession hymnodique de la foi, se découvrant par là louange ou supplication, et *vox ecclesiae*, comment dès lors s'y prendre pour que le chant ait lieu ? La manière est ici aussi déterminante (car au fond, de même nature) que la chose même. Pour Amalraire, c'était le rôle du chantre et du groupe des chantres, d'annoncer par le chant le chant comme possible,

invitation et grâce faite à l'Église. Grâce faite à la grâce, *gratia gratis data*. À quoi répondait l'Amen heureux des *christifideles*³⁴.

³⁴ Jean-Yves HAMELINE, « Fragment d'une histoire moderne du chant d'Église », *Communio* XXV/4, juillet-août 2000, p. 32-33.

Le Missel et le genre : une relation riche en perspectives et en tensions

Miriam Vennemann

Cette contribution abordera, avec la perspective d'une jeune chercheuse en sciences liturgiques de l'espace germanophone, un aspect concernant les livres liturgiques officiels en général et la nouvelle traduction francophone du Missel romain en particulier, qui n'a été thématiqué jusqu'à présent que de manière rudimentaire et marginale dans les sciences liturgiques (francophones). Le texte suivant explorera le lien entre le Missel et la catégorie d'observation, de discernement et d'analyse qu'est le genre, en se concentrant notamment sur les dimensions structurelles et linguistico-communicatives du Missel ainsi que sur certains de ses contenus spécifiques au genre. Le genre est compris ici comme une catégorie qui interagit avec d'autres catégories sociales telles que l'âge, l'ethnicité, le contexte social et le statut religieux, qui ne doivent pas être considérées isolément et additivement, mais toujours en liant leurs effets et expériences¹.

Tout d'abord, nous nous pencherons sur la pertinence de la catégorie de genre pour le travail liturgique sur le Missel, car nous avançons l'hypothèse qu'une approche de ce livre liturgique sensible au genre offre des perspectives théologiques et liturgiques d'une grande importance pour la pratique liturgico-ecclésiale. En tant que script et fil conducteur de la messe, le missel occupe une

¹ Kimberlé Crenshaw a développé la théorie de l'intersectionnalité à la fin du XX^e siècle, en attirant l'attention sur les interdépendances et les intersections entre les différentes formes d'oppression et de discrimination, notamment en ce qui concerne le racisme et le sexisme. Son objectif était de montrer une compréhension plus globale de la marginalisation et de l'injustice sociales (cf. Kimberlé CRENSHAW, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum* 1, 1989, p. 139-167 ; Kimberlé CRENSHAW, « Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review* 43, 1991/6, p. 1241-1299).

place centrale dans la dramaturgie des célébrations eucharistiques, puisqu'il crée un garde-fou qui soutient la structure et le déroulement des liturgies. De plus, la continuité garantit la continuité et l'unité dans l'expression de la foi des fidèles et symbolise – selon l'interprétation choisie – aussi bien la célébration commune dans le passé, le présent et le futur que l'autorité cléricale concernant certains éléments et processus liturgiques².

On pourrait objecter qu'un missel n'a pas de sexe et qu'une analyse de ce livre liturgique sous l'angle des études de genre ne serait ni fructueuse pour les sciences liturgiques ni pour l'Église catholique romaine. Cependant, le Missel romain et ses traductions – comme la plupart de la liturgie et des sciences liturgiques – ont une histoire fortement masculine et cléricale jusqu'à nos jours et sont fortement androcentriques, depuis la conception jusqu'à la réalisation liturgique. En le percevant uniquement comme un outil liturgique, on sous-estime les autonomies et les connotations qui vont de pair avec le Missel.

Partant de ce fait, nous nous demanderons quelles sont les possibilités (et aussi les limites) que nous présente la catégorie du genre pour analyser la nouvelle traduction francophone du Missel romain, la considérer de manière différenciée et mettre en évidence les éventuels problèmes liés à la théologie et à l'ecclésiologie liturgiques. Quelle compréhension de ses fonctions liturgiques, du culte et de l'Église le livre transmet-il ? Que symbolise le Missel dans la liturgie et comment soutient-il ou complique-t-il la rencontre de

² Malgré la grande influence des livres liturgiques sur la liturgie, il faut noter que la célébration concrète et les textes des livres ne doivent pas être mis sur le même plan, car, si ces derniers constituent une partie importante de la liturgie, ils ne la constituent pas en entier : « Le texte n'est que le premier plan et reste une façade, un masque, de la frivolité, s'il n'est pas porté par les profondeurs infinies du silence et du cœur aimant » (traduction française réalisée par Miriam Vennemann depuis l'ouvrage d'Anton ROTZETTER, *An der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetsprache in der Liturgie*, Ostfildern : Schwabenverlag, 2002, p. 144). La liturgie est avant tout un acte des personnes rassemblées pour le culte et le texte ou les textes des livres liturgiques ne sont qu'une des vérités possibles de la liturgie. Pour approfondir ce sujet, voir également Basilius J. GROEN, « Überlegungen zur Sprache in den liturgischen Büchern », *Heiliger Dienst* 68, 2014, p. 257-265 ; Teresa BERGER, « Die Sprache der Liturgie », in Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, Karl-Heinrich BIERITZ (éds.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, ³2003, p. 798-806, surtout p. 802 et p. 805.

Dieu et des êtres humains dans la célébration liturgique ? La nouvelle traduction francophone du Missel romain représente-t-elle vraiment un missel défini comme un « livre de prière pour tous et toutes les fidèles³ » ?

Dans cet article, nous examinons, à l'aide des études de genre, des études sur les hommes et le masculin⁴, ainsi que des théories féministes, la nouvelle traduction francophone du Missel romain. Il s'agit de se concentrer sur quatre aspects différents tels que le profil clérical et le statut officiel du Missel, ses conditions de production et de réception, ses images de Dieu et sa manière d'évoquer celui-ci⁵. Cet article a pour but d'illustrer et de déconstruire quelques routines et biais androcentriques dans l'élaboration et l'utilisation du Missel, et de sensibiliser à l'importance d'une liturgie équitable envers les sexes.

Les raisons d'aborder la catégorie du genre et les études de genre concernant le Missel

Pour commencer, il convient d'adopter une approche différenciée et sans préjugé concernant les questions liées au genre, car cette catégorie sociale est souvent considérée de manière très émotionnelle et avec de nombreux stéréotypes : les études de genre seraient orientées politiquement, manqueraient de fondement scientifique et ne refléteraient que les opinions de minorités (académiques). En outre, dans les documents officiels de l'Église catholique romaine, la catégorie du genre est souvent décrite comme une idéologie. Elle agit contre les valeurs chrétiennes traditionnelles et contre

³ Angelus HÄUBLING, Art. « Missale », in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, ³1998, col. 285.

⁴ Raewyn W. CONNELL, *Masculinities*, Los Angeles/Berkley : University of California, ²2005 ; Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris : Seuil, 1998 ; Lothar BÖHNISCH, *Männliche Sozialisation. Eine Einführung*, 2^e édition révisée, Basel/Weinheim : Beltz, 2013.

⁵ Dans ma présentation orale lors du colloque, j'ai également abordé les thèmes de la composition genrée de l'assemblée liturgique, du langage inclusif ainsi que du principe liturgique fondamental de la participation active. Ces thèmes ne peuvent malheureusement pas être traités plus en détail dans cet article, faute de place.

« la base anthropologique de la famille », plaide pour une « société sans différence de sexe » et a l'intention de dissoudre l'ordre divin de la création⁶.

Toutefois, il ne faut pas parler unilatéralement des études de genre, étant donné qu'elles se composent d'une multitude de théories et de méthodes différentes, parfois voire opposées, et qu'elles collaborent avec de nombreuses disciplines. De surcroît, la catégorie du genre ne concerne pas uniquement les minorités (académiques), les femmes et/ou les personnes *queer*, mais tous les individus. Car les rôles, les identités et les attentes en matière de genre sont très variés et nous les rencontrons et établissons tous les jours, tant au niveau individuel que social. Ils sont mis en scène et renégociés jour après jour, la plupart du temps de manière non explicite, mais subtile. C'est pourquoi le genre ne représente pas une réalité naturelle comme, selon plusieurs théories, le sexe biologique, mais il est construit socialement de manière interactive dans nos relations quotidiennes et devient ainsi une réalité compréhensible pour toutes et tous. J'aimerais ici citer quelques exemples, pour la plupart des clichés, qui montrent cependant clairement comment, sur la base du genre et du sexe, on fabrique des réalités sociales qui ne sont pas données par nature.

L'homme fait la demande en mariage ; la femme porte une bague de fiançailles. L'homme gagne plus d'argent ; la femme s'occupe de la vie sociale de la famille. Les hommes deviennent ingénieurs, pilotes et chercheurs en sciences liturgiques ; les femmes deviennent éducatrices, infirmières et professeures de religion ou catéchistes. Les hommes mènent la danse ; les femmes se laissent mener. Les femmes se maquillent et les hommes pas.

Dans le domaine de la vie ecclésiastique et liturgique, la répartition des tâches et des rôles entre les sexes semble encore plus évidente⁷ : l'homme-clerc agit publiquement et dirige ; la femme

⁶ Pape FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*. Exhortation apostolique post-synodale, Rome, 2016, n. 56 (disponible sur : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [site consulté le 27 avril 2023]).

⁷ En se concentrant sur les questions touchant au genre, il ne faut pas oublier que certaines questions importantes touchent à l'ordination sacramentelle et que les structures sacramentelles de l'Église, de ses services et de ses ministères y sont

organise, travaille bénévolement de manière disproportionnée et veille à l'éducation de la foi des enfants ainsi qu'à l'initiation aux sacrements. Les femmes sont souvent invisibles dans le sanctuaire, alors qu'elles représentent en même temps la plus grande partie de l'assemblée liturgique⁸.

Le genre n'est donc pas quelque chose que nous avons ou que nous décrivons, mais quelque chose que nous faisons. Bien que les rôles, les attentes et les identités de genre socio-familiaux soient de plus en plus fluides, instables et diversifiés, le concept de « doing gender⁹ » joue un rôle majeur dans la perception et la structure sociales et ecclésiales, dans les systèmes de valeurs qui les sous-tendent et dans la création d'identités subjectives et collectives¹⁰.

En effet, la compréhension du sexe et du genre a des conséquences non négligeables dans tous les domaines de la vie (de la santé à l'éducation scolaire, du monde du travail au sport, de l'économie à l'organisation de l'Église et de la politique). Les catégories du sexe et du genre sont par conséquent fondamentales pour une approche différenciée des processus de développement et de changement au sein de la société et de l'Église. Car aucune autre caractéristique n'a autant de conséquences fondamentales sur le vécu et le

donc liées. Comme l'ordination sacramentelle n'est accordée qu'aux hommes, les deux domaines de sacramentalité et de genre sont indissociables.

⁸ Cf. Teresa BERGER, « Liturgie und Frauenleben. Orte, Zuschreibungen und Zumutungen im Gottesdienst », in Anna STEINPATZ, Silvia ARZT, Dominik ELMER (éds.), *KATHARINAfeier. Kritisch-theologisch-feministisch. Eine Nachlese*, Frankfurt a.M. : Peter Lang (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 6), 2015, p. 189-205, ici p. 197.

⁹ Cf. p. ex. Candace WEST, Don H. ZIMMERMAN, « Accounting for doing gender », *Gender & Society* 23, 2009/1, p. 112-122 ; Caroline DRYDEN, *Being married, doing gender. A critical analysis of gender relationships in marriage*, London/New York : Routledge, 1999 ; Regine GILDEMEISTER, « Soziale Konstruktion von Geschlecht : 'Doing gender' », in Sylvia M. WILZ (éd.), *Geschlechterdifferenzen – Geschlechterdifferenzierungen*, Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008, p. 167-198.

¹⁰ Cf. Claudia JANSSEN, « Eine Vision wird Wort. Die Bedeutung von Gal 3, 28 für die Entwicklung einer geschlechtergerechten Sprache in der Kirche », in Jantine NIEROP (éd.), *Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie*, Hannover : Creo-media (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie, 3), 2018, p. 64-72, ici p. 65.

comportement, sur les possibilités sociales et ecclésiales et sur l'épanouissement que l'appartenance d'une personne à un sexe¹¹.

Grâce aux études de genre, aux études sur les hommes et le masculin et aux théories féministes, diverses questions liées aux catégories du genre et du sexe ont fait l'objet d'une réflexion critique et d'une analyse multidimensionnelle, et le sexe et le genre sont désormais pensés de manière plus diversifiée qu'auparavant¹². Les études de genre critiquent par exemple le fait qu'en parlant de manière rigide de « la » femme et de « l' » homme, on aboutit à une naturalisation et une essentialisation, qui vont à l'encontre d'une conception ouverte du genre¹³. La dimension socioculturelle changeante des identités et des rôles de genre n'est pas prise en compte¹⁴.

Les catégories du sexe et du genre sont en outre des principes d'organisation dominants sur le plan institutionnel et culturel, qui perpétuent de multiples expériences de défavorisation, d'exclusion et de discrimination. Les études de genre nous aident à analyser la structuration et l'organisation de notre monde social et à réfléchir de

¹¹ Cf. Klaus-Jürgen TILLMANN, *Sozialisierungstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung*, Hamburg/Reinbek : Rowolt, 2007, p. 241. Souvent, le sexe d'un bébé est déjà connu dans le ventre de sa mère et des attentes, des rôles et des modèles de comportement sont consciemment ou inconsciemment liés à son sexe. Les personnes sont classées dans un schéma binaire qui prévoit certains attributs pour chaque sexe. Ces attributions peuvent prendre une signification normative et fixer les femmes et les hommes sur leur corps, leur « nature » et leur « essence », ce qui conduit fréquemment à des inégalités, des hiérarchies, des discriminations et des contraintes relatives au genre.

¹² Pour une meilleure compréhension de la construction sociale du genre, voir les ouvrages de base de Judith BUTLER, comme *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York : Routledge, 1990, et de Simone de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, tomes I et II, Paris : Gallimard, 1949, ainsi que la vaste collection d'articles de sociologie qui s'y rapporte : Stevi JACKSON, Sue SCOTT (éds.), *Gender. Un lecteur sociologique*, London – New York : Routledge, 2002.

¹³ Cf. p. ex. Gero BAUER, Regina AMMICHT QUINN, Ingrid HOTZ-DAVIES (éds.), *Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit*, Bielefeld : transcript, 2018.

¹⁴ Deux brefs exemples illustrent la nature changeante des représentations de genre : si, à l'époque du roi Louis XIV, il était considéré comme particulièrement royal et viril de se faire dessiner avec une perruque, en collants et en chaussures à talons, nous avons du mal à imaginer un portrait d'Emmanuel Macron dans des vêtements et avec une posture similaires. Ou encore : si, jusqu'au XX^e siècle, les hommes et les femmes participaient souvent aux célébrations liturgiques assis de côtés différents de l'église, ils y sont aujourd'hui assis de manière mixte.

manière structurelle au rôle du pouvoir et aux situations de privilèges dans l'Église et la société¹⁵. Par ailleurs, la prise en compte de la dimension de genre permet non seulement de mentionner ces situations, mais aussi de les éliminer afin de parvenir à un monde équitable entre les sexes, conformément à une anthropologie chrétienne de la liberté¹⁶.

Pour atteindre cet objectif, il est nécessaire de définir tout d'abord le terme d'« égalité des sexes », qui est un objectif de la *Déclaration universelle des droits humains* et qui fait partie des objectifs de développement durable (numéro 5) de l'ONU. Selon Pimminger, il s'agit de la « liberté de choisir des modes d'être et de vivre différents et non prédéterminés par le sexe, sur la base de l'égalité et de la répartition des ressources, des possibilités d'influence et de la valorisation¹⁷ ». En conséquence, l'égalité des sexes ne se définit pas seulement par une égalité en droit, mais aussi par un traitement social comme un salaire égal pour un travail égal. L'approche de l'*empowerment*, la visibilité et la participation liées au genre sont également

¹⁵ Cf. p. ex. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. 1 : La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976, p. 90-98 ; Bettina HEINTZ, « Geschlecht als (Un-) Ordnungsprinzip. Entwicklungen und Perspektiven der Geschlechtersoziologie », in Bettina HEINTZ (éd.), *Geschlechtersoziologie*, Wiesbaden : Westdeutscher Verlag (Sonderheft 41 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), 2001, p. 9-29 ; Christine VERSCHUUR, Fenneke REYSOO (éds.), *Genre, pouvoirs et justice sociale*, Paris : L'Harmattan (Cahiers Genre et Développement, 4), 2003 ; Mike LAUFENBERG, « Queer Theory. Identitäts- und machtkritische Perspektiven auf Sexualität und Geschlecht », in Beate KORTENDIEK, Birgit RIEGRAF, Katja SABISCH (éds.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden : Springer, 2019, p. 331-340 ; Isolde KARLE, « Da ist nicht mehr Mann noch Frau... ». *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2006.

¹⁶ Cf. p. ex. Gal 5, 1 : « C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés ».

¹⁷ Irene PIMMINGER, *Geschlechtergerechtigkeit. Ein Orientierungsrahmen für emanzipatorische Geschlechterpolitik*, Berlin : Friedrich-Ebert-Stiftung, 2014, p. 53, également consultable sur : <http://library.fes.de/pdf-files/dialog/1073920140513.pdf> (consulté le 30 avril 2023). Littéralement, la définition en allemand est la suivante : « Geschlechtergerechtigkeit ist die Freiheit zu unterschiedlichen und nicht nach Geschlecht vorgezeichneten Seins- und Lebensweisen auf der Basis von Gleichheit und der Verteilung von Ressourcen, Einflussmöglichkeiten und Wertschätzung ».

des piliers importants d'une société respectueuse de l'égalité des sexes¹⁸.

Si l'on applique cette compréhension de l'égalité des genres aux réalités de l'Église et de la liturgie, force est de constater qu'elle n'est pas encore pleinement atteinte, notamment en ce qui concerne les ressources, les possibilités d'influence, la valorisation et l'auto-nomisation active de tous les genres. En raison de l'hétéronormativité dominante, de la masculinité et du cléricisme hégémoniques, l'Église et la liturgie discriminent un grand nombre de personnes LGBTQIA+ et de femmes en raison de leur orientation sexuelle et/ou de leur sexe, ainsi que les hommes qui ne s'identifient pas à ces principes d'ordre.

Ainsi, les courants féministes et les études de genre en théologie exigent que les relations de pouvoir qui sont présentées comme « naturelles », mais qui dissimulent, en réalité, des positions guidées par des intérêts, faisant que les personnes soient victimes d'une illusion, soient mises en lumière. Il faut attirer l'attention sur le caractère contextuel de toute théologie et liturgie et remettre en question les modèles de pensée androcentriques¹⁹. Dans ce contexte, il convient aussi de se référer au concept d'intersectionnalité mentionné dans l'introduction, qui met l'accent sur les interdépendances entre les différentes catégories sociales et qui permet de prendre conscience

¹⁸ Cf. p. ex. Christine M. KOGGEL, Cynthia BISMAR (éds.), *Gender Justice and Development. Local and Global*, Vol. 1, London/New York : Routledge, 2015.

¹⁹ Pour une définition de la théologie contextuelle, voir p. ex. Giancarlo COLLET, « Kontextuelle Theologie », in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, T. 4, 2001, p. 1644s. ; pour un aperçu de la réflexion théologique et religieuse sur le féminisme et les études de genre, voir p. ex. Marianne HEIMBACH-STEINS, Judith KÖNEMANN (éds.), *Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven*, Münster : Aschendorff (Münsterische Beiträge zur Theologie, Neue Folge 4), 2021 ; Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN (éd.), *Feministische Theologie und Gender. Interdisziplinäre Perspektiven*, Münster : LIT (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven, 4), 2015. Pour les recherches en sciences liturgiques sous une perspective de genre, voir les nombreux travaux de Teresa BERGER (p. ex. *Gender Differences and the Making of Liturgical History. Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham/Burlington : Routledge (Ashgate Liturgy, Worship and Society Series), 2011 ; Teresa BERGER, Albert GERHARDS (éds.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien : EOS (Pietas Liturgica, 7), 1990.

de l'imbrication et des interactions entre les différentes sphères de hiérarchie, d'inégalité et de discrimination²⁰.

Si l'on rapporte ensuite les connaissances et les objectifs des études de genre au Missel ou aux livres liturgiques en général, il devient évident que l'attention portée à la dimension de genre perçoit des aspects dans et autour des textes qui sont négligés dans les interprétations traditionnelles et qui rompent avec le « male stream » de la théologie²¹. Une lecture sensible au genre critique le Missel en exposant les formules bibliques-liturgiques et les rubriques comme des « mots d'hommes pour des hommes par des hommes²² » qui ne peuvent pas être assimilés un à un à la parole de Dieu. Elle critique les réceptions misogynes et sexistes des passages bibliques, qui visent à donner une base liturgique à l'oppression des femmes ou à des rôles spécifiques, ainsi qu'à la discrimination des personnes LGBTQIA+, sans tenir compte du contenu et de l'histoire sociale des textes²³. Elle démontre par ailleurs comment les textes liturgiques agissent à leur tour sur les représentations du monde et de l'Église des personnes d'aujourd'hui et comment les différent.e.s fidèles s'approprient les textes, les postures et les chants. Par conséquent, elle souligne la diversité des perspectives possibles sur le Missel et a en vue la variété des réalités de la vie ecclésiale. En outre, elle favorise une sensibilité à la corporalité, aux rôles sociaux ou aux avantages et inconvénients des métaphores de genre employées dans le discours religieux et liturgique. Elle étudie également la manière dont les livres liturgiques sont utilisés comme un moyen de pouvoir pour maintenir des privilèges, principalement masculins-cléricaux,

²⁰ Cf. note de bas de page 1.

²¹ Cf. sur cette notion Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Zwischen Bewegung und Akademie. Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert », in Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Renate JOST (éds.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart : Kohlhammer (Bibel und Frauen, 9.1), 2015, p. 13-29, ici p. 13.

²² Cf. *ibid.*

²³ Pour un aperçu des études bibliques féministes au XX^e siècle, voir Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Renate JOST (éds.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart : Kohlhammer (Bibel und Frauen, 9.1), 2015 ; pour une interprétation de la Bible explicitement sensible au genre, cf. p. ex. Deborah F. SAWYER, « Gender Criticism : A New Discipline in Biblical Studies or Feminism in Disguise ? », in Deborah W. ROOKE (éd.), *A question of Sex ? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond*, Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2007, p. 2-17.

en n'ignorant pas que ces questions partent dans la plupart des cas de thèmes liés aux structures sacramentelles de l'Église.

Le Missel est un livre clérical

Ce sous-titre est-il vraiment correct ? Angelus Häußling a évoqué le fait que la nouvelle traduction francophone du Missel romain post-conciliaire n'était pas un livre du clergé, mais un « livre de prière pour tous les fidèles²⁴ ». Avait-il raison, si nous regardons la nouvelle traduction francophone du Missel romain ? Bien que la messe soit célébrée par toute l'assemblée, le missel est fortement lié à la personne du prêtre mâle célibataire qui en fait un usage exclusif dans la liturgie et qui, en tant que clerc, jouit de certains pouvoirs qui ne sont pas seulement mentionnés, mais cimentés dans le missel. Quoique le missel n'ait évidemment pas de sexe, les prêtres sont des êtres sexués : leur identité sexuelle est déterminée par leur corps et leur voix, leur sexualité et leur rôle social. Le sexe du président liturgique joue donc un rôle essentiel dans la perception et la célébration des actes liturgiques. Car celui qui préside la messe incarne un rôle. De cette manière, le rôle du prêtre en interaction avec les autres ministères dans le sanctuaire, la forme monologique et peu participative de certains textes et chants, ainsi que la notion de représentation du Christ constituent quelques thèmes critiques associés au rôle du prêtre et au missel.

Selon la *Commission Épiscopale Francophone pour les Traductions Liturgiques* (CEFTL), la nouvelle traduction du Missel romain s'inscrit dans la tradition, qui est pourtant fortement androcentrique²⁵. En simplifiant un peu, on peut dire que le Missel est un livre du clergé, conçu par des hommes ordonnés pour des hommes ordonnés, avec des images de Dieu traditionnellement masculines, qui doit aujourd'hui atteindre toutes et tous les fidèles et leur faciliter la participation active à la liturgie. Officiellement, le Missel se

²⁴ Angelus HÄUßLING, Art. « Missale », in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7^e 1998, col. 285.

²⁵ Cf. *Le Missel romain. Célébrer avec la nouvelle traduction*, <https://liturgie.catholique.fr/la-messe/missel-romain/#1612254094812-a7533bb3-5fcd> (consulté le 7 mai 2023).

caractérise comme un « objet utilisé par les prêtres et les fidèles²⁶ » et il « nous apprend [...] patiemment à prier avec tous et à prier pour tous²⁷ ».

Cela dit, la nouvelle traduction du Missel reste un missel qui sert de script liturgique pour la messe, écrit d'un point de vue masculin et clérical. Ce regard masculin et clérical ne montre toutefois qu'une petite partie de la réalité de la célébration de la messe. Lors de l'analyse du livre, il serait intéressant de se poser à nouveau des questions sur les images de la masculinité et du prêtre dans le Missel et, dans ce contexte, de réfléchir structurellement au rôle du pouvoir et des privilèges dans l'Église. Par exemple, la fonction de service du prêtre, qui adopte une attitude fondamentale marquée par l'amour, le dévouement et l'humilité envers la communauté, est-elle mise en évidence, ou bien, le prêtre n'est-il pas dépeint dans une mise en scène concentrée sur lui-même ?

De plus, la messe n'est pas seulement un acte physique, mais aussi un acte vocal qui contribue de manière décisive à la communication liturgique. Il faut donc aussi se demander, dans une dimension de genre, à qui le Missel donne une voix. Qui dispose de l'autorité narrative²⁸ ? Que se passerait-il si nous entendions plus souvent les textes et les chants du Missel résonner à travers une voix féminine ? En raison de la forte corrélation entre le clergé et le Missel, l'autorité narrative et vocale est moins donnée aux laïcs et laïques qu'aux clercs lors de la messe. Les prières eucharistiques et les paroles de Jésus ne résonnent que dans la bouche de certains clercs. Le

²⁶ Description des journées d'études de l'Institut Catholique de Paris au titre *Le Missel à l'épreuve du temps, reflet des pratiques et intelligence pastorale*, du 12 au 14 octobre 2022, <https://liturgie.catholique.fr/snpls-qui-sommes-nous/agenda/307914-le-Missel-a-lepreuve-du-temps-reflet-des-pratiques-et-intelligence-pastorale/> (consulté le 7 mai 2023).

²⁷ Article du SNPLS, *Prier avec tous et pour tous : un apprentissage du Missel*, <https://liturgie.catholique.fr/accueil/la-messe/liturgie-de-parole/305055-prier-avec-tous-et-pour-tous-un-apprentissage-du-missel/> (consulté le 7 mai 2023).

²⁸ Thomas LAUBACH, « (Un)Doing Gender im Gottesdienst », in Jantine NIEROP (éd.), *Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie*, Hannover : Creo-media (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie, 3), 2018, p. 122-133, ici p. 132 ; à propos de l'importance de la voix pour la liturgie, voir p. ex. Ludwig LEWANDOWSKI, « Zur Funktion der Stimme in Psychotherapie und Liturgie-Annäherungen », *Spiritual Care* 10, 2021/4, p. 333-340, en particulier p. 335-337.

Missel met ici en scène et impose une évidence ecclésiale qui rétrécit la polyphonie de l'Église.

Comme le Missel détermine fondamentalement la manière dont les gens célèbrent la liturgie, il faut aussi s'interroger sur les participant.e.s qui se rassemblent pour la messe. Avec un regard sur le genre et le sexe, on pourrait par exemple poser les questions suivantes : pourquoi y a-t-il autant d'hommes absents à la messe, sauf à l'autel ? La diversité des sexes est-elle visible dans les célébrations ? Lorsque nous nous demandons à qui le Missel s'adresse, il est indispensable de jeter un coup d'œil sur la conception de l'Église qu'il sous-tend. En effet, bien que la nouvelle traduction parle souvent d'« unité », de « frères et sœurs » et d'« hommes et femmes », le Missel continue à soutenir une ecclésiologie concentrée sur le prêtre présidant la messe, et ne prend pas suffisamment au sérieux la capacité liturgique des fidèles²⁹. Le Missel contribue-t-il à la cléricisation et à la sacralisation des prêtres ? Le Missel renforce-t-il l'exigence du Concile Vatican II selon laquelle les laïcs et laïques ainsi que les clercs célèbrent la messe en interdépendance et l'organisent ensemble sur la base de leur baptême commun ?

Le Missel est un livre liturgique officiel

Cette affirmation est à la fois triviale et banale, mais mérite pourtant d'être approfondie. Le Missel – comme tous les livres liturgiques officiels – garantit l'unité de tous et toutes les catholiques ainsi que la stabilité et la continuité des célébrations eucharistiques. Il est un « instrument d'unité³⁰ » et assure une qualité minimale en dessous de laquelle une célébration ne doit pas descendre. Il protège des abus de pouvoir et de l'arbitraire de certains prêtres et veille à ce que la messe ne devienne pas un « one-man-show » clérical. Grâce au caractère officiel du Missel, l'Eucharistie peut être célébrée de

²⁹ Bien entendu, il faut préciser ici que le Missel n'est qu'un des nombreux livres liturgiques utilisés et qu'une analyse plus détaillée devrait s'inscrire dans le contexte global de la liturgie et de ses livres. Mais comme ce recueil d'articles se concentre sur la nouvelle traduction francophone du Missel, cet article porte en priorité sur ce livre liturgique.

³⁰ Patrick PRÉTOT, « Le Missel romain, acte de discernement ecclésial de la tradition eucharistique. La liturgie à l'heure de la synodalité », *La Maison-Dieu* 305, 2021/3, p. 129-156, ici particulièrement p. 134-140.

manière similaire dans le monde entier. Les livres liturgiques constituent le moyen central de l'auto-compréhension liturgique et l'accès scientifique à la liturgie se fait également souvent par le biais des livres liturgiques³¹.

Mais si l'on porte un regard critique sur ce statut officiel, il faut se pencher sur la symbolique et le fort pouvoir normatif du Missel. Ce dernier n'est pas neutre, objectif et innocent mais il prend le parti de la visibilité, de la force et de l'autorité liturgiques. La conception, la réalisation, la rédaction et l'utilisation du Missel sont en grande partie entre les mains d'hommes cléricaux. Le Missel officiel – y compris la nouvelle traduction francophone du Missel romain – a été fixé, formulé et réformé aux niveaux macro, méso et micro surtout par des hommes. Et une fois approuvé, un livre liturgique officiel reste en usage pendant des décennies en marquant de manière décisive la vie religieuse et liturgique des fidèles. Le Missel reflète de manière plus ou moins évidente les rapports de pouvoir patriarcaux, les hiérarchies et l'androcentrisme de la liturgie, et il les stabilise et les reproduit par l'utilisation constante de ce livre. Le Missel ne symbolise ainsi pas seulement les structures de pouvoir dominantes, mais crée une réalité liturgique qu'il fige. Dans le rite se re-manifeste toujours la relation entre la vision du monde et l'éthique. Ainsi, il est enveloppé d'une « aura de factualité³² ». Par les actes liturgiques, nous voyons toujours à nouveau quels sont les rôles des femmes et des hommes dans la liturgie, tandis que le rite lui-même consolide et ancre ces rôles³³. Les livres liturgiques officiels peuvent

³¹ Sur le thème des livres liturgiques cf. Martin KLÖCKENER, « Haben liturgische Bücher eine Zukunft? Situationen, Herausforderungen, Perspektiven », in « Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden » (RB 43,3) : Festgabe für Winfried Bachler OSB zum 70. Geburtstag : 70 Jahre Liturgische Kommission für Österreich : 70 Jahre « Heiliger Dienst », *Heiliger Dienst* 71, 2017/3, p. 192-214 ; Martin KLÖCKENER, « Wie entstehen liturgische Bücher? », *Heiliger Dienst* 76, 2022, p. 211-223.

³² Clifford GEERTZ, « Religion as a cultural system », in Clifford GEERTZ, *The interpretation of cultures : selected essays*, New York : Basic Books, 1993, p. 87-125, ici p. 90. Selon Geertz, les symboles constituent « any object, act, event, quality, or relation which serves as a vehicle for a conception » (*ibid.*, p. 91). Le rite liturgique met en valeur un système de symboles pertinent qui présente un modèle de la réalité.

³³ Cf. Thomas LAUBACH, « (Un)Doing Gender im Gottesdienst », in Jantine NIEROP (éd.), *Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie*, Hannover : Creo-media (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie, 3), 2018, p. 122-133, ici p. 128.

par conséquent être fondamentalement considérés sous l'angle de la responsabilisation masculine, souvent cléricale.

Les conditions de production et de réception du Missel

Comme nous venons de le voir dans les grandes lignes, la préparation, la rédaction et l'utilisation d'un missel sont également imprégnées de genre. La neutralité de l'auteur et de l'éditeur du Missel a été contestée, tout comme la neutralité de la masculinité. La vision, le processus et la diffusion du Missel sont fortement dominés par le clergé masculin occidental. Il suffit de jeter un regard attentif sur les organes qui, outre la Conférence épiscopale, ont participé à la nouvelle traduction francophone du Missel : il est frappant de constater que, sur les seize membres de la *Commission Épiscopale Francophone pour les Traductions Liturgiques* (CEFTL), seuls deux étaient des femmes, dont l'une qui était une vierge consacrée et l'autre une religieuse³⁴. En outre, dans l'ensemble, on remarque une prédominance française au sein de la Commission. Pouvons-nous voir dans la conception du Missel une vision, un processus et une pratique inclusifs, qui indiquent aussi de manière transparente la diversité de l'Église, dont nous parle Henri Delhougne, coordinateur de la Commission du Missel romain : « Ce n'est pas un travail d'auteur, c'est un travail d'Église³⁵ » ?

Une autre question concerne l'accès démocratique au Missel. Le Missel coûte environ 220 francs en Suisse³⁶, il est donc très cher et ne peut de plus pas être acheté sous forme de livre électronique. Il faut alors se demander quelles personnes peuvent et veulent se procurer le Missel. Cette question implique une question corollaire : quels laïcs et quelles laïques peuvent se prononcer sur la nouvelle traduction du Missel ? Pour une grande partie des fidèles, il est d'une part souvent éloigné de leurs réalités de vie, car il ne les

³⁴ Il ne s'agit pas ici de diffamer les deux femmes, mais seulement de nommer la classification ecclésiastique, ce qui est pertinent pour l'analyse.

³⁵ Interview avec Henri Delhougne sur la question « Comment s'est déroulée la nouvelle traduction du missel romain ? », 26 juillet 2021, surtout minute 12:26-13:21, disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=dfrDu_lcNsc (consulté le 7 mai 2023).

³⁶ <https://www.fr.fnac.ch/a16122431/AELF-Missel-romain#omnsearchpos=12> (consulté le 5 mai 2023).

concerne pas. D'autre part, les livres liturgiques rendent souvent compte du caractère limité des connaissances et des attentes des laïcs et laïques : qui apprend à utiliser le Missel³⁷ ? Qui utilise *de facto* le Missel ? Il manque une formation liturgique complète, y compris pour les ministres laïcs, afin qu'ils puissent acquérir les compétences nécessaires en matière de livres liturgiques. Si l'égalité des sexes est définie entre autres par l'égalité des droits aux ressources et l'égalité d'accès et d'influence, les conditions de production et de réception du Missel ne réalisent pas encore ces objectifs. Jusqu'à présent, la majorité de l'Église ne fait que recevoir les livres liturgiques élaborés par une minorité cléricale³⁸.

Le Missel et les images de Dieu

La nouvelle traduction du Missel reprend de nombreuses images de Dieu de la tradition biblique et liturgique. Pour autant, celles-ci ne reproduisent que quelques rôles de genre masculin et ne rendent ainsi justice ni à Dieu ni aux êtres humains. Car Dieu est aussi יהוה, un Dieu imprononçable, ni homme ni femme et en fait intraduisible, et pas seulement « Père », « Seigneur » et « Roi »³⁹.

La liturgie traditionnelle, dans son centrage structurel sur les hommes, court le risque de présenter Dieu de manière simpliste dans les images et les formules et de proclamer certaines images de Dieu comme des constantes fondamentales de la communication

³⁷ Il faut dire que les textes et d'autres contenus essentiels du Missel sont en libre accès et que beaucoup de fidèles en prennent connaissance. Dans les pays francophones, cela se fait par exemple par le biais des missels populaires « Prions en Église », qui sont publiés périodiquement et qui ont ainsi une grande influence. Cependant, le Missel en tant que livre complet n'est pas accessible à de nombreuses personnes.

³⁸ Patrick Prétot pose justement la question fortement actuelle : « [...] comment la recherche de la synodalité pourrait dans l'avenir associer le peuple de Dieu, les théologiens et les pasteurs dans les processus d'élaboration des livres liturgiques [?] » (Patrick PRÉTOT, « Le Missel romain, acte de discernement ecclésial de la tradition eucharistique. La liturgie à l'heure de la synodalité », *La Maison-Dieu* 305, 2021/3, p. 129-156, ici p. 145).

³⁹ Cf. par ex. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz : Matthias-Grünewald, 1996, p. 90. Karl Barth disait déjà que Dieu n'était ni femme ni homme, mais le Tout-Autre (cf. *Dogmatik im Grundriß*, Zürich : Evang. Verlag, 1947, p. 40).

liturgique, qui deviennent immuables. Il s'agit là d'une forme cachée de misogynie et d'un déploiement théologique d'une masculinité hégémonique qui empêche les femmes, mais aussi tous les hommes, d'accéder à un Dieu féminin ou neutre en termes de genre.

L'appauvrissement du langage liturgique se manifeste en particulier dans le discours sur Dieu, dans lequel on s'adresse à Dieu avant tout en tant que « père », « seigneur » et « roi ». Par cet usage excessif des images masculines de Dieu, connotées par le pouvoir et la domination, les croyant.e.s ne sont plus conscient.e.s du caractère imagé des descriptions de Dieu et Dieu devient vraiment le Père, le Seigneur et le Roi. Dieu n'est plus vu *comme* le seul père aux cieux, mais il *devient* un père à l'expérience humaine, et ainsi le masculin devient Dieu⁴⁰. Jésus parle lui-même de Dieu comme de son Père et apprend à ses disciples, dans le *Notre Père*, à s'adresser à Dieu comme à leur Père. Cependant, ce Père dépasse les connaissances humaines sur la paternité. Voici ce que dit le catéchisme :

Il convient alors de rappeler que Dieu transcende la distinction humaine des sexes. Il n'est ni homme, ni femme, il est Dieu. Il transcende aussi la paternité et la maternité humaines (cf. Ps 27, 10), tout en en étant l'origine et la mesure (cf. Ep 3, 14 ; Is 49, 15) : Personne n'est père comme l'est Dieu⁴¹.

Au profit d'une homogénéité masculine, le riche langage liturgique et biblique est vidé de sa profonde dimension métaphorique et de sa polysémie libératrice⁴².

Il semble également problématique que, lors de l'utilisation de l'image du « père » dans la liturgie, les substantifs et les adjectifs du champ lexical de la « bonté », de la « miséricorde » et de la « toute-puissance » prédominent. Ainsi, le « père » est assimilé à un maître bienveillant et surpuissant et les autres significations de la paternité sont exclues. Il apparaît ici clairement que le caractère

⁴⁰ Cf. Gerlinde BAUMANN, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis von JHWH-Israel in den Prophetenbüchern*, Stuttgart : Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Biblische Studien, 185), 2000, p. 204.

⁴¹ *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 239, disponible sur : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P18.HTM (consulté le 12 mai 2023).

⁴² Cf. Hildegund KEUL, « Können Wunden eine glückhafte Wendung nehmen. Zur Verwandlungskraft liturgischer Sprache », in Karin KUSMIERZ, David PLÜSS, Angela BERLIS (éds.), *Sag doch einfach, was Sache ist. Sprache im Gottesdienst*, Zürich : Theologischer Verlag Zürich, 2022, p. 107-122, ici p. 109.

contradictoire et ambigu du divin ne peut pas être plus exprimé par ces images que par la diversité des expériences humaines, car les images unilatérales de Dieu vont également de pair avec des images réductrices et marginalisantes de l'être humain. Ce sont surtout les femmes, les hommes qui ne s'identifient pas avec ces images de Dieu, les enfants, les jeunes, ainsi que les personnes *queer*, qui sont rendus invisibles dans le langage liturgique par l'utilisation presque exclusive de formes linguistiques masculines-dominantes. Ces images ne rendent pas justice à la commémoration actualisante de l'Histoire du salut, ni à la richesse biblique, ni à la participation équitable des sexes à la liturgie.

Il aurait été souhaitable que la nouvelle traduction du Missel ait utilisé un plus large éventail de noms de Dieu bibliques, afin de remettre en question les habitudes linguistiques excluantes dans la liturgie⁴³. De plus, la richesse oubliée des Écritures aurait pu être redécouverte dans le langage et les images et ne plus être ignorée. Une plus grande diversité dans les images de Dieu pourrait conduire à une participation plus active des fidèles, car de nouvelles approches imagées de Dieu seraient présentées, et la monotonie souvent expérimentée du langage liturgique serait rompue. En outre, elle favoriserait l'égalité des sexes et une diversité visible des sexes dans le culte.

En se penchant sur la dimension de genre, nous avons essayé de poser des questions destinées à susciter la réflexion et à nous

⁴³ Même si les noms de Dieu « Père », « Seigneur » et « Roi » sont issus de la tradition biblique et occupent une place éminente dans la liturgie, le Missel pourrait également faire appel à des images de Dieu telles que Dieu comme « sage-femme » (cf. Ps 22, 10 ; Es 66, 9), comme « mère » (Es 49, 15), comme « maîtresse » de maison (Ps 123, 2) ou comme « une poule [qui] rassemble ses poussins sous ses ailes » (Mt 23, 37). Cependant, pour éviter les stéréotypes du féminin et du masculin, il faut penser à ces deux notions dans toute leur diversité et toujours se référer à un Dieu qui est souvent différent des idées humaines et qui reste ambigu. Les images neutres du point de vue du genre, comme Dieu chez qui se trouve la « source de la vie » (Ps 36, 10) ou des noms plus abstraits comme « Je suis celui qui suis » (Ex 3, 14) ou comme « l'Éternel » (Ps 22, 9 ; 1Sam 2, 2) sont également des possibilités bibliques de briser le fort androcentrisme de la liturgie.

permettre de prendre un peu de recul par rapport au Missel sans donner de recettes magiques⁴⁴. Cet article se veut avant tout une interrogation – en évoquant quelques enjeux liés à la réception sous une perspective de genre du Missel – sur les livres liturgiques contemporains et sur les structures qui sous-tendent le système liturgique dans son ensemble.

Dans la perspective des études de genre, il a cependant été possible de démontrer que le Missel, dans sa fonction de script liturgique, est intégré dans des circonstances structurelles et liturgiques qui favorisent le comportement hégémonique d'un certain groupe clérical, et des formes de pouvoir hiérarchiques qui sont des structures de domination androcentriques. De plus, le Missel, par sa conception, sa singularité, sa volonté d'homogénéité, sa structure et son utilisation répétitive et prescrite, établit certaines normes liturgiques, des représentations de Dieu et du monde ainsi que des valeurs marquées par des influences politico-ecclésiales, théologiques et culturelles. Il renforce et reproduit ainsi les relations de dépendance et de domination liturgico-ecclésiales. C'est la raison pour laquelle la nouvelle traduction du Missel peut également être synonyme de contrôle des ressources, d'établissement de discours spécifiques et d'imposition de certaines structures et contenus théologiques sur lesquels les autres croyant.e.s n'ont pas d'influence directe et/ou de connaissances approfondies. De ce fait, les perspectives et expériences alternatives, notamment non cléricales, non androcentriques, non adultes et non binaires, ne peuvent pas encore être suffisamment représentées dans le Missel et, plus généralement, dans la célébration eucharistique.

Cet article visait par ailleurs à illustrer le fait que les études de genre, les études sur les hommes et le masculin et les théories féministes critiquent la masculinité et le cléralisme hégémoniques dans l'Église et la théologie. Ainsi, elles aident à déconstruire et à déstabiliser les structures et les contenus qui mènent à l'inégalité et à l'injustice, et à faire plus de place à la diversité, à la participation et à l'égalité. Nous avons souligné comment les catégories du sexe et du genre peuvent être utilisées pour un travail de source

⁴⁴ Ce faisant, je suis consciente que la nouvelle traduction francophone du Missel ne peut pas remédier à tous les *desiderata* liturgiques ni répondre à toutes les questions qui ont été soulevées ici.

fructueux dans les sciences liturgiques, car nous avons pu constater que le principe anthropologique chrétien de la ressemblance de chaque être humain avec Dieu et la vision eschatologique selon laquelle « [...] il n'y a plus l'homme et la femme [...] »⁴⁵ ne sont pas encore atteints dans la pratique liturgique. L'exigence théologique et la réalité liturgique divergent encore.

Par ailleurs, il a pu être démontré que le Missel et le sexe des personnes qui agissent dans la liturgie revêtent une grande importance pour la conception, le vécu et l'analyse des actes liturgiques. Les structures et les rôles de genre sous-jacents à la liturgie, qui s'expriment également dans le Missel, reposent en l'occurrence sur l'adhésion à des principes théologiques qui résultent de prédispositions et de caractéristiques soi-disant naturelles. Toutefois, ceux-ci doivent être remis en question non seulement sur le plan théologique, mais aussi sur le plan éthique : pour de nombreuses personnes du XXI^e siècle, les ordres et les images des sexes qui prévalent dans la liturgie ne sont ni plausibles, ni valorisants, ni en corrélation avec leur vécu et leurs idées de justice. Dès lors, le recours à la tradition liturgique de l'Église et aux arguments scientifiques qui contredisent l'essentialisation et la naturalisation ne suffit plus à justifier ces principes. Aborder les questions de genre par rapport au Missel constitue donc surtout une question de justice et d'ecclésiologie liturgique. Ainsi, le fait d'exclure certaines personnes lors de la messe, de les placer en marge de la célébration, ou bien, au centre de celle-ci, ne relève pas seulement du droit canonique mais aussi des principes dogmatiques et liturgiques. Il s'agit fondamentalement de la question de savoir quel type d'Église les fidèles expriment dans la liturgie, et cela aussi à travers les livres liturgiques, et quelle place y occupent le sacerdoce baptismal et la diversité des genres.

Parmi tous les grands défis que pose l'élaboration des livres liturgiques d'aujourd'hui – comme la prise en compte de la tradition liturgique et du contexte culturel actuel, les exigences linguistiques et les traductions, l'esthétique et la facilité d'utilisation – la participation d'une diversité de fidèles à la conception et à l'utilisation des livres liturgiques joue un rôle primordial. Si la liturgie est pensée et vécue de manière synodale, il deviendrait normal, à l'avenir,

⁴⁵ Gal 3, 28.

d’impliquer non seulement plus souvent les laïcs et laïques dans la conception et l’utilisation des livres liturgiques, mais aussi de leur offrir une meilleure formation liturgique pour la compréhension et l’emploi des livres liturgiques. En outre, il faudrait également discuter de questions structurelles concernant les textes que contient la nouvelle traduction du Missel. Si le Missel continue à être conçu comme un livre surtout utilisé par le clergé, la question se pose de savoir si les autres textes, comme les oraisons, ne pourraient pas figurer dans un autre document, puisqu’ils ne doivent pas nécessairement être récités par des clercs. En ce qui concerne les textes concrets du Missel, il s’agirait notamment, dans une perspective sensible au genre, de rendre plus visible la pluralité des réalités de la vie liturgique et des images de Dieu dans les textes ainsi que de réfléchir non seulement au passé, mais aussi au présent et à l’avenir de la liturgie.

Compte tenu du message de Jésus critiquant le pouvoir et des affirmations du Nouveau Testament sur le royaume de Dieu, dans lequel le service mutuel et l’humilité sont au premier plan⁴⁶, la liturgie devrait également se caractériser par une structure du bas vers le haut. Ce n’est que lorsque l’expérience communautaire et individuelle de la foi, la rencontre avec Dieu et le mystère du salut, et non le sexe et le statut ecclésiastique des participant.e.s, seront au centre des célébrations, que nous nous trouverons sur le chemin du « undoing gender ». Celui-ci ne conduit pas à des liturgies de clercs, d’hommes, de femmes ou de LGBTQIA+ avec leur propre Dieu, mais il conduit, dans la célébration communautaire, à un Dieu qui, loin de toutes les différences et séparations socialement construites par les êtres humains, fonde des relations vraies, justes et multiples et permet la liberté et la rencontre pour toutes et tous.

⁴⁶ Cf. p. ex. Mc 10, 42-45 ; 1P 5, 5 ; Éph 2 ; Éph 5, 21.

Ouverture

Michel Steinmetz

S'intéresser à la nouvelle traduction liturgique du Missel romain et à sa réception tient pour une part de la gageure. S'interroger sur le fait que cette traduction puisse être une chance pour la liturgie, encore plus. Car la question est, en un sens, piégée, et sa réponse peut rapidement frôler l'idéologie. On le sait bien : les affaires de liturgie touchent à des ramifications bien plus profondes et dépassent les seules considérations techniques. Une fois de plus, la liturgie apparaît bien ici dans sa fonction nodale, au cœur de la vie de l'Église.

Il ne s'agit pas de se prononcer « pour » ou « contre » la nouvelle traduction du Missel, mais bel et bien de s'en saisir comme d'un objet d'étude et de repérer les mécanismes sous-jacents comme autant de forces telluriques en sous-œuvre. Pourtant, nous tenons à ne pas nous couper du terrain pastoral, puisqu'une telle entreprise de traduction est pour la liturgie, en ce qu'elle a de vivant, dans une logique de réception. Savoir, même succinctement comme nous le proposons à partir de quelques lieux et de quelques témoignages, comment cette nouvelle traduction a pu être reçue, permet d'emblée de préserver la réflexion d'un hors-sol contre-productif. De fait, cela permet de saisir d'emblée que la réception d'une nouvelle traduction d'un livre liturgique aussi symbolique que le Missel fait appel à de larges harmoniques et met en œuvre des mécanismes divers.

Visions d'Église

Il est bon de se souvenir qu'une traduction ou que la promulgation d'un nouveau livre liturgique n'a rien d'un hapax dans l'histoire de l'Église dont le culte aura été façonné par d'innombrables réformes au cours des siècles. Sans qu'il soit possible de transposer les époques, Franck Ruffiot montre clairement que la réforme carolingienne et l'intégration au missel romain d'un nombre considérable de formulaires ont certes été présidés par un souci d'uniformisation de la liturgie ; pourtant, cette liturgie n'a cessé de se développer au gré des milieux qui l'ont accueillie et célébrée, s'adaptant à

leur milieu de vie en un temps où l'imprimerie n'existait pas et où la centralisation d'un appareil romain n'était pas de mise. Martin Klöckener, quant à lui, en faisant la chronique de la *tertia typica* et de sa traduction francophone, souligne combien la longue aventure de la traduction, et plus encore celle de la promulgation d'une troisième édition typique en latin, ont été marquées à l'origine par le schisme de 1988 avec l'ordination sans mandat pontifical de quatre évêques par Mgr Lefebvre. Fondamentalement, se sont opposées depuis 1988 différentes manières d'envisager les relations entre Rome et les Églises particulières. La nouvelle traduction est donc à situer dans ce processus comme en étant un moment significatif et dont on sait qu'il évoluera encore ; le pape François a d'ailleurs modifié cet équilibre en corrigeant l'instruction *Liturgiam authenticam* par le motu proprio *Magnum principium*. Car il y a ici bien plus en jeu qu'une simple manière de traduire des mots, puisqu'on ne saurait faire fi des questions profondes d'inculturation, d'unité dans la foi et de diversités légitimes.

Défi herméneutique

Grégory Solari n'hésite pas à parler d'« impossible herméneutique », en montrant le hiatus (infranchissable ?) entre les mots pour dire le mystère pascal et cette même foi pascale en ce qu'elle est, ou doit être, d'abord vécue. De fait, on ne peut aborder la question d'une traduction liturgique sans d'abord se soucier de l'herméneutique qui la sous-tend, voire même de son projet herméneutique. À partir d'un seul mot, ô combien controversé dans les échanges théologiques, celui de « mérite », Luc-Thomas Somme, de manière factuelle et limpide, montre combien l'idéologie ou la réduction à un « pour » ou « contre » ne pouvait être de mise ici. Tout en nuances, en distinguant six niveaux, il établit que la nouvelle traduction peut être un lieu à partir duquel penser la Tradition. Penser entre les langues, c'était un nouveau défi que le Frère Patrick Prétot apporte au débat : traduire, à nouveau, comme acte de Tradition où « la transmission reconstruit sans cesse l'héritage qu'elle reçoit et en même temps, elle le réinvente dans l'acte même de la réception ».

Polyphonie langagière

On ne peut enfin s'intéresser à « la » traduction du Missel sans s'arrêter aux nombreuses harmoniques qu'elle met en résonance. Si la liturgie est bien vivante, au sens où, reçue par un peuple, elle est célébrée comme l'expression sacramentelle d'une initiative divine qui rejoint la réponse croyante, alors l'ensemble de ce qui contribue à une telle célébration se doit d'être examiné. Structurant toute célébration, en en étant matricielle, la Parole de Dieu est déterminante ; le langage de la prière liturgique découle d'une manière de lire les Écritures. Jean-Claude Reichert se base sur la prière du *Notre Père* pour l'envisager à la fois dans son site liturgique en sa dimension locutoire et illocutoire, et plus précisément encore dans son insertion aux rites de communion. Il en résultait une intéressante analyse de la fonction rituelle de la prière du *Notre Père* et donc aussi des Écritures comme source d'inspiration de l'action liturgique. Philippe de Roten, à travers une lecture de la *Présentation Générale du Missel Romain*, aborde le langage du corps, inséparable de la vocalité de la liturgie. Il pointe un autre défi, celui de la normativité en liturgie, à l'heure où les réseaux sociaux amplifient la polarisation en « chapelles », desquelles se revendiquent bon nombre de bien-pensants. Plus qu'un phénomène passager de mode, c'est là sans doute le signe d'une société, y compris ecclésiale et ecclésiastique, marquée par la post-modernité où chacun choisit « sa » norme, quand il n'impose pas aux autres « sa » propre norme, comme idéologie subie d'un détournement de Tradition (crassement subjectivée). Renouant pour le coup avec un donné de la Tradition, la nouvelle version du Missel francophone confère une large place au chant, non comme élément secondaire ou facultatif, mais bien comme manière typique de célébrer la liturgie. Alors que la réforme liturgique avait pu donner l'impression de favoriser une liturgie d'abord discursive, et de facto rationnelle (c'est en tout cas un des griefs qui lui est adressée), on découvre heureusement ici que le Missel suggère une riche vocalité, non seulement de la part de celui qui préside, mais de tous les ministres jusqu'à l'assemblée dans l'exercice de sa ministérialité baptismale. Finalement, la choralité liturgique proposée par l'actuel Missel francophone honore, pour peu qu'on s'y emploie, une authentique variété ministérielle par-delà les clivages habituels. Pouvaient-on enfin, dans la société actuelle, faire fi de la question du genre,

si prégnante et si controversée ? Miriam Vennemann s'y risque. Elle dépasse les clichés et approximations, si propices aux idéologies et aux revendications identitaires, pour fonder la réflexion dans une heureuse nuance. À partir de là, elle ose questionner le Missel en plusieurs points, y compris dans la méthode retenue pour travailler à la traduction durant dix-sept ans. Les constats viennent, il faut bien le dire, se heurter à la réalité d'une sociabilité ecclésiastique encore peu marquée par un esprit de synodalité.

Comme il m'a été donné de le souligner, la nouvelle traduction francophone de la troisième édition typique du Missel romain est sans doute l'aboutissement d'un long, complexe et parfois douloureux processus ; elle est plus encore un point d'étape dans l'histoire de la liturgie et de la réforme liturgique initiée par le concile Vatican II. À ce titre, l'expérience qui a servi d'objet d'étude à nos réflexions ne débouche pas uniquement sur des constats. Elle servira à d'autres, ailleurs, afin que se poursuive encore, et toujours mieux, la vaste et nécessaire entreprise de dire la même foi en des époques et des cultures différentes pour que progresse la joyeuse nouvelle de l'Évangile ! C'est là la seule finalité à viser.

Le monde ne le sait pas encore, mais tous sont *invités au repas des noces de l'Agneau* (Ap 19, 9). Pour être admis au festin, il suffit de porter l'habit nuptial de la foi, qui vient de l'écoute de sa Parole (cf. Rm 10, 17). L'Église taille ce vêtement sur mesure pour chacun, avec la blancheur d'un tissu *lavé dans le Sang de l'Agneau* (cf. Ap 7, 14). Nous ne devrions pas nous permettre ne serait-ce qu'un seul instant de repos, sachant que tous n'ont pas encore reçu l'invitation à ce repas, ou que d'autres l'ont oubliée ou se sont perdus en chemin dans les méandres de la vie humaine. C'est ce dont je parlais lorsque je disais : « J'imagine un choix missionnaire capable de transformer toute chose, afin que les habitudes, les styles, les horaires, le langage et toute structure ecclésiale devienne un canal adéquat pour l'évangélisation du monde actuel, plus que pour l'auto-préservation » (*Evangelii gaudium*, n. 27) : afin que tous puissent s'asseoir au repas du sacrifice de l'Agneau et vivre de Lui. (Pape FRANÇOIS, Lettre apostolique *Desiderio desideravi*, Rome, 29 juin 2022, n. 5).

Les auteurs

Alicia Scarcez

Née à Mons (Belgique), Alicia Scarcez est docteur en histoire, art et archéologie (musicologie) de l'Université Libre de Bruxelles (2012) et lauréate du Conservatoire royal de Musique de Bruxelles (Premier Prix de piano en 2001, Premier Prix d'Histoire de la musique en 2003). Chantre, co-directrice de chœurs grégoriens, chercheuse et collaboratrice scientifique à l'Université Libre de Bruxelles (Laboratoire de Musicologie) et à l'Université de Fribourg en Suisse (Institut des Sciences liturgiques), Alicia Scarcez est l'auteur de plusieurs études sur le chant liturgique et d'une thèse doctorale consacrée à la réforme liturgique et musicale de Bernard de Clairvaux. Son ouvrage *L'antiphonaire 12A–B de Westmalle dans l'histoire du chant cistercien au XII^e siècle* (Turnhout, Brepols, 2011) a été récompensé en 2009 par le Prix d'Histoire et Critique de la Classe des Arts de l'Académie royale de Belgique.

Fortunat Badiumene

Aumônier francophone catholique depuis septembre 2021 de l'université de Fribourg, originaire de la République Démocratique du Congo et doctorant en théologie patristique à l'Université de Fribourg, Fortunat Badiumene a fait ses études à l'Université ecclésiastique San Dámaso à Madrid. Il participe en outre à la vie paroissiale dans les unités pastorales de la ville de Fribourg.

Jean Bosco Devaux

Jean Bosco Devaux, né en 1979, prêtre depuis 2011, est membre de la congrégation des Frères de saint Jean depuis 1998, et curé de la paroisse saint François de Sales à Genève. Il est titulaire d'une licence canonique de théologie de l'Institut Catholique de Paris (2019), spécialité liturgie et théologie des sacrements, portant sur « *L'adoration eucharistique : une dynamique trinitaire. Pour un discernement sur l'expérience des personnes divines* ». Jean Bosco Devaux est actuellement doctorant à l'Institut Catholique de Paris et prépare une

thèse portant sur *La relation du Christ et de l'Église dans la liturgie. L'Église, associée à l'œuvre de la Rédemption.*

Jacques-Benoît Rauscher

Frère dominicain depuis 2010, Jacques-Benoît Rauscher est régent des études de la Province de France. Il enseigne la théologie morale à l'Université catholique de Lyon. Français d'origine, arrivé en Suisse en 2014, il a été assistant à l'Université de Fribourg. Il a été aussi en charge de la formation à la vie religieuse des dix frères dominicains en formation initiale à Fribourg. Avant d'entrer dans l'ordre dominicain, il a été enseignant en économie et sociologie et a travaillé dans une équipe de recherche au sein de laquelle il a présenté un doctorat en sociologie en 2010. Il est, entre autres, l'auteur de *L'Église catholique est-elle anticapitaliste ?* (Presses de Sciences Po, 2019) et *Découvrez la Doctrine sociale de l'Église avant d'aller voter* (Editions du Cerf, 2022).

Franck Ruffiot

Ordonné prêtre en 2008 pour le diocèse de Besançon en France dont il est aujourd'hui vicaire épiscopal, Franck Ruffiot allie ministère pastoral et recherche scientifique. Il obtient, en 2010, un master en liturgie à l'Institut catholique de Paris. En 2018, il est devenu docteur en théologie après avoir soutenu sa thèse ayant pour sujet « Le corpus des préfaces eucharistiques du Supplément au *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum*. Les sources du compilateur, ses motivations, son identité ».

Martin Klöckener

Martin Klöckener, né en 1955 en Allemagne, est professeur émérite de sciences liturgiques à la faculté de théologie de l'université de Fribourg. Il étudie la philosophie, la théologie catholique, les études latines et l'enseignement à la faculté de théologie de Paderborn ainsi qu'à l'université Julius Maximilians de Würzburg et à l'université de Bielefeld. De 1979 à 1989, il est assistant de recherche à la Faculté de théologie de Paderborn (études liturgiques) et à l'université de Bielefeld (études latines). En 1985, il obtient son doctorat

à la faculté de théologie de Paderborn avec la thèse *Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum“ des „Pontificale Romanum“*. Il a collaboré durant sa carrière à de nombreuses instances académiques et ecclésiales, tant en Suisse qu'à l'étranger.

Grégory Solari

Grégory Solari, né en 1965, est directeur éditorial des éditions *Ad Solem* et collaborateur de l'Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme de l'Université de Fribourg (Suisse). Chargé d'enseignement à la faculté de théologie, il a soutenu une thèse sur la notion de conscience dans la philosophie de John Henry Newman (Le *cogito* newmanien) et est l'auteur notamment de *Le temps découvert. L'idée de développement et l'intuition de la durée chez Newman et Bergson*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.

Patrick Prétot

Docteur en théologie et en anthropologie des religions (Institut Catholique de Paris et Paris IV-Sorbonne), Patrick Prétot, bénédictin de la Pierre-qui-Vire, est professeur à l'Institut Supérieur de Liturgie, dont il fut le directeur de nombreuses années et membre du conseil de l'Association *Sacrosanctum Concilium*. Il a été membre du Service National de la Pastorale Liturgique et Sacramentelle (SNPLS) de la Conférence des évêques de France et directeur de rédaction de la revue *La Maison-Dieu*. Il est engagé à Fribourg depuis de nombreuses années tant auprès du Centre Catholique Romand de Formation en Église, qu'à la chaire de sciences liturgiques de la faculté de théologie.

Luc-Thomas Somme

Ordonné prêtre en 1990, Luc-Thomas Somme a passé son doctorat en théologie à l'Université de Fribourg. Sa thèse a été publiée intégralement, aux éditions Vrin, sous le titre : *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ*, suivie d'une version partielle, aux éditions *Ad Solem*, sous le titre : *La divinisation dans le Christ*. Il est ensuite entré

en vie religieuse chez les Dominicains de la province de Toulouse. Les deux lieux principaux de son enseignement ont été, en théologie morale fondamentale à l'Institut Catholique de Toulouse, où il a exercé les fonctions de doyen de la faculté de théologie (2004-2006) puis de recteur (2013-2018), et en théologie morale spéciale l'Université de Fribourg (2006-2011). À ses champs de recherche permanents que sont la pensée de saint Thomas d'Aquin, celle de Vladimir Jankélévitch et le thème des passions de l'âme s'est ajoutée récemment la promotion et la défense des droits humains, en lien avec une mission académique au sein de la délégation de l'Ordre des Prêcheurs auprès de l'ONU.

Jean-Claude Reichert

Jean-Claude Reichert a été directeur du Centre national de l'enseignement religieux puis du Service national de la catéchèse et du catéchuménat à la Conférence des évêques de France, avant d'être, une décennie durant, le supérieur du Grand Séminaire de Strasbourg. Il enseigne au *Theologicum* de l'Institut catholique de Paris et à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg dont il est Privatdozent. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *La Victoire et le triomphe de sa mort* au Cerf.

Philippe de Roten

Le frère Philippe de Roten est originaire de Sion et de Raron en Valais. Entré dans l'Ordre dominicain en 1984, il a été ordonné prêtre en 1989. Après des études de théologie à Fribourg et à Paris et des études de lettres à Genève, il a publié une thèse sur le baptême selon saint Jean Chrysostome. Le frère Philippe a été directeur du Centre Romand de Pastorale liturgique de 2014 à 2022 et, durant de nombreuses années, chargé d'enseignement pour la chaire de sciences liturgiques de la faculté de théologie de l'Université de Fribourg.

Michel Steinmetz

Michel Steinmetz est né en 1977, à Strasbourg (France). Il étudie la théologie à la fois à Strasbourg et à Paris. Docteur en Sorbonne ès anthropologie religieuse et histoire des religions, docteur en théologie de l'Institut Catholique de Paris, il a soutenu une thèse sur la « fonction ministérielle de la musique sacrée » (SC 112). Investi dans son diocèse comme curé et directeur diocésain du service de liturgie, musique et art sacré, chargé d'enseignement à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg depuis 2011, il est désormais professeur ordinaire de sciences liturgiques à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg.

Miriam Vennemann

Miriam Vennemann est assistante diplômée à l'Institut de Sciences liturgiques à l'Université de Fribourg. Elle prépare une thèse de doctorat sur le thème « La vie religieuse et liturgique au Québec au XX^e siècle à travers les écrits autobiographiques ». Avant son arrivée à Fribourg, elle a fait un *Master of Education* en philologie allemande, philologie française et théologie catholique à l'Université de Münster.

Annexe

On trouvera ci-après le questionnaire qui a servi de base aux retours d'expérience.

Questionnaire

Entretien réalisé par : Réalisé le : Support d'enregistrement :

Données sociodémographiques

Nom / Prénom	
Âge	
Sexe	
Nationalité	
Lieu de résidence actuelle	
Situation civile et familiale	
Appartenance religieuse	
Emploi actuel	
À quelle fréquence participez-vous à une messe ?	<input checked="" type="checkbox"/> plus d'une fois par semaine <input type="checkbox"/> une fois par semaine <input type="checkbox"/> deux à trois fois par mois <input type="checkbox"/> une fois par mois <input type="checkbox"/> deux à trois fois par an <input type="checkbox"/> moins d'une fois par an

1. À quel moment la nouvelle traduction francophone du Missel a-t-elle été reçue dans votre communauté et a-t-elle été utilisée pour la liturgie ?

2. Cette arrivée a-t-elle fait l'objet d'une communication et/ou d'une formation préalable dans votre communauté ? Si oui, comment ? Par quel biais ?
3. Depuis que vous utilisez la nouvelle traduction, des points positifs ont-ils été soulignés ? Si oui, lesquels ? Par qui ?

Parmi ces points, vous pouvez par exemple distinguer :

- les textes ;
- la dimension esthétique (apparence du Missel, facilité d'usage...) ;
- les chants ;
- le langage corporel ;
- la participation active ;
- autres éléments que vous repérez...

4. Des points négatifs, des résistances se sont-ils manifestés ? Si oui, lesquels ? Et par qui cela a-t-il été exprimé ?

Parmi ces points, vous pouvez par exemple distinguer :

- les textes ;
- la dimension esthétique (apparence du Missel, facilité d'usage...) ;
- les chants ;
- le langage corporel ;
- la participation active ;
- autres éléments que vous repérez...

5. Quelles « astuces » pastorales concrètes avez-vous pu imaginer pour faciliter la réception de la nouvelle traduction dans vos assemblées ou, le cas échéant, de quels moyens mis à disposition vous êtes-vous servis ?

6. Pouvez-vous brièvement réagir à ces formulations nouvelles du Missel ? (**les nouveautés sont en gris dans le texte**). Qu'évoquent-elles pour vous ? Que suggèrent-elles ?

- a. Je confesse à Dieu tout-puissant, je reconnais devant vous, **frères et sœurs**, que j'ai péché... [...] C'est pourquoi je supplie **la bienheureuse Vierge Marie**, les anges et tous les saints et vous aussi, **frères et sœurs**, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.¹
- b. **Priez, frères et sœurs** : que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable à Dieu le Père tout-puissant. R./ Que le Seigneur reçoive de vos mains ce sacrifice à la louange et à la gloire de son nom, pour notre bien et celui de toute l'Église.²
- c. Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps : soutenus par ta miséricorde, nous serons libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve, nous qui attendons que se réalise cette bienheureuse espérance : l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur.³

¹ Ancienne formule : « Je confesse à Dieu tout-puissant, je reconnais devant mes frères, que j'ai péché [...] C'est pourquoi je supplie la Vierge Marie, les anges et tous les saints, et vous aussi, mes frères, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu. »

² Cette nouvelle formule est introduite dans la nouvelle traduction du Missel et traduit mot à mot la formule latine. La formule jusque-là usitée dans la version francophone du Missel demeure possible : « Prions ensemble au moment d'offrir le sacrifice de toute l'Église. R./ Pour la gloire de Dieu et le salut du monde. »

³ Ancienne traduction : « Délivre-nous de tout mal Seigneur et donne la Paix à notre temps, libère-nous du péché rassure-nous devant les épreuves et en cette vie où nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus-Christ notre Sauveur. »

Table des matières

Liminaire.....	9
----------------	---

Réception d'un livre liturgique : retour d'expériences et aperçu historique.....	15
---	-----------

Alicia Scarcez

<i>Voix de femmes, échos d'expériences de moniales et de vierges consacrées du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg.....</i>	17
--	-----------

Des situations pastorales diverses.....	18
---	----

Une réception favorable, mais nuancée.....	19
--	----

L'aspect pratique	21
-------------------------	----

Fortunat Badimuene

Une réception à géométrie variable	23
---	-----------

Effort de concision et de restauration de sens	24
--	----

La littéralité	26
----------------------	----

L'inclusivité	26
---------------------	----

Le recueillement.....	27
-----------------------	----

Invitation à la cantillation.....	27
-----------------------------------	----

L'importance de la gestuelle	28
------------------------------------	----

Critiques, défis et perspectives d'avenir	28
---	----

Jean Bosco Côme Devaux

Trois points d'interrogations pour un pasteur liturge.....	33
---	-----------

L'introduction des préfaces – Dire ou chanter ?.....	33
--	----

L'embolisme du Notre Père	35
---------------------------------	----

L'articulation de l' <i>Orate fratres</i> à la préparation des dons.....	39
--	----

Jacques-Benoît Rauscher

Un premier survol « sociologique » sur la nouvelle traduction du Missel romain.....	41
--	-----------

Une occasion de redécouvrir la liturgie.....	41
--	----

Quelques clivages manifestés	42
------------------------------------	----

Franck Ruffiot

Recevoir un livre liturgique en Gaule à l'époque de Charlemagne et en France (ou en Suisse francophone) en 2022 : même problématique ? 45

La réception d'un livre liturgique en Gaule à l'époque de Charlemagne46

La réception du sacramentaire par Charlemagne et par les théologiens de sa cour 46

La réception de ce même livre par le peuple carolingien 48

Concrètement, comment cette diffusion s'est-elle déroulée ? 49

Quelle ouverture semble pertinente pour nous aujourd'hui ?50

Lorsqu'un livre liturgique est imposé par une autorité, sa réception fige-t-elle son développement naturel ?..... 50

Raisons et défis d'une nouvelle traduction53

Martin Klöckener

Pourquoi une *editio typica tertia* du *Missale Romanum* dans le pontificat du pape Jean-Paul II ? Motivations et objectifs 55

La motivation pour une nouvelle édition du *Missale Romanum*56

Une influence indirecte du schisme avec Marcel Lefebvre et sa Fraternité ? 56

« Vicesimus quintus annus » (1988) : de nouvelles orientations pour la vie et le travail liturgiques..... 58

Le premier projet d'une editio typica tertia qui profite des expériences des Églises particulières 59

Les informations rares sur l'élaboration de l'editio typica tertia par le Siège Apostolique 62

Les instructions de 1994 à 2001 encadrant l'editio typica tertia 63

Les objectifs de l'*editio typica tertia* du *Missale Romanum* et leur réalisation66

Grégory Solari

Impossible herméneutique *La traduction au risque du mystère pascal* 75

La traduction comme interprétation et appropriation77

Un « dire » en « attente » d'être dit.....80

Une capacité à maintenir ouvert le mystère pascal81

Conformation à l'originaire plus qu'à l'original82

Patrick Prétot

« Penser entre les langues » : à propos de la nouvelle traduction francophone du Missel romain..... 85

L'épiclese et la conception dynamique de l'eucharistie 87

Un enjeu de sotériologie 90

Agnoscens Hostiam 91

Cuius voluisti immolatione placari 92

« À l'abri de toute épreuve » : une demande d'assurance

« tous risques » ? 92

Les modifications : un enjeu pour la communion ecclésiale 94

Luc-Thomas Somme

Le mérite : peut-on traduire de manière irénique un terme irrémédiablement compromis par la polémique ? 97

Usage négatif et non problématique 98

Usage contourné du verbe mériter, employé dans un sens faible .. 99

Usage positif et non problématique 99

Usages positifs et éventuellement problématiques mais assumés en traduction..... 100

Usage contourné dans l'ancienne traduction et rétabli dans la seconde 100

Proscription assumée 102

Exemples à partir de différentes versions 103

Harmoniques langagières..... 115

Jean-Claude Reichert

Une prière liturgique jaillie sous l'impulsion de la Bible.

L'exemple du Notre Père..... 117

De la Bible à la liturgie 118

La raison biblique de dire le Notre Père 120

La perspective qui prolonge le Notre Père..... 122

De la liturgie à la Bible 124

Philippe de Roten

Le langage du corps au défi des rubriques..... 129

Les gestes des mains..... 130

Les inclinations et génuflexions..... 133

Quelques autres changements, certains concernant aussi les fidèles 135

<i>Quelle formation, quelle pédagogie, sous quelle l'autorité ?</i>	138
<i>Les rubriques de l'Ordo Missae et la Présentation Générale du Missel</i>	
<i>Romain : comment les rendre plus lisibles, plus accessibles ?</i>	139
<i>Comment dépasser les arguments d'autorité pour expliquer, justifier les prescriptions du Missel concernant les gestes et les postures du corps ?</i> ...	140

Michel Steinmetz

Chanter la messe : quoi de plus naturel ? Connaturalité du chant et du rite

143

Pourquoi est-ce une question ?

144

Chanter, qu'est-ce à dire ?

148

Une riche vocalité

148

Un seuil du ton

149

Une cantillation diversifiée

150

Pourquoi chanter ?

151

Un acte de toute l'Église

151

Un « drame lyrique » ou l'expérience sonore du corps ecclésial

152

Liturgie et chant

153

Que chanter ?

154

Miriam Vennemann

Le Missel et le genre : une relation riche en perspectives et en tensions

161

Les raisons d'aborder la catégorie du genre et les études de genre concernant le Missel

163

Le Missel est un livre clérical

170

Le Missel est un livre liturgique officiel

172

Les conditions de production et de réception du Missel

174

Le Missel et les images de Dieu

175

Ouverture

181

Visions d'Église

183

Défi herméneutique

184

Polyphonie langagière

185

Les auteurs

187

Annexe

193

Table des matières

197