

COMMENTAIRE HISTORICO-LITURGIQUE SUR LA MESSE EN GENERAL ET SUR LE RITE GALLICANO-HISPANIQUE EN PARTICULIER



Célébration de l'Eucharistie

« L'ivoire de Francfort »

« L'ivoire de Francfort » est actuellement conservé à la bibliothèque de Francfort-sur-le-Main où Elle sert de couverture à un évangélaire du 13^{ème} siècle ; l'ivoire lui-même étant beaucoup plus ancien, au moins du 9^{ème} siècle. À remarquer, le calice à deux anses et sur la patène, trois phosphores ou hosties de formes annulaires.

SOMMAIRE

PREFACE.

GENESE DE L'ORTHODOXIE OCCIDENTALE.

PREMIERE PARTIE - RAPPEL HISTORIQUES.

DEUXIEME PARTIE - L'EGLISE LOCALE.

TROISIEME PARTIE – MODES DE PARTICIPATION A LA LITURGIE EUCHARISTIQUE.

QUATRIEME PARTIE - DU RITE GALLICANO-HISPANIQUE.

CINQUIEME PARTIE - LA LITURGIE EUCHARISTIQUE OU MESSE.

SIXIEME PARTIE - LA SYNAXE DE LA PAROLE :

- 6.1. Rites initiaux : l'avant messe ou pré messe.
- 6.2. Le rite de l'entrée, analyse de ses éléments.
- 6.3. Lectures, répons, homélie, annonces.
- 6.4. Prière ecclésiale, litanies, ecténies.

SEPTIEME PARTIE - LA SYNAXE EUCHARISTIQUE OU SYNAXE DES FIDELES :

- 7.1. Généralité, pratiques et confession de la foi.
- 7.2. Offrande et offertoire.
- 7.3. Le rite de l'entrée des dons.
- 7.4. Les diptyques, rite de la lecture des noms des vivants et défunts.
- 7.5. Le baiser de paix.
- 7.6. L'anaphore, la sainte oblation, la prière d'action de grâces par excellence.
- 7.7. La fraction.
- 7.8. Le « notre Père », Prière du seigneur et de l'Eglise.
- 7.9. L'Elévation : « sancta sanctis ».
- 7.10. La commixtion.
- 7.11. La Prière sur les fidèles incline.
- 7.12. Les prières dites de « préparation à la communion ».
- 7.13. La communion.
- 7.14. La consommation des dons restant et la purification.

HUITIEME PARTIE - RITES DE CONCLUSION :

- 8.1. Action de Grâces ou rite de la post-communion.
- 8.2. La Prière sur les fidèles inclines ou Prière sur le peuple & renvoi.

CONCLUSION.
BIBLIOGRAPHIE.

PREFACE

L'Eglise n'est pas liée à un lieu ni à une époque de l'histoire, mais elle est constituée par tous ceux qui ont répondu à l'appel qui leur était adressé par leur Seigneur et qui ont été incorporé en Elle par le baptême et l'onction du Chrême, don du Saint Esprit. L'Eglise est le corps du Christ dont il est la tête et le chef, et qui rassemble en Elle tous les croyants qu'un seul baptême a fait membres du Corps du Christ dans sa totalité. Et le fidèle qui reçoit le baptême n'est pas incorporé à une réalité abstraite, mais est incorporé dans une communauté concrète, qui est celle de l'Eglise locale. C'est déjà ce qu'exprimait l'apôtre Paul dans l'adresse de ses lettres aux Corinthiens : « *Paul, appelé à être apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu, et Sosthène le frère, à l'Eglise de Dieu, qui est à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés à être saints, avec tous ceux qui invoquent en tout lieu le nom de notre Seigneur Jésus Christ, leur Seigneur et le nôtre ; à vous grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ* » (1 Co.1, 1 à 3). Depuis les Apôtres, il n'y a qu'une seule Eglise, l'Eglise Catholique, et la catholicité est bien plus que l'universalité, elle exprime la plénitude de la vérité qui est enseignée par l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Cette catholicité s'oppose à toute fragmentation du dogme, à toute hétérodoxie. Sa foi est naturellement orthodoxe au sens du mot grec qui signifie « la foi juste » ou « la gloire juste ».

Pour les Eglises Orthodoxes, l'unité de l'Eglise s'exprime dans la diversité des Eglises locales qu'unie une même foi. C'est pourquoi en tant qu'orthodoxes, nous croyons en une continuité de la foi, de l'enseignement de l'Eglise et en une seule communauté Eucharistique qui existe depuis les Apôtres, qui, selon nos pères est : « *l'Eglise de Dieu répandue sur toute la terre* ». Nous croyons aussi que cette continuité est quelque chose de tangible, que l'on peut localiser. Aussi, lorsque nous confessons, dans le Symbole de Nicée, que nous croyons en l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, nous nous considérons nous-mêmes comme cette Eglise. Ainsi, l'évêque Jean de Saint Denis, premier évêque de l'Eglise Catholique Orthodoxe de France, et restaurateur liturgique du rite des Gaules, dans une lettre adressée à ses fidèles, qui l'interrogeaient et s'interrogeaient sur l'Orthodoxie occidentale, a pu, appuyé sur la Tradition et inspiré par le Saint Esprit, formuler cette réponse : « *J'essaierai de chercher une confession-définition de l'Orthodoxie occidentale. Est-ce un mouvement, est-ce une réforme, est-ce une secte, est-ce un groupe, est-ce une tendance, une recherche ? A toutes ces propositions je réponds : non. Non, parce que toutes ces définitions m'apportent un certain trouble malsain, ne m'éclairent pas, mélangeant au contraire, les réalités aux désirs, elles ne s'incarnent pas, ne me fortifient pas et je me dis : non, l'Orthodoxie occidentale n'est ni mouvement, ni réforme, ni secte, ni groupe, ni tendance, ni recherche. Alors, quel est son nom ? L'Orthodoxie occidentale est une partie de l'Église totale, universelle, « une, sainte, catholique et apostolique », selon le Symbole de Nicée. Partie de l'Église, cette simple expression est significative.* » (Nice, 6 décembre 1938).

Une Eglise locale est donc une réalité incarnée en lieu géographique déterminé qui, enseigne le père Eliyâs-Patrick Leroy, « *n'existe réellement que par sa liturgie qui est la forme corporelle de sa foi* » - Et il ajoute - « *Il n'est pas indifférent de célébrer selon les rites alexandrins, syriaques, byzantins, ou occidentaux, car chacun de ces rites légitimes, tout en puisant à la même source, véhiculent la pensée théologique et l'attitude ecclésiale particulière de chaque Eglise. La liturgie est en quelque sorte éducatrice du cœur selon une tradition spirituelle filiale. En s'inscrivant dans une unique tradition (on ne peut servir deux maîtres) et en l'acceptant dans sa plénitude, on unifie son cœur, son esprit, sa pensée et acquiert la liberté intérieure.* ».

L'évêque Jean en consacrant l'essentiel de son énergie à la restauration liturgique du rite ancien des Gaules, connu et publié aussi sous les noms de Sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules ou Divine Liturgie Eucharistique selon Saint Germain de Paris, a permis le rétablissement de la continuité avec la Tradition Apostolique, donnant aux occidentaux le moyen ecclésial de revenir, sans acculturation aux Eglises orthodoxes d'Orient, à l'Eglise orthodoxe de leurs pères dans la foi.

Si la qualité de ce travail est telle, je parle en particulier pour l'ordo ou commun de la liturgie eucharistique, qu'il n'est plus possible intellectuellement, aujourd'hui, d'en contester la légitimité, l'orthodoxie et la valeur du rite des Gaules restauré, néanmoins l'évêque Jean n'a pas considéré ce travail comme achevé, clôt. L'apologie n'excluant pas la critique, il n'est pas interdit de s'interroger sur l'origine des rites et des usages liturgiques utilisés dans la Liturgie Eucharistique selon Saint Germain de Paris, car le rite romain pour s'imposer dans les territoires carolingiens a dû s'adapter et s'hybrider avec le rite ancien des Gaules et de cette adaptation-hybridation est né le rite romano-franc. Cette donnée implique, que nombre de matériaux liturgiques employés aujourd'hui par le rite des Gaules restauré tout au long de l'année liturgique sont davantage l'écho de la romanisation liturgique des Eglises des Gaules, et témoigne de ce fait avant tout de la vision théologique et liturgique de l'Eglise Romaine dans sa période médiévale, période où l'Occident ne communiait plus à la source de la grande Tradition. L'ancienneté à elle seule ne peut garantir la continuité liturgique et spirituelle : « *La stabilisation artificielle, à une date donnée, contredit la tradition vivante de l'Eglise* » (Mgr Jean in La Sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules, édition orthodoxes Saint Irénée, Paris, 1956, page 32).

De même nous utilisons des processions, des bénédictions et des rituels, etc., qui évoquent les rites agraires et populaires qui avaient été christianisés en un temps où notre société était un monde agricole et un univers sacré. Non seulement ce monde appartient au passé, mais le terrain de floraison de ces pratiques a

disparu, rendant ces pratiques archaïques, incompréhensibles à l'homme né dans nos sociétés post-industrielles. Assumer l'histoire – oui, mais quelle (s) histoire (s) ? - suppose un devoir d'inventaire, car il est légitime de s'interroger sur la valeur intrinsèque des rites et sur leur capacité véritable à transmettre l'orthodoxie de la foi. L'intérêt des rites est de rendre compte par leur évolution du développement dogmatique, et par notre participation et notre compréhension à leur accomplissement de nous permettant d'appartenir dans le temps et dans l'espace à la Tradition vivante de l'Eglise. Nous avons donc le devoir de justifier nos pratiques « devant les païens », et comme le rappelait, déjà en 1990 dans une note adressée à la commission liturgique, le père Eliyâs-Patrick Leroy : « *Il faut avoir, surtout dans le propre du temps, le courage d'étudier l'origine des rites pour en éclairer la véritable signification, en déterminer, soit la transcendance, soit au contraire, leur dépendance à l'égard des contextes de culture, aujourd'hui obsolète. Après, il faut passer ce travail au crible d'une étude théologique pour éliminer les usages aberrants* ».

GENESE DE L'ORTHODOXIE OCCIDENTALE

Le phénomène complexe qu'est « l'Orthodoxie occidentale » procède du lointain passé chrétien de l'Occident, passé vécu dans la communion de l'Eglise indivise du premier millénaire, et apparaît entre les deux guerres mondiales. Il voit le jour dans le climat créé par le mouvement de renouveau liturgique né à la fin du 19^{ème} siècle au sein de l'Eglise catholique romaine ainsi que, simultanément dans l'Eglise de Russie. Ce mouvement de renouveau concrétise la conjonction d'une recherche tâtonnante et d'une vision prophétique. D'une part, des Français cherchaient des réponses à des questions restées en suspens depuis l'époque de la réforme, en même temps qu'un complément d'expérience nécessaire à leur quête de plénitude spirituelle : venu à sa rencontre, l'enseignement de l'Eglise orthodoxe va combler leurs aspirations plus ou moins consciente. La révolution russe de 1917 projeta en France plusieurs jeunes russes se sentant porteurs d'un témoignage inchangé depuis l'Eglise primitive. Parmi eux, Eugraph Kovalesky, qui deviendra prêtre, puis évêque sous le nom de Jean de Saint Denis. Ces jeunes hommes vont découvrir en France les richesses d'un patrimoine chrétien jusqu'alors dissimulé à leurs yeux par les vicissitudes de l'histoire. Eugraph Kovalesky, futur évêque Jean de Saint Denis, alors que les historiens de l'ecclésiologie et les théologiens des différentes confessions de cette époque « *considéraient que le christianisme était une religion définitivement coupé en deux ou trois branches, chacune ayant sa vérité propre après leur séparation et, pour compléter, dans la mesure du possible, ce qu'elle contenait de vérité connaissable, chacune des branches devait avoir recours à l'autre* », eut l'intuition géniale qu'il existait une possibilité de découvrir dans le terroir de l'Europe occidentale des racines demeurées vivantes de la Tradition universelle commune de l'Eglise. Cette intuition conduisit le futur évêque Jean à trouver une réalité : Il n'était plus nécessaire de rechercher la substance de cette vérité universelle dans la partie orientale de l'Eglise, où elle s'était trouvée le mieux préservée. L'Orthodoxie Occidentale renaissait. C'est dans cette perspective que sera entreprise une « restauration » de l'ancien rite dit des Gaules, rite Eucharistique commun à la plupart des Eglises locales d'Occident pendant plus de 400 ans et qui a permis l'acculturation dans cette région du monde du message chrétien et de son rituel.

En Occident, durant toute cette période, en dehors de la liturgie locale de la ville de Rome, qui étendait son influence sur une petite partie de l'Espagne méridionale (ex-possessions byzantines) et vraisemblablement en Afrique, les Eglises locales, de Milan, de l'Italie du Nord, des Gaules, de l'actuelle Espagne, de la Bretagne et des îles Celtes et même selon certains travaux, la région du Danube située au Sud-Ouest de la Transylvanie (dans l'actuelle Roumanie), célébraient toutes une liturgie Eucharistique dont l'identité de structure était identique ne variant suivant les lieux que sur des éléments secondaires. Selon les spécialistes ce rite Eucharistique commun à la majorité des Eglises locales d'Occident était représentatif d'une transplantation en Occident de la liturgie Syrienne telle quelle était au milieu du 4^{ème} siècle. Un tel retour aux sources avait déjà été tenté épisodiquement dans le passé, mais sans succès durable. Il fallait sans doute une conjoncture historique propice, celle-là même qui a donné naissance au mouvement œcuménique. Cet élan vers l'Orthodoxie répondait à un double besoin : celui de retrouver la spiritualité orthodoxe, mais sous des formes spécifiques, celles d'un type d'Orthodoxie propre à l'Occident qui par un retour aux sources traditionnelles locales pourrait, sur certains points, différer notablement du rite oriental des Eglises byzantine ou liturgie selon saint Jean Chrysostome. D'où la constitution d'une nouvelle formation ecclésiale, reconnue en 1936 par le patriarcat de Moscou comme « Eglise orthodoxe occidentale », et dénommé en 1946 « Eglise orthodoxe de France », puis en 1960 « Eglise Catholique Orthodoxe de France, en abrégé : ECOF (1).

Aujourd'hui, l'état actuel de la question ne laisse place à aucun argument sérieux contre l'orthodoxie du rite des Gaules restauré ou Sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules, nommé aussi Liturgie selon Saint Germain de Paris, surtout, quand, comme l'évêque Jean a eu soin de le faire sous la forme d'enrichissements, a été complété ce qui pouvait manquer à l'expression dogmatique plénière. De plus, ce rite fut béni et approuvé et célébré à plusieurs reprises par des hiérarques orthodoxes éminents, dont le saint Archevêque Jean de San Francisco. Il a subi les rigueurs de commissions liturgiques constitués de

prélats orthodoxes byzantins, et surtout l'épreuve du temps qui a permis à ce rite de montrer qu'il exprimait pleinement la foi orthodoxe universelle, prouvant ainsi sa légitimité à l'intérieur de la communion orthodoxe. Les Français trouvent dans ce rite, la révélation de leur identité, l'expression publique de leur foi, le vêtement de leur prière commune, la confession orthodoxe du Christ en tant que communauté humaine distincte.

La restauration, au sein de l'Eglise Orthodoxe, de l'ancien rite eucharistique gallican, nommé par l'évêque Jean après études « La Sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules », a su éviter l'écueil du particularisme en établissant tout à la fois un lien organique avec le dogme plénier et la culture où il s'incarne, car tout rite véritablement orthodoxe se devant d'exprimer synthétiquement la théologie des Pères et des Conciles et être le reflet de la continuité historique et spirituelle du christianisme orthodoxe, d'où les enrichissements et les emprunts opérés en son temps par l'évêque Jean au rite orthodoxe byzantin en particulier (2).

Depuis 1945, l'évêque Jean de saint Denis avec son frère Maxime en particulier et l'ECOF en général ont beaucoup œuvré dans nombre de domaines pour bousculer et redresser les usages liturgiques sclérosés, débayer les scories, revivifier les rites de la Liturgie Eucharistique, et œuvrer pour qu'elle redevienne ce qu'elle doit être : une concélébration de tous pour tous. Une liturgie populaire au sens noble du terme (3), où, selon la structure de l'Eglise ancienne, chacun à leur place, président de la synaxe et fidèles sont unis dans une même concélébration. Sans l'ECOF et son rôle de précurseur, l'Eglise Orthodoxe en France, c'est à dire essentiellement les Eglises byzantines issues de l'immigration, ne serait qu'un ghetto folklorique : « *sépulcres blanchis remplis d'ossements de mort* » (Mt.23, 27). L'évêque Jean, paix, bénédiction et mémoire éternelle sur lui, avait compris l'importance du rite comme constituant de l'identité et véhicule du Mystère. Il s'agissait pour lui, non pas de se replier sur un patrimoine que l'on idolâtre, mais d'ouvrir ce patrimoine par un processus d'échanges naturels au patrimoine de l'orthodoxie de la foi, globalement sauvegardé par les Eglises d'Orient. Ouverture qui pouvait permettre une relation d'amour et de respect des identités réciproques, le temps aurait fait le reste. Mais comme aimait à le dire Egard Faure, ce sage de la politique Française : « *Avoir raison trop tôt est un grand tort* ».

L'Orthodoxie Occidentale doit donc tout à la fois, assumer la continuité de la Tradition Apostolique afin que les autres Eglises Orthodoxe se reconnaissent à travers sa propre vie et retrouver le sens de l'autonomie locale qu'a perdu l'Eglise en Occident, quand le pouvoir carolingien a imposé les usages étrangers de Rome à toutes les Eglises des Gaules provoquant une rupture dont les conséquences traverseront les siècles.

Ainsi, selon les termes du père Eliyâs-Patrick Leroy que je fais miens, l'Orthodoxie Occidentale peut avoir la capacité d'apporter à l'Occident la beauté et la liberté pour en sauver quelques uns et montrer l'exemple aux Eglises afin qu'elles se réforment et retrouvent leur source. Cependant, pour accomplir cette vocation, l'ECOF doit conserver intact son hypostase et donc son rite Eucharistique local, le rite Gallicano-Hispanique restauré, La Divine Liturgie Eucharistique selon Saint Germain de Paris. C'est tout ce pourquoi, jusque sur son lit de souffrance et de mort, a lutté le saint évêque Jean. Il savait mieux que tout autre qu'il ne peut y avoir d'Eglise locale sans liturgie qui montre, démontre, forme le peuple de Dieu à Christ, son Seigneur et Sauveur, pour que s'édifie l'unité intérieure qui permet la distinction sans confusion, afin que tous soit un dans la charité et la communion de l'unique Esprit saint. En refusant la diversité des rites, les Eglises Orthodoxes sont-elles encore catholiques ? En refusant et méprisant le patrimoine de l'Occident - car leur conviction est : Que peut-il sortir de bon de cet Occident latin ? - Allant jusqu'à s'interdire d'être missionnaires, concédant à l'Eglise hérétique de Rome la légitimité sur tout l'Occident dans un œcuménisme de compromis (4), sont-elles encore apostoliques ? Une seule certitude : le désespoir n'est pas permis ce serait pécher contre l'Esprit Saint. Au-dessus des tourments, des hauts et des bas de l'être humain il y a le Seigneur, Lui seul sera juge de cette œuvre en Christ (Ac.5, 33 à 39).

A Lui, gloire et honneur aux siècles des siècles. Amen.

1. Les querelles christologiques et les conciles avec leurs anathèmes ont engendré des schismes qui ont divisé l'Eglise indivise du Christ en plusieurs camps, les isolant et les fragilisant. De ces divisions ont surgi les institutions ecclésiastiques, véritables fiefs humains, dont les oppositions d'intérêts ont été dans l'histoire des sources de conflit et d'oppression permanents. Les Eglises Orthodoxes ne sont plus présentes de manière déterminante dans l'histoire de l'Occident depuis le 13^{ème} siècle. La première partie de ce paragraphe est emprunté pour l'essentiel à l'Avant-propos de l'ouvrage de Maxime Kovalevsky : « Orthodoxie et Occident, renaissance d'une Eglise locale », Bibliothèque du Christianisme, Carbonnel Editeur, Paris, 1990, ainsi qu'à l'article paru dans la Revue « Présence Orthodoxe », N° 80-81, 1 & 2 1989, consacré à Maxime Kovalevsky : « La pensée philosophique de Monseigneur Jean de Saint-Denis ».

2. J'emploierais tout au long de ce commentaire, pour désigner le rite des Gaules restauré en usage dans l'ECOF, mais aussi dans d'autres groupes ecclésiastiques, par commodité de langage et afin d'éviter les équivoques dues à l'emploi du terme gallican, le terme de rite Gallicano-Hispanique. Terme forgé par l'éminent liturgiste catholique, le RP Louis Bouyer pour nommer les rites eucharistiques locaux en usage dans la partie occidentale de l'empire romain, à l'exception de Rome, et ayant entre eux une identité de structure et ne variant que sur des usages secondaires (Voir infra 4.2).

3. Au dernier congrès des orthodoxes de Belgique, l'évêque orthodoxe Anglais Kallistos Ware (patriarchat œcuménique), interrogé par le père Nicolas Osoline pour l'émission religieuse de France 2 : « Orthodoxie », sur les pratiques liturgiques, déclarait ceci : « Ce serait beau si toutes les Eglises Orthodoxes, nous pouvions revenir tout à fait aux pratiques de l'Eglise ancienne <-> Dire les prières à haute voix pour que tout le monde entende et comprenne, afin de revenir à une véritable prière commune » . De même l'évêque Kallistos

souhaitait que toute l'assemblée puisse s'exprimer par le chant, et non seulement le « chœur », et que le baiser de paix vu son importance au regard de la tradition liturgique ne soit plus qu'un acte formel, réservé aux seuls célébrants. On peut donc mesurer à ces quelques paroles le risque de régression liturgique auquel s'expose les communautés de l'ECOF quittant son sein, alors que depuis 50 ans, cette dernière, grâce au travail de l'évêque Jean, notamment, en qui il n'y avait ni formalisme ni momification, mais la vie et le courage de mettre en expérience les derniers acquis de la science liturgique et patristique, et de célébrer selon les pratiques de l'Eglise ancienne une véritable prière commune. Les dernières journées de l'orthodoxie en France au delà des platitudes et des lieux communs ne semblaient avoir de raison d'être que de justifier l'O.P.A du patriarcat de Constantinople sur la diaspora, et l'Orthodoxie en France en particulier et en Europe en général.

4. L'œcuménisme est une politique d'institutions bureaucratiques qui ne répond en rien aux problèmes existentiels des hommes. Il camoufle derrière cette politique les insuffisances et les impasses des Eglises. Les Eglises Orthodoxes présente en Occident au pris de quelques concessions idéologiques mutuelles avec Rome ont acheté l'assurance d'une pérennité folklorique.

PREMIERE PARTIE : RAPPELS HISTORIQUES

Avant-propos: Le rite eucharistique Gallicano-Hispanique, rite commun à la plupart des Eglises locales d'Occident et que certains liturgistes qualifient de rite paneuropéen occidental, doit beaucoup au christianisme Syrien et dans une moindre mesure aux traditions égyptiennes, qui elles ont surtout alimenté la vie monastique occidentale. En disparaissant fin 10^{ème} siècle, des territoires de ce qui deviendra la France, au profit du rite romano-Franc, il a considérablement enrichi du meilleur de son hymnologie et de ses usages ce dernier. L'importance du rite Mozarabe (Hispanique, Gothique, Gotho-Hispanique) pour la connaissance du rite gallican fut reconnue par des hommes éloignés dans le temps et par leur culture, tels, au 9^{ème} siècle le roi carolingien Charles le Chauve, ou au 19^{ème} siècle le prélat catholique Mgr Duchesne. Certains savants comme don Cagin situent le berceau du rite Gallicano-Hispanique vers la frontière catalano-languedocienne.

Quand le pape Grégoire VII décida d'imposer le rite romain à toute la chrétienté européenne, les rois d'Aragon et de Castille, non sans résistance, finirent par accepter le rite romain, ce qui amènera la disparition du rite Gotho-hispanique dans les royaumes de la péninsule espagnole. Néanmoins, il se maintiendra dans les territoires occupés par l'islam, et ce fut alors qu'on commença à l'appeler « Mozarabe », c'est à dire soumis aux arabes, du nom dont on désignait alors les chrétiens soumis à l'Islam. Tolède en fut le centre.

Il est bien établi aujourd'hui que toutes les liturgies Eucharistiques traditionnelles ont une source commune, la Tradition Apostolique - au sens de la Tradition des apôtres et non l'ouvrage d'Hippolyte de Rome - qui s'enracine dans l'obéissance au commandement du Seigneur de faire mémoire de son Alliance en son Sang. Toutes possèdent aussi les mêmes structures et, en particulier, par l'influence des pèlerinages ont échangé certains éléments rituels et hymnodiques. Cette compénétration des rites a été mise en évidence par le savant liturgiste Allemand, Anton Baumstark dans son ouvrage : « *Liturgie Comparée* ».

Mais il est également bien établi que toute société humaine fonde des relations particulières avec le sol, la terre où elle vit et produit à terme une civilisation particulière (que les modernes aiment nommer : culture). L'itinéraire historique particulier de chaque communauté la distinguera des autres communautés humaines en raison des traits caractéristiques qui en résulteront et qui dans leur structure la rendra particulière, unique, locale (1). Ainsi la France est jalonnée de maints monuments qui rappellent sans cesse la présence du sacré dans nos paysages, car le christianisme en Occident s'est incarné dans les cultures des lieux où il a été semé, et la vraie patrie y est de ce fait l'histoire bien plus que l'espace. Le christianisme a évangélisé et baptisé le temps avec le dimanche et les fêtes liturgiques, le calendrier. L'espace par sa visibilité avec les lieux sacrés : églises et cimetières, les clochers (2), les calvaires et les croix, et d'une manière plus générale avec les innombrables noms de lieux porteurs de noms de saints (l'hagiotoponymie). Ce qui a permis à Emile Mâle, historien et hagiographe, de dire : « *Les noms de nos communes ressemblent à des litanies* ». Il s'est incarné verbalement dans les langues des différentes nations d'Occident forgeant un vocabulaire sacré, distinct des actes et des cultes païens, qui a pourvu le vocabulaire des langues Européennes d'un fonds commun composé de l'ensemble des mots qui expriment les réalités de la liturgie chrétienne. Le christianisme est ainsi devenu dans la pratique et dans la réalité le bien de chaque nation européenne, bâtissant de nombreuses coutumes et de nombreux usages, il a pris partout un visage national, celui de l'Eglise locale. Incarné dans chaque culture, il a déterminé de façon décisive leur histoire et leur identité. La persévérance de coutumes populaires est le meilleur témoin de la Tradition.

Ce fond commun, cette source commune des diverses liturgies a ses racines dans l'obéissance au commandement du Seigneur de renouveler, d'accomplir en mémoire de lui : « le repas du Seigneur, alliance nouvelle en son sang », et ce, selon un modèle et une structure qui se retrouvent partout.

Les liturgies se sont diversifiées en de nombreux rites en épousant la culture des peuples christianisés, établissant ainsi selon l'expression du père Elyàs-Patrick Leroy : le principe de localité. Ce principe ayant sa source dans l'unicité de chaque culture. L'unité véritable passe donc par la diversité.

La liturgie chrétienne, si elle est l'ordre des signes : formes, gestes, actes, symboles, prières, etc., que l'on nomme rites (3) et par lesquels l'Eglise locale avec son identité propre s'exprime comme communauté croyante et priante, une sainte assemblée, afin de proclamer sa foi, elle est avant et par dessus tout Culte en esprit et vérité, Mystère de foi. Les premiers siècles chrétiens ont vécu une époque d'échange où la diversité rimait avec unité : l'unité était un fait, et en matière liturgique, il existait une harmonie profonde entre les Eglises, même les plus éloignées. L'enrichissement des rites ou l'introduction d'usages étrangers s'est longtemps opéré pacifiquement et naturellement, que se soit par la migration des reliques, la pérégrination de saints hommes que précédait leur renommée ou par l'intermédiaire des pèlerins revenant de prestigieux lieux de pèlerinages : Jérusalem et Rome. Les uns comme les autres apportaient et ramenaient avec eux des usages étrangers, qui intégraient rapidement la culture liturgique locale. C'est ainsi que les liturgies ont échangé des éléments rituels et hymnodiques. De même, ce fut l'importance de la ville sainte de Jérusalem, qui fit gagner tant de terrain à la liturgie dite de saint Jacques (4), à l'origine liturgie locale de cette ville. Aussi parler d'Orient ou d'Occident en les opposant, pour définir les rites renvoie

inévitamment à des distinctions géographiques et/ou politiques connotées et insuffisantes. C'est ainsi qu'à propos du rite eucharistique Gallicano-Hispanique on peut légitimement parler de rite latin par opposition au rite gréco-slave ou byzantin.

Les rites Hiérosolomytain passèrent avec succès en Gaule et en Germanie en raison de la grande sensibilité à la sanctification des éléments de la terre des populations de ces territoires. En Gaule, la très longue bénédiction des Rameaux Herosolomytaine devint rapidement l'essentiel aux yeux des fidèles de la Liturgie du dimanche de l'Entrée à Jérusalem de notre Seigneur Jésus Christ, qui prendra en Occident le nom familier de « dimanche des Rameaux ». Ce dimanche connaîtra même une ferveur plus importante que le dimanche de la Pâque.

1. *Pour illustrer la pertinence du propos on peut prendre l'exemple de la Chine, que les spécialistes de ce pays en raison de son histoire et de sa position géographique qualifient d'Etat-civilisation.*

2. *L'histoire des instruments avant l'an mille est difficile à retracer, car il s'agissait alors d'objets construits à peu de frais, mal entretenus et donc mal conservés, ainsi les cloches n'apparaissent pas avant le 7ème siècle, bien qu'une première mention de leur usage soit attesté en l'an 594 par Grégoire de Tours pour appeler les fidèles. Il faut attendre le 13ème siècle pour que leur usage se généralise et que les cloches soient installées dans les beffrois et les tours des églises. Avant on se servait de trompettes et de crécelles pour convoquer les fidèles. Pour les anciens, les cloches avaient pour mission de louer le vrai Dieu, convoquer le peuple, réunir le clergé, pleurer les défunts, éloigner la foudre (non à cause de sa nature mais en raison de la bénédiction et de la consécration qu'elles reçoivent, appelé : baptême des cloches), embellir les fêtes. Le baptême des cloches est une consécration qui comprend plusieurs ablutions avec l'huile des malades et le saint Chrême, accompagnées de prières spéciales. Il est d'usage de donner un nom à la cloche, souvent de saint ou de sainte puis de graver ce nom sur la cloche. On gravera de même le nom des bienfaiteurs, ainsi que des inscriptions sous forme de demandes. Quand au coq qui coiffe nos clochers, il faut attendre le 9ème siècle. Il est censé rappeler la vigilance et la fidélité.*

3. *Etymologiquement d'origine sanscrite, ce mot désigne ce qui est conforme à l'ordre des temps. Un rite peut se définir comme une suite de geste, répondant à des besoins essentiels, geste qui doivent être exécutés suivant une certaine eurythmie (harmonie). Rite désigne aussi tout un complexe de la vie liturgique. Ainsi à propos du terme rite, le rapport de la commission liturgique de 1968, dans son chapitre 1 à l'article « Terminologie », en donne la définition suivante : « le rite désigne : le calendrier (solaire et lunaire), dates des fêtes (Temporal et sanctoral), lectionnaire, structure de l'office divin (partage des psaumes, chants et mélodies, manière de célébrer : gestes, encensement), la liturgie Eucharistique et les autres sacrements avec leurs divers rituels, pratique de la communion, sa fréquence et ses conditions, l'habillement du clergé dans l'église et en ville, etc., en fait tout ce qui concerne la prière publique et la piété ecclésiale ». J'ajouterais que cet ensemble de pratiques liées à un territoire géographique possède une réalité politique ou ethnique ou culturelle propre. Le rite fait partie de la conscience d'appartenir à une culture donnée qui possède une réelle entité qu'elle exprime dans maints domaines. Mais le terme en son sens le plus réducteur peut aussi désigner des détails secondaires, on est dans le formalisme. L'usage, la rubrique, le rite prend le pas sur la vie et devient le drapeau d'un particularisme local.*

4. *Les plus anciens manuscrits de la Liturgie de saint Jacques datent du 9^{ème} siècle. Le rite a subi un développement considérable depuis ses débuts. Son noyau semble être une combinaison des traditions d'Antioche et de Jérusalem ayant eu lieu, peut-être, vers 400.*

1. Généralités : Le christianisme actuel est un christianisme hellénisé qui doit bien peu au judéo-christianisme qui n'a pas laissé de postérité véritable, ni eu d'influences réelles sur le christianisme hormis sur le plan liturgique où la dépendance des liturgies d'Orient et d'Occident qui ont leurs racines dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine et de Syrie est patente et incontestable. S'il est indéniable que le christianisme a ses racines dans le judaïsme, très vite celui-ci se ceindra en deux mouvements: le judéo-christianisme et l'helléno-christianisme. Ce fut ce dernier qui prospérera et se répandra dans l'Empire Romain, c'est de lui dont témoignent les écrits Néotestamentaire canoniques. Le judéo-christianisme se limitera très rapidement à certaines régions de l'Orient sans réelles possibilités de se développer (*voir paragraphe infra : Eglise Syrienne orientale, page 71*). Deux raisons majeures, tout d'abord la politique d'unification mortifère de l'Empire Byzantin, à laquelle s'ajoute les critiques virulentes des pères de l'Eglise fustigeant toute tendance « judaïsante », puis plus tardivement la domination de l'Islam qui isolera définitivement ces chrétiens. Néanmoins, il reste de nos jours un important héritage du judéo-christianisme chez les chrétiens Chaldéennes et Syriques, désignées à tort comme nestorienne. Le cardinal Jean Daniélou, dans ses travaux sur le Judéo-christianisme, a montré que certains groupes judéo-chrétiens seront absorbés par l'Islam qui en est pour une part l'héritier (en particulier la chrétienté d'Abyssinie). La philosophie grecque structurera la pensée chrétienne, et dès la fin du 1er siècle le christianisme s'hellénisera définitivement. En Occident c'est un christianisme hellénisé qui fera oeuvre d'évangélisation.

Des philosophes néo-pythagoriciens au théologien juif alexandrin Philon, du dualisme aux gnostiques, de la typologie millénariste, des philosophies grecques en général et du stoïcisme en particulier, on peut légitimement s'interroger sur les influences qu'ont eu ces divers milieux et courants de pensées, de quel poids et quel a été leur degré de pénétration dans le christianisme ? On pourrait ajouter les cultes à mystères : d'Eleusis, de Mithra, d'Isis, ainsi que le Mazdéisme Perse qui nous a légué sa vision de l'Enfer et du paradis, les religions de l'Egypte pharaonique avec le jugement après la mort et le très populaire culte rendu à la déesse Isis, qui survécut tardivement puisque, en 537, l'empereur Justinien fit fermer le temple de Philae où un culte lui était rendu. Les Egyptiens transférèrent ce culte sur la personne de la Vierge Marie. Quant aux relations du christianisme avec le judaïsme, elles ont été faites de polémiques. Il s'agissait pour le christianisme naissant de démontrer et d'exalter la supériorité du dimanche sur le sabbat (samedi) ; de la foi sur la loi ; de l'esprit sur la lettre ; du christianisme : nouvel Israël, sur le Judaïsme : ombre du passé. Ainsi l'on vit, avec les siècles, l'obligation absolue d'assister à la messe dominicale prendre la suite de l'observance du sabbat. Etrange paradoxe, alors que les conciles tenus dans les Gaules des premiers

siècles conseillaient non pas de ne pas travailler, mais « *de ne point entreprendre de travaux le dimanche qui empêcheraient de se rendre à l'assemblée dominicale* » et « *mettaient en garde contre un rigorisme judaïque* » (3^{ème} concile d'Orléans de 538, canon 28 – concile de Mâcon de 581, canon 11 – concile de Chalons de 650, canon 11).

1.2. De la souveraineté du Christ à la souveraineté de César : L'Empire au tournant du 4^{ème} siècle devant compter avec l'Eglise, face au judaïsme et contre le paganisme et les « païens », emploiera des mesures coercitives et rendra tout débat contradictoire impossible : *Vae victis !* Le christianisme sera vainqueur, mais en y laissant un peu de son âme ; être chrétien, auparavant, était un risque, et cela devient une carrière. Après les évêques martyrs, les évêques de cour ! Persécuté hier, le christianisme se fera persécuteur, car dans une religion d'état les sujets sont tenus de partager la foi du prince. Au 20^{ème} siècle le cas inverse se produira avec l'athéisme militant de l'état des états marxistes.

Les Eglises locales ont pu se développer normalement avant Constantin, c'est à dire avant que le bras séculier ne fasse main basse sur l'Empire romain : le césaro-papisme quel qu'en soit la forme, tend à vouloir uniformiser, légaliser, empêcher l'Esprit Saint de se manifester. C'est pourquoi plus tardivement la croissance de l'idéologie de nation, ou son pendant : Eglise ↔ culture et identité, à l'instar des Coptes, s'est opposé au mythe du bloc idéologique politique chrétien. Le christianisme, à partir du 4^{ème} siècle, avec Constantin, s'est développé au sein d'un état fort : l'Empire Romain qui préexistait au christianisme et qui en a involontairement constitué la base. Ainsi Byzance n'est que la continuité naturelle chrétienne de cet Empire Romain. Charlemagne et son Empire d'Occident, plus tard le Pape Grégoire VII avec Rome et sa théorie centraliste de la papauté Romaine auront les mêmes prétentions. La maîtrise du terrain politique ira toujours de pair avec la maîtrise du terrain théologique, et l'Eglise dans son organisation terrestre copiera le modèle d'organisation et de découpage administratif de l'Empire romain. Les diocèses recouvreront les régions militaires, et les métropoles deviendront les premiers centres d'unité.

L'unification uniformisation liturgique se manifestera alors chez les détenteurs du pouvoir par une volonté hégémonique afin de s'assurer la maîtrise du terrain politique. Les premiers signes d'intolérance surviendront lorsque des usages liturgiques différents d'une Eglise à l'autre, qui jusque là acceptés pacifiquement et alors que la foi n'est pas en danger, deviendront des prétextes à querelles et à divisions. La pluralité des communautés, libres dans la même foi et l'unité du culte dans la diversité des rites, céderont le pas à la réunion de type « Confédération supra locale », sous l'influence et l'ingérence du pouvoir civil dans l'Eglise, souvent exercé avec brutalité. L'idéologie qu'est le césaro-papisme a conduit l'Empire chrétien à l'égard des « hérétiques chrétiens » à avoir une attitude essentiellement répressive. Son bras séculier sera un instrument de persécution. Ainsi, la réalité des grands schismes des premiers siècles chrétiens où des pans entiers de l'empire romain d'Orient se sont détachés : l'Egypte Copte, Syrie, Arabie, etc. , ont eu d'abord et avant tout des causes politico ethniques, la théologie servant d'argument à la rupture. Ils sont donc des schismes politiques où « l'orthodoxie de la foi » n'a été qu'une excuse aux œuvres d'iniquité. L'unité politique de l'Empire devant être maintenue à n'importe quel prix : l'orthodoxie de la foi deviendra le parti du plus fort, ce que le concile de Chalcédoine, tenu en 451, canonisera. Tout au long de son histoire, la politique de l'empire Byzantin sera initiée par cette constance. Au 9^{ème} siècle le patriarche Photius, élevé directement du laïcat à la dignité de patriarche se révélera un politique redoutable et un intellectuel brillant au service de cette politique d'unification. Un historien contemporain, Mgr Lagier, dira de lui : « *Photius possédait, à la fois, assez de vertus et assez de défauts pour être proclamé un saint ou un misérable* ».

Les schismes qui tout au long de ces 19 siècles ont déchiré la chrétienté seront tragiques, car ils ont fait de l'unité des chrétiens une chimère en conditionnant cette unité à la soumission au plus puissant ou au plus influent, ou encore en conduisant les réfractaires au schisme et à l'hérésie. Hérésie au sens obvie du grec signifie opinion, choix, qui est correct, mais limité et exclusif dans l'examen et la discussion d'un point de théologie. L'hérésie, telle que l'usage plus que son étymologie l'a consacré, vient de ce que ce point de vue est séparé d'un contexte théologique plus général, après avoir été durci, développé à outrance, par-là même déformé et finalement monté en parti pris irréductible. Le rêve d'un Empire universel et permanent se révélera vite irréalisable : « *On attendait le Royaume, c'est l'Eglise qui est venue* » dira Cabet.

Réunis à plusieurs reprises au cours du premier millénaire en assemblées plénières (conciles), l'Eglise à travers ses représentants n'a jamais pu faire des conciles dit œcuméniques autres choses que des échanges d'anathèmes, faute de pouvoir concilier l'inconciliable : L'ambition et la théologie, la foi et la politique n'ont jamais existées l'une sans l'autre. Les discordes tirent leurs origines de facteurs purement humains que l'Eglise fera endosser au Christ, à la Sainte Trinité, ou à la Vierge Marie. A partir de 325 la rivalité épiscopale est à son comble, c'est une course pour le pouvoir avec à la clé : prestige, influence et immenses revenus. A titre d'exemple, Constantinople qui se veut la « nouvelle Rome », le titulaire du siège proche de l'Empereur et du pouvoir deviendra le troisième personnage de l'Empire. L'ambition va donc revêtir l'habit de l'Orthodoxie, encouragé à cela par Constantin, qui considère les évêques comme des fonctionnaires impériaux qu'il exile, remplace, et au besoin suivant sa politique réintègre dans leur fonction de son propre chef. Aussi l'arme la plus redoutable dont se serviront les « prélats » sera l'**hérésie**. Faillible aux yeux de l'Eglise officielle, celle du pouvoir, l'hérétique le devient aux yeux de l'état. L'hérésie devient véritablement le crime de lèse-majesté : **Devient coupable celui qui ne pense pas comme « nous ».**

L'erreur est de croire que la foi (au sens de doctrine sur le Christ) ait pu jamais existé sans le politique alors qu'elle a toujours été limité par des normes culturelles et structurelles.

L'Israël ancien comme le nouveau : le christianisme, l'Islam après eux en sont la parfaite illustration. Ainsi nous sommes fils d'une nation, d'une aire culturelle avant d'être membres ou adeptes d'une religion. A titre d'exemple, pour nous en France, nous sommes Français avant d'être catholique, protestant ou orthodoxe. Bien plus, que nous le voulions ou non, notre appartenance à un groupe social donné conditionne notre appartenance de façon plus décisive que notre appartenance au Royaume de Dieu. L'étiquette confessionnelle dissimule souvent un christianisme à fleur de peau recouvrant difficilement le vieil homme tapi en nous : « *Ce comportement appartient à l'esprit du mondain dont le Prince est dénoncé par le Christ. L'échec du christianisme est le résultat de la volonté de tenir comme biens les deux royaumes* », enseigne le RP Eliyâs-Patrick Leroy (Méditer Mt.6, 24).

« **Parce qu'ils croient aimer Dieu, ils n'aiment qu'eux-mêmes ! (Léon Bloy)** » : En devenant religion officielle avec Constantin (édit de Milan en 313), puis Eglise d'Etat avec Théodose et religion de l'Etat avec Justinien, le christianisme post constantinien est devenu ce contre quoi il avait beaucoup lutté et résisté : une religion sociologique. Le christianisme apostolique s'était opposé à des concepts de l'antiquité païenne en élevant Dieu, la famille, la personne humaine au-dessus de la patrie, de l'état, de l'empire, le prochain au-dessus du concitoyen. Le christianisme post constantinien revient à une conception païenne de l'état où la première fonction que celui-ci devait assurer était le « sacré », et remet donc de fait le « concitoyen chrétien orthodoxe de l'empire » au-dessus du prochain, et assume paradoxalement ce qui était l'essentiel de l'état antique : le culte des ancêtres et le rejet des étrangers. En la personne des « chrétiens », Constantin s'est recruté de véritables électeurs. Le peuple romain, habitué depuis de longs siècles à adorer des multitudes de dieux incarnés, de héros et d'empereurs divinisés, accepte Jésus-Dieu comme n'importe quel habitant de l'Olympe. Dorénavant nombre de chrétiens nominaux iront offrir à l'Eglise, comme leurs pères offraient l'encens au culte impérial, et pendant les longs offices de l'Eglise s'entretiendront de ce qui lors des longues cérémonies du culte impérial occupaient leurs pères : le négoce, la chasse et les jeux... Ils finiront par désertier l'Eglise avant de recevoir la communion. L'exclusivisme du latin et du grec à l'aide d'un argument spécieux : l'inscription de la Croix en hébreu (l'araméen ou syro-palestinien), en grec et en latin sera l'obstacle en Occident à une évangélisation profonde. La maîtrise du latin par une élite, la séparera complètement du peuple traçant une frontière entre prêtre et laïcs, et laissera la masse qui ne participe plus à la liturgie mais y « assiste de loin » trouver refuge et contentement dans un syncrétisme pagano-chrétien. L'Occident verra se consommer peu à peu la relégation de la liturgie Eucharistique dans une zone à peu près purement cérémonielle, l'écriture Sainte du même coup se réduisant à un arsenal de « preuves » manipulées par une scolastique décadente (1).

De Pépin le Bref à Charlemagne, avec l'aide de la papauté, une politique constante visera à la disparition du rite Gallicano-Hispanique, au profit du rite romain. Politique qui s'en trouvera facilitée par le très bas niveau culturel du clergé à la fin de l'époque mérovingienne, et une liturgie gallicane trop préoccupée de l'accessoire. Grégoire VII, pape de Rome, se servira de la malheureuse affaire du supposé adoptianisme de Léandre de Séville (545-600) [2] pour déclarer hérétique et condamner le rite Hispanique, afin d'imposer le rite romain. Le rite Mozarabe ne manquera pas d'illustres et spirituels défenseurs, tel le moine bénédictin Saint Vérémond (+1092), originaire de Navarre et abbé du monastère de Notre-Dame d'Hirache, l'un des plus importants centres religieux du royaume, qui défendit la liturgie mozarabe auprès de Rome. Malheureusement pour eux, la politique de Grégoire VII réclamait l'élimination du rite Mozarabe, c'est pourquoi tout au long du 11^{ème} siècle, Rome fera appel au bras séculier pour supprimer le rite Mozarabe qui ne sera partiellement rétabli qu'au 16^{ème} siècle. La politique du siège de Rome sera tellement coercitive que bien des communautés chrétiennes Mozarabes préféreront suivre dans l'exode les musulmans, particulièrement au Maroc où elles n'ont laissées aucune trace. Le premier acte des Francs catholique après avoir libéré Cordoue fut de pendre l'évêque des chrétiens de rite Mozarabe. Rome ira jusqu'à ne pas faire figurer les conciles tenu en Espagne pendant la période d'indépendance, tant les particularismes locaux étaient contraire a ses ambitions de primauté et d'universalisme. La vindicte de Rome à l'égard de l'Espagne est à chercher dans le sens aigu qu'a manifesté, tout au long de son histoire, cette Eglise « nationale », vis-à-vis de son indépendance. Saint Léandre de Séville su se situer entre la culture hispano romaine et celle des Goths, entre le catholicisme de Nicée et l'arianisme des dominateurs Goths. Il s'est donc trouvé à la racine de ce processus d'évolution qui fera de l'Espagne un Etat unifié sur le plan religieux et politique. La politique de Réccarède, une fois devenu orthodoxe, tendra à absorber l'Eglise dans l'Etat, politique qui a favorisé les tendances centrifuges existantes dans l'Eglise Wisigothique d'Espagne par rapport à Rome. Rome ne pouvait intervenir dans les affaires concernant l'Espagne, en raison de l'attitude d'hostilité des évêques Espagnols qui, contrairement aux évêques gaulois, se refusaient à faire appel au pape de Rome. L'attitude de l'Eglise d'Espagne était encore plus négative à l'égard de Byzance, principalement en raison du contrôle exercé par l'Empire byzantin sur l'Espagne du Sud-est (Carthagène, Malaga). L'hostilité de l'Eglise Wisigothique d'Espagne trouvait dans cette domination byzantine, une raison supplémentaire de se défier de Rome, qu'Elle percevait comme une proche alliée de l'Empire byzantin (3). Isidore de Séville poursuivra l'œuvre de son frère Léandre en affermissant la foi nicéenne en Espagne contre les infiltrations du monophysisme syrien, en soulignant la composante religieuse, et même théologique, de l'hostilité

hispanique au monde byzantin, indésirable en Espagne pour des raisons politiques tout autant que religieuses. Isidore de Séville considérait que l'empire byzantin était devenu une terre d'hérésies, soumise aux options religieuses d'un empereur qui se prenait pour un théologien. Le refus de reconnaître en tous domaines le pouvoir absolu du basileus, l'Empereur de Byzance, fut pour Isidore et pour l'Eglise Wisigothique d'Espagne, une raison de renforcer leur attachement à l'Espagne, la Mère sacrée, selon l'expression d'Isidore de Séville dans son Eloge de l'Espagne, réunie sous l'autorité des rois de Tolède. L'entente entre Hispano-romains et Goths, professant désormais la même foi, s'avérait préférable, pour Isidore de Séville, au retour intéressé d'un Empire romain d'Orient qui voulait partout régenter, par la raison ou par la force, jusqu'au opinions théologiques de ses sujets. Hélas pour l'Espagne, la conquête islamique détruira son unité politique et lors de la reconquista, c'est Rome qui imposera par la force, plus que par la raison, ses opinions théologiques.

1. en 750, le Concile de Tours enjoint aux ecclésiastiques de prêcher en langue populaire, donc germanique ou romane. Le concile prouve qu'une proportion notable de ruraux ne maîtrisait pas la langue latine. L'écart entre le latin et son produit populaire, roman puis ancien français, est tel qu'on les distingue comme deux langues différentes

2. Saint Léandre de Séville (frère de saint Isidore de Séville qui lui succédera comme évêque de cette ville) séjourna à Constantinople où il était en exil sur l'ordre du roi arien Léovigild. Il y rencontra le futur pape Grégoire le Grand, dont il devint l'ami. Ce dernier lui dédia son ouvrage « Les Moralia de Job ». Il fut le principal artisan de la conversion du roi arien Réccarède (fils de Léovigild) au catholicisme de Nicée. Il convoqua et présida le 3^{ème} concile de Tolède en 589, qui sanctionna officiellement la conversion du roi Réccarède. L'Adoptianisme est une dénomination commune qui regroupe toutes les opinions qui le plus souvent par souci de confesser « un monothéisme pur », ne voit en Jésus Christ qu'un homme possédant d'une manière très particulière l'Esprit de Dieu et « adopté » par Dieu pour fils. Principaux représentants : des groupes Judéo-chrétien du 1^{er} siècle, Paul de Samosate au 3^{ème}, Elipande de Tolède et Félix d'Urgel au 8^{ème} siècle.

3. A cette époque Rome est dans sa période « byzantine ». Cette attitude de l'Eglise d'Espagne, à l'égard de Rome et de Constantinople, explique qu'aucune de ces deux autorités n'aient été consultées à l'occasion de l'introduction du filioque dans le texte du Credo, en tant qu'affirmation anti-arienne, dans le contexte de la conversion du roi Réccarède en 589.

La réforme carolingienne alla beaucoup plus loin que l'Orient dans la compénétration Eglise-Etat, en faisant de l'Empire une société sacrale dont le mode de gouvernement était plus proche du califat arabo-musulman que du système compliqué et nuancé de Constantinople. En Orient, à Constantinople, les empereurs furent toujours battus dans leurs tentatives d'imposer de faux dogmes à l'Eglise ; au contraire de l'Occident où, jusqu'à Grégoire VII, la faiblesse des papes et de l'épiscopat devant les empereurs, permit la domination effective de « César » sur l'Eglise. Les choses changeront avec Grégoire VII : jusqu'à lui la papauté était dans l'Eglise, après lui, c'est au fond l'Eglise qui est dans la papauté. Jusqu'à Grégoire VII le pape pensait par l'Eglise, avec lui, l'Eglise pense par le pape. Jusqu'à Grégoire VII, le pape est dans l'Empire, après lui, l'Empire est dans le pape. Avec l'idéologie théocratique de Grégoire VII, Rome devient en plénitude une résurgence de la Rome des « Césars », résurgence par laquelle le christianisme occidental « catholique romain », en lieu et place de l'héritage des apôtres, fait sien l'héritage politique et administratif de la Rome des « Césars ». (G. H. Bornand, in le schisme de 1054). Dans l'un ou l'autre cas, une politique constante qui perdure de nos jours : était **orthodoxe, légitime et valide** que ce qui était romain. Si ce n'était pas le cas, tout était entrepris pour disqualifier, sauf si l'usage devait être sauvegardé. Alors à l'aide de faux, il était établi que l'usage avait ses fondements et ses origines à Rome... donc qu'il était : **orthodoxe, légitime et valide**. La politique d'unification liturgique du siège de Rome est un bon exemple de ce type de pratique. C'est à partir de Théodose (380) que le terme « catholique » devient synonyme d'orthodoxe par opposition à « hérétique » ; Rome s'en emparera.

« Les disciples se demandaient : « Qui donc est le plus grand dans le royaume des cieux » (Mt.18, 1). Les Eglises aujourd'hui ont acquis chacune la certitude à ce propos, car chacune est assurée d'être la plus grande dans le royaume des cieux, comme possédant la foi la plus vraie et la plus exacte ! Quant à l'abnégation requise en même temps que la foi, quant au retour de l'esprit d'enfance dans la simplicité et la puissance de la foi au Christ, oserons-nous dire que se sont là des exigences qui ne sont plus honorées dans les Eglises et dont personne n'estime avoir la charge ? » (RP Matthieu le Pauvre, moine Copte orthodoxe, « L'unité véritable, source d'inspiration pour le monde, Irénikon N°3.1991).

Le rite romain lors de son expansion fera sien des usages étrangers, les labellisera et leur assurera ainsi la pérennité. A contrario, Constantinople et le rite byzantin éradiqueront, jusqu'à en effacer le souvenir les usages locaux dans leur zone d'expansion. C'est ainsi que l'office cathédral Mozarabe, c'est à dire l'office divin non monastique est bien connu, il n'existe plus la moindre trace de celui de Constantinople. Si des rites, autres que le byzantin ont perduré en Orient, c'est en raison des schismes politiques qui ont permis aux « Eglises orientales » (Eglises connues sous les désignations de Préchalcedonienne pour les unes et Nestorienne pour les autres) d'échapper au pouvoir de l'Empereur de Byzance et à la « Grande Eglise » de Constantinople. L'Islam les isolera définitivement sauvegardant paradoxalement maints usages vénérables, au prix de leur sclérose et de la disparition de la créativité liturgique. Selon Baumstark, aucun domaine liturgique n'a été plus clos que celui de l'Eglise Nestorienne (Eglise Nestorienne et Eglise Assyrienne sont synonymes). Les grands empires ont disparus en laissant derrière eux le poids de l'histoire, obstacle majeur à la renaissance d'Eglises locales. L'Eglise byzantine, manipulée par Constantinople ne peut accepter le principe de la naissance ou de la renaissance d'une Eglise orthodoxe Occidentale, car il lui faudrait

renoncer à des affirmations gratuites et mensongères qui la fondent. Ainsi, Constantinople considèrent les Orthodoxes qui vivent en France et qui ont acquis dans leur immense majorité la nationalité Française, comme des émigrés dans leur propre pays, allant jusqu'à concéder à l'Eglise de Rome légitimité sur tout l'Occident, s'interdisant de mission et sacrant des évêque in partibus, c'est à dire sans siège épiscopal réel, à l'instar de la pratique Romaine ! Le sectarisme de Constantinople a trouvé avec l'Eglise de Rome une alliée de choix : « *Depuis ce jour, Hérode et Pilate, d'ennemis qu'ils étaient devinrent amis* » Lc.23, 12.

Si Charlemagne est quelque part le père du papisme, le Turc, lui a fait du patriarche d'Istanbul « le pape des orthodoxes », et Moscou, lui s'est auto consacré troisième Rome, le cadavre de Constantinople encore chaud. Bienvenu aux nouveaux pharisiens qui s'approprient Dieu pour juger leurs frères !

Depuis Chalcédoine, l'Eglise Orthodoxe, comme Rome, raisonne définitivement en termes de pouvoir, de puissance, et recourt à l'exclusion comme moyen pour préserver sa vision de l'unité.

L'aujourd'hui des Eglises orthodoxes, alors qu'il est ethnique ou national, reste habité du désir de puissance inhérent au césaro-papisme historique de la création d'un empire idéologique universel que Constantinople entretient afin de justifier son existence, en particulier hors de ses territoires historiques.

Ainsi, la main mise appelée « sollicitude » qui consiste à mettre sous tutelle une communauté pour « *s'assurer de sa croissance dans la rectitude de la foi orthodoxe* » sert d'alibi à l'autocratie de certaines grandes Eglises historiques, oubliées que : « *L'Esprit Saint souffle où il veut* », ainsi que l'enseigne saint Cyprien de Carthage. Cette attitude papiste a pour conséquence d'empêcher les Eglises locales numériquement minoritaires ou renaissantes de pouvoir vivre pleinement la dimension Catholique de l'Eglise du Christ. Fondée sur la Tradition, toute localité quelle que soit son importance numérique, doit constituer une communauté locale avec un évêque propre : « *Si en un endroit on ne peut trouver douze hommes qualifiés pour l'élection d'un évêque, en raison du petit nombre des habitants, la communauté s'adressera à une communauté voisine bien établie pour qu'elle envoie trois hommes choisis qui examineront soigneusement celui qui est digne* », in les Constitutions Apostoliques, texte du 4^{ème} siècle. La communauté locale se suffit à elle-même, seule exception : l'ordination de son évêque pour laquelle la présence de deux, trois, voire sept évêques sont nécessaires (Tradition Apostolique (3^{ème} siècle), canon 2 ; Concile d'Arles (314), canon 20 ; Nicée I (325), canon 4 & 6 ; Antioche (341), canon 19 ; Laodicée (345), canon 12. La consécration épiscopale permet ainsi aux fidèles et aux clercs d'une Eglise locale de prendre conscience de leur appartenance à un ensemble plus vaste. La communauté locale ne doit pas être un milieu fermé sur lui-même. Celle-ci ne devient véritablement Eglise et communie avec la plénitude de l'Eglise que dans la mesure où elle se transcende en tant que communauté locale, où elle surmonte son égocentrisme et sa limitation naturelle propre à tout ce qui n'est que locale. L'évêque est incontestablement le chef de l'Eglise locale (canon 9 du concile d'Antioche de 341), son « pouvoir souverain », son pouvoir autocratique est absolu mais faillible. Il est en théorie suspendu aux limites territoriales géographiques de son Eglise (même concile, même canon) et à l'interdit moral qui lui commande de ne rien faire qui puisse heurter la conscience de ses frères dans l'épiscopat. Dans l'Eglise d'avant Nicée, l'évêque partageait ce « pouvoir » avec son conseil (prebyterium), car le sacerdoce d'un évêque est un sacerdoce local alors que le sacerdoce des apôtres est essentiellement missionnaire.

L'expression « épiscopat monarchique » exprime fort mal l'esprit et structure de l'Eglise des premiers siècles. En réalité il ne s'agit pas d'un « pouvoir », mais de la nature de l'Eucharistie comme sacrement de l'Eglise, comme l'acte par lequel se parfait et se réalise son unité, son essence sur mondiale et catholique.

L'évêque est le garant de l'Eucharistie.

(Voir chapitre « Sacerdoce local et sacerdoce missionnaire in Théologie du Judéo-christianisme – Histoire des doctrines chrétienne avant Nicée, J. Daniélou.)

L'hérésie et l'orthodoxie se rapportent à des événements, non à des principes théoriques : Les témoignages des premiers siècles affirment de manières très fermes et explicites que la catholicité et donc l'Eglise catholique au sens du Credo de Nicée-Constantinople est le critère de l'orthodoxie et non pas l'orthodoxie le critère de l'Eglise catholique. L'orthodoxie présuppose la participation à l'Eglise Catholique : « *car la catholicité inclut le critère de la foi parfaite sans changement dans son contenu, même si l'expression peut varier selon les cultures et dans le temps selon la maturité et la conscience théologique. Une Eglise est catholique quand elle exprime la Vérité parfaite sans omission ni ajout et réalise par sa foi et sa pratique sa vocation à la sainteté, manifestant l'aspect visible du Royaume* » (RP Eliyas-Patrick Leroy, in Lettre de saint Elie N°144, 11.2000). Si une Eglise locale ne peut manifester sa catholicité qu'en accord avec toutes les Eglises de tous les temps et de tous les lieux, puisque la catholicité se rapporte aussi à l'expansion de l'Eglise dans l'espace et dans le temps à partir de la communauté Eucharistique locale, cette manifestation doit s'opérer de façon réciproque, par les liens de la charité dans l'unité de la foi, et non de manière hiérarchique dans une subordination autoritaire qui s'appuierait sur une lecture fallacieuse de l'histoire dont l'objectif viserait à dissoudre les différences.

Le livre des Actes des apôtres nous montre quelle était l'attitude des apôtres : ils ont ouvert les portes de la foi (14,27) et à l'instar de saint Paul, ils ont adapté leur discours pour évangéliser (14 & 15,55). Après avoir

évangélisés, ils ont établi des presbytes et confié au Seigneur les nouvelles communautés (14,21 à 28), car ils avaient la certitude que l'Esprit Saint poursuit dans le monde l'œuvre du Fils et achève toute sanctification. Les pères Apostoliques, leurs continuateurs, avaient eux aussi la conviction que l'Eglise est donnée pour le salut du monde et n'ont pas posé l'Eglise en termes de structures. Les apôtres, puis les pères apostoliques ont œuvré pour que les chrétiens forment des communautés d'amour et non des communautés confessionnelles.

Le dogme, une orthodoxie (le parti unique), un puissant pouvoir ecclésiastique et la pratique de la mise à l'écart des hérétiques (structures et méthodes en partie inspirées du néo-pharisaïsme, le futur judaïsme rabbinique) sont des produits de l'histoire dont le christianisme dut se doter, face au danger que représentait le judaïsme, le gnosticisme et les divers courants hétérodoxes qui menaçaient de ruine l'économie du salut par le Christ Sauveur et Seigneur, que le Christianisme sécularisera et canonisera en devenant religion sociologique. Ces structures prendront souvent le pas sur la vie, elles domineront toute l'histoire du Christianisme jusqu'à nos jours, permettant à des hommes d'usurper la fonction de l'Esprit Saint. Notons que contrairement au christianisme, le judaïsme rabbinique n'est pas une orthodoxie mais une orthopraxie, ce qui est central en lui est le respect de la Loi (Thora), la foi juive s'exprimant d'abord et avant tout par une observance rigoureuse et fidèle des préceptes (mitwoths).

Dès que l'Empire se christianisa, l'idée de l'universalité du christianisme fusionna avec l'idée impériale et aboutit à la conception d'un empire chrétien universel qui amena l'Eglise à devenir un corps clérical et hiérarchisé, qui se définit comme une simple structure emboîtée : la paroisse dans le diocèse, le diocèse dans la métropole, la métropole dans le patriarcat, et ce au détriment de l'Eglise locale et de l'épiscopat dans sa plénitude. Pour des raisons historiques, la règle qui fait l'unité des Eglises orthodoxes est la reconnaissance dans une même foi et une même praxis - je ne parle pas du rite - ; si l'orthodoxie de la foi semble faire plus ou moins l'objet d'un consensus, l'orthopraxie est trop dépendante de l'histoire et n'a rien d'universelle, contrairement à ce que l'on voudrait faire croire.

La réalité est que l'orthopraxie permet le maintien d'interprétations de la doctrine de base liées à des institutions ou des situations historiques dépassées, figées dans une exaltation du passé comme seul modèle valable. Ce qui peut être vrai en un temps et en un lieu donné ne l'est pas toujours dans tous les temps et dans tous les lieux.

L'universalisme a été érigé en idole à qui il faut sacrifier, immolant sur son autel l'unité des Eglises et de l'Eglise, alors que les problèmes de loi, d'organisation et de justice d'une part et d'amour fondateur de cette loi d'autre part, ne peuvent être posés et résolus que localement, au sein d'un peuple, sur sa terre, parce que l'universalité ne descend sur terre qu'à travers les particularités. L'unité chrétienne ne peut se réaliser qu'à la condition de rendre l'Eglise Locale à sa véritable vocation permettant ainsi à la Catholicité de s'établir et d'être vécue dans la plénitude. Le vrai but des chrétiens est de promouvoir et d'établir le Royaume de Dieu en tout temps et en tout lieu et non de servir des intérêts particuliers ou les ambitions de quelques Eglises.

1.3. L'autorité et le sacré : Le principe clé de l'organisation de l'Eglise résiderait, selon l'opinion qui prévaut, dans l'unicité de l'évêque du lieu : une ville, un évêque. Or, cette opinion ne tient pas compte du contexte historique qui l'a rendu juridiquement obligatoire. Le 8ème canon du concile de Nicée tenu en 325, sous la présidence effective de Constantin, donc du pouvoir séculier, est à l'origine de ce principe (Constantin se posant comme « évêque de l'extérieur », reçu les évêques à Nicée, les persécutés d'hier, comme des grands de ce monde, avec faste et pompe !). Le concile posera entre autre la règle de l'unicité de l'évêque du lieu pour répondre au problème particulier soulevé par les Novatiens devant être réunis dans la communion de l'Eglise catholique « orthodoxe » : « *La dignité épiscopale serait accordée aux évêques Novatiens, mais seulement dans les lieux où une hiérarchie catholique orthodoxe n'existe pas déjà. Partout où il y a déjà un évêque de l'Eglise catholique « orthodoxe, les évêques Novatiens auront la dignité de prêtre <> il ne peut y avoir deux évêques dans la même ville* ». Lors du concile, c'est le poids du politique, à travers la personne de l'Empereur et à partir d'un problème particulier, qui instaurera un principe déterminant pour l'organisation et la structure ultérieure de l'Eglise en l'élevant comme règle absolue : **le principe de l'unité territoriale**, ouvrant la voie à un parallélisme politico-ecclésiastique aux effets négatifs, en particulier à l'égard de l'épiscopat désormais perçu en termes de pouvoir politique par les autorités en place, **avec pour conséquence que l'égalité ontologique de toutes les « communautés en Christ » cessa d'exister.**

Notre vision du christianisme des premiers siècles est largement déformée par des tableaux qui montrent : « *le processus de christianisation comme le choc brutal d'un corps en action venant frapper la masse inerte et statique de l'antique paganisme <> représentations satisfaisantes de la marche vers un triomphe progressif de l'Eglise !* » (J. Geffken, cité par P. Brown, in L'autorité et le sacré). Aux arguments historiques, seuls des arguments de même nature peuvent être opposés, or il est désormais universellement admis, premièrement, que les lois des empereurs chrétiens contribuèrent de façon décisive à assurer la victoire de l'Eglise sur tous ses rivaux, et deuxièmement, qu'il n'aurait pu en être autrement : **l'intolérance religieuse faisait partie intégrante de la nature fort particulière de l'exercice du pouvoir dans l'antiquité tardive.**

Pouvoir qui mettait au premier plan de ses préoccupations le maintien d'un ordre social stable quel qu'en soit le prix. La période romaine tardive, dans son ensemble, fut assombrie par la montée de l'intolérance religieuse.

La fin du 4^{ème} siècle en particulier fut caractérisée, de la part des chrétiens, par des éruptions de violence générales et décisives contre les juifs et les païens. Ces éruptions de violence furent suscitées en partie par les lois impériales, les déclarations d'évêques autoritaires, ou les actions violentes des moines, mais aussi par les représentants ordinaires de l'autorité dans la société romaine tardive. Représentants qui souhaitaient garder le contrôle de leur propre monde.

C'est pourquoi ce que l'on appelle « *processus de christianisation* » ne peut jamais être séparé d'un débat plus large sur la nature et les modes de l'autorité, par lesquels une Eglise chrétienne universelle, insensiblement, vint remplacer un Empire universel. De plus, au centre politique de toute société complexe, existent à la fois une élite qui gouverne et tout un dispositif de formes symboliques visant à exprimer le fait que c'est là la vraie façon de gouverner. La culture régnante de l'empire officiellement chrétien de l'antiquité tardive, et donc son élite gouvernante, se présentait à elle-même et au monde en général comme étant « *la vraie façon de gouverner* » et « *Le dispositif de formes symboliques* » à travers lequel elle rendait compte de ce fait devant fort peu de choses, si ce n'est rien, au christianisme.

Si la création « *d'une nouvelle héraldique* » du pouvoir, selon les propres termes de Peter Brown, fut l'une des plus grands réussites de la période romaine tardive, néanmoins, elle ne reflète en rien un processus de christianisation au sens fort d'évangélisation, ce fut même exactement le contraire. N'en déplaise, nous sommes témoins à cette époque, de la forte émergence d'une culture publique que les chrétiens autant que les non chrétiens pouvaient partager et qui conditionnera le christianisme des siècles postérieurs. Le principe clé, une ville, un évêque est donc bien un principe politique permettant au pouvoir impérial d'exercer son autorité sur l'Eglise afin d'assurer et l'unité de l'empire et le maintien d'un ordre social stable. C'est la politisation de l'Eglise qui est en marche et qui aboutira au césaro-papisme impérial à travers la conception d'un empire chrétien universel qui amènera l'Eglise à devenir un corps clérical et hiérarchisé.

A l'heure actuelle, la simple existence de la moindre de nos mégapoles rend obsolète les décisions de Nicée I. L'Eglise a toujours hésité à multiplier l'épiscopat, donc le pouvoir. Elle a toujours choisi la voie de la centralisation. C'est l'aventure des prêtres, créatures hybrides et surtout des chorévêques, évêques des campagnes au pouvoir subordonné.

DEUXIEME PARTIE : L'EGLISE LOCALE

2.1. Rite et Eucharistie : L'Eucharistie est une pratique ecclésiale et non pas un discours d'ordre réflexif qui relève de l'action symbolique. Rite de l'unité du christianisme, il est devenu, aussi et surtout, celui de la séparation, de la désunion : On excommunie celui qui n'a pas les normes du « groupe ». L'Eucharistie instrumentalisée par les institutions ecclésiastiques conduit à en faire un facteur d'exclusion. Les Eglises sont devenues « *des ligues de séparés* », au sens étymologique radical du mot pharisien, qui font de l'Eucharistie, ce que faisaient les dits pharisiens de leurs repas : des lieux de séparation, d'exclusion de l'impur.

En France « l'Eglise locale » est l'objet d'un enjeu qui n'a rien de spirituel et qui pour aboutir passe par la négation de l'ecclésialité de l'ECOF, voire de son existence. Ainsi, certains groupes ecclésiastiques veulent sous couvert d'établir une Eglise locale légitimer leur propre existence spirituelle et canonique et se saisir du pouvoir. D'autres espèrent assurer un devenir ou un statut à une diaspora. « *On peut toujours inventer une bonne excuse sur terre, mais pas devant Dieu* », dit le père Svetislav Nejc prêtre de paroisse à Pristina au Kosovo (interview donné au Figaro lors d'un reportage sur le Kosovo). Querelles dérisoires et attitudes méprisables par leur refus de distinguer l'essentiel du secondaire. Elles mobilisent ou neutralisent les énergies au lieu d'encourager toutes les possibilités chrétiennes de reconquête, alors que, l'Islam et les sectes gagnent chaque jour du terrain dans une France sécularisée en passe de devenir une société post-chrétienne : « *Qui n'est pas contre nous est pour nous // Qui n'est pas avec moi est contre moi* » (Mc.9, 38 à 41 ; Lc.9, 49&50 ; Mt.12, 30 & Mt.18, 10 à 14). Il est loin le temps où des hommes éclairés savaient distinguer l'essentiel du secondaire tout en restant fermes sur le plan doctrinal. Tel le patriarche Photius, qui en 861 écrivant au pape Nicolas I^{er}, proclamait que seule l'unité de foi importe vraiment pour établir l'union fraternelle entre les Eglises. Les mêmes principes sont rappelés au 11^{ème} siècle, par Théophilacte, archevêque d'Ochrid et exégète célèbre : « *Les querelles sur les rites et les usages sont vaines et même ridicules, alors que ce qui importe le plus est la communion dans la même foi. <> Les questions de rites ne doivent pas diviser les chrétiens.* » . Le patriarche Pierre d'Antioche conseille de laisser les problèmes de barbes aux barbiers. En 1723, l'épître des patriarches orientaux à l'adresse de l'Eglise Anglicane et, celle de 1895 au pape Léon XIII, rappelleront ces mêmes principes salutaires. Malheureusement, il est à craindre que l'unité en esprit étant devenu impossible, plus l'unicité des formes sera recherchée en raison de la « *méchanceté des hommes* (au sens biblique) <> *S'ancrant dans leurs mauvais desseins, et se concertant pour tendre des pièges* » (Ps.64, 6). **Le schisme de 1054 ne fut pas une fatalité !**

Genèse et conséquences de l'uniformisation-soumission : Le siège de Rome, avec Innocent I^{er}, formula pour la première fois au 5^{ème} siècle, le principe que seul le rite de l'Eglise de Rome est de droit en Occident. La carrière politique de ce principe par Rome est connue. La pratique d'un seul rite pour une seule communion ecclésiale a affecté également l'Eglise romaine de l'Orient, l'Eglise byzantine, sans qu'elle ait pu toutefois en imposer le principe. C'est ainsi que la tolérance d'autres traditions canoniques et liturgiques au sein de la même communion ecclésiale est devenue avec le temps, soit l'exercice d'une économie ecclésiale, soit comme pour l'uniatisme, une astuce ecclésio-politique. Ce qui implique aujourd'hui et qu'il nous faudrait admettre : c'est que la diversité liturgique qui était la norme pendant le premier millénaire de l'Eglise au sein de l'Eglise universelle, « **l'unité de foi dans la diversité des rites** », **participait d'un désordre ecclésio-politique contre lequel ont œuvré les empereurs, les conciles et les papes.** Etait-ce de leur part, par rapport à la Tradition Apostolique, une erreur d'appréciation ou était-ce justifié ? Je suis pour ma part tenant de la première hypothèse, car je crois que la foi n'ayant jamais existé sans le politique, la politique ecclésiastique d'uniformisation de Rome comme de Constantinople répond à une logique de la loi du plus fort et comme le démontre le liturgiste Anglican Paul Bradshaw : les plus forts, mais non pas les meilleurs.

Cela est particulièrement manifeste pour Rome qui ne parle pas de législation ou de recueil canonique mais d'un droit canon, la sémantique parle d'elle-même. Ce droit canon, pour les canonistes romains, a le devoir de frapper, de corriger. Pour les Eglises Orthodoxes, les canons ont plutôt le sens de « vertu contraignante » (prétendre, comme je l'ai lu, que les canons ont une vertu pédagogique est un peu faible).

L'Orthodoxie est réfractaire aux définitions dogmatiques sans un besoin absolu. Sa règle d'or reste : le minimum de dogme et l'illimité des opinions. Les opinions (théologouména) sont des « faits » de nature dogmatique que l'Eglise n'a pas jugé utile de doter de l'armature dogmatique des définitions conciliaires. Ils sont inséparables du corps de l'orthodoxie et concernent principalement le culte de la Vierge, des saints, de la doctrine des sacrements, de l'eschatologie (les fins dernières), etc. ; tout ce qui selon l'expression connue relève de la « *lex orandi* ». L'Eglise Orthodoxe admet dans sa pratique, que, chaque chef d'Eglise puisse par économie, adapter la règle de l'Eglise. Cela s'entend évidemment uniquement des règles qui se réfèrent aux canons pastoraux et disciplinaires. La législation canonique nous donne l'exemple de conciles locaux ayant promulgué des canons de circonstances afin de répondre à des situations pastorales ou disciplinaires particulières en un temps et un lieu donné. Ces canons deviennent obsolètes, caducs, dès lors que la situation qui les a généré n'est plus.

La politique de « la loi du plus fort » marque la fin du Temps où, dans les Eglises, la volonté de communion l'emportait sur les griefs mutuels. De nos jours la survie et la co-existence véritablement égalitaire et autonome des divers rites et traditions au sein d'une même communion ecclésiale n'est vécue que chez les Eglises orientales dites préchalcédoniennes pour l'Orient, ou dans l'Eglise Anglicane pour l'Occident.

Il n'est peut être pas inutile de rappeler que l'Orthodoxie Occidentale n'est ni une fondation, ni une mission d'une Eglise de la diaspora, elle ne peut donc accepter sous peine de disparaître qu'on la réduise à n'être que le point de ralliement social d'une culture de l'émigration. De même, à l'instar des Eglises Orientales préchalcédonienne la plupart des Eglises (diocèses) d'Occident ont reçu la Foi dans le Christ, notre Seigneur et Sauveur, de Jérusalem, de Syrie ou d'Egypte et non de Rome ou de Constantinople. Cela implique pour l'Orthodoxie occidentale, et l'évêque Jean de Saint Denis (Kovalesky) son premier évêque (1905-1970) en avait compris toute la difficulté, le refus de tout conformisme qui consisterait à ce qu'elle règle docilement sa pensée, sa conduite sur des usages établis qui la rendrait, en y cédant, complice de l'établissement d'une unité extérieure et non spirituelle, construite sur un contexte juridique, politique ou historique. Si elle revendique d'être de France, elle n'en est pas pour autant une Eglise ethnique ou nationale, au sens politique où l'église devient à terme Eglise d'Etat ou de l'Etat et son dogme religion nationale. Elle est de France au sens où l'entendait l'orateur Grec Isocrate (436-338 avt. J.C) qui définissait l'hellénisme comme le fait d'une civilisation et non pas d'une race. Elle ne refuse pas l'altérité, et reconnaît comme légitime aux diasporas orthodoxes d'Orient le droit de s'établir et de s'organiser avec leurs hiérarchies, leurs rites, leurs usages et leurs coutumes. Ses revendications sont légitimes, car toute personne, toute collectivité a besoin de savoir d'où elle vient pour se projeter dans l'avenir. Le caractère local de l'Orthodoxie Occidentale, qui la caractérise et la distingue, tient à son enracinement dans l'histoire de la terre de France, enracinement qui lui fait obligation de revivifier l'héritage chrétien des premiers siècles de l'Europe occidentale à la manière du scribe de l'Evangile (Mt.14, 51&52) dépassant ainsi les visions étriquées, en veillant à ne pas séparer l'Eglise du Christ, qui seul la remplit et lui donne ainsi son caractère catholique. L'évêque Jean était de ces « hommes de Dieu », dont l'Eglise Orthodoxe aurait tant besoin aujourd'hui, qui tout en respectant les dogmes vivifiants, a été capable de poser avec courage des actes prophétiques en prenant au sérieux le mystère du Corps vrai du Christ.

L'Eglise locale n'est locale que sur la terre où Dieu l'a voulue et implantée dans le cadre d'une culture particulière et unique, truisme qu'il n'est pas inutile de rappeler face à certains discours venant de la diaspora constantinopolitaine en particulier. Ce n'est que si l'Eglise est locale que sa foi peut être réellement catholique, et par ce qu'elle est catholique qu'elle ne peut être que locale et accomplir sa mission. Plus spécifiquement l'Orthodoxie Occidentale a pour mission de témoigner de la foi orthodoxe sur le sol de France en revenant pour mieux aller de l'avant, comme l'exprimait le métropolite Antoine de Souroge : « *Vers l'expérience ancienne de l'Eglise, laquelle était lumineuse, à la fois faite d'audace et d'une vie intérieure profonde* ». C'est ainsi que l'Orthodoxie occidentale, du fait de sa seule existence, se voit appelée à faire œuvre de prophète en dépassant l'histoire, les mentalités et les querelles peu édifiantes, pour travailler à sa mesure au rétablissement de l'unité véritable qui était celle de l'Eglise indivis du Christ dont la nature était spirituelle : **Une seule et même foi vécue dans la diversité. Diversité qu'elle ne peut manifester que par une identité spécifique (une hypostase) qu'elle manifeste par son rite Eucharistique local : le rite Gallicano-Hispanique restauré, La Liturgie selon Saint Germain de Paris, qui la distingue des Eglises Orthodoxes historiques et la rend unique.**

Il est souvent de rigueur que les grands principes dissimulent de petits intérêts : une Orthodoxie occidentale avec son rite propre pose du fait de sa seule existence une question tout à la fois de principe et de fond : la catholicité de l'Eglise du Christ peut-elle être réduite à un monisme liturgique au nom de prétentions hégémoniques ? Dès son acte de naissance posé, l'Eglise Orthodoxe Occidentale a suscité l'hostilité et la malveillance de Rome, des orthodoxes Grecs de Constantinople et de ceux de l'archevêché russe de Constantinople en particulier. Devant l'hostilité et l'absence de charité initiée par le patriarcat d'Istanbul, il est bon de se souvenir que le saint évêque Dioscore de bienheureuse mémoire, patriarche d'Alexandrie, osa en 444 affirmer la prééminence du patriarcat d'Alexandrie. Sa rébellion entraîna sa déposition et son exil décidés par le concile de Chalcedoine en 451 et provoqua la rupture des chrétiens Coptes d'Egypte d'avec Constantinople et le pouvoir impérial byzantin. Cette rupture fut encore renforcée par le caractère véritablement national qu'avait pris le soutien au patriarche d'Alexandrie contre le clergé grec.

Pourquoi Dioscore a-t-il pris le risque de rompre la communion et d'initier un schisme ? En raison de la nature essentiellement politique du fond du problème, le religieux ayant valeur d'alibi. Il s'agissait pour l'Eglise Copte d'Egypte de refuser la tutelle de Constantinople afin de ne pas perdre son identité, celle qui lui venait de l'Egypte millénaire et que, l'hellénisme véhiculait par l'Empire et sa politique risquait de faire disparaître.

Pour les institutions religieuses que sont les Eglises, l'enjeu hier comme aujourd'hui est le pouvoir et non la vérité, à l'image des gouvernements de ce monde, qui font de la politique pour défendre les intérêts de leurs

états avant toute autre considération. Les Eglises institutionnalisées se servent des mêmes méthodes qu'elles habillent des feuilles de la Loi. Engoncées dans un conservatisme frileux, elles défendent leurs cultes et leurs traditions comme une sorte d'absolu, canonisent l'histoire et deviennent incapables de transmettre la Vie libéralement, dans une totale gratuité, afin que puisse œuvrer l'Esprit Saint qui poursuit l'œuvre du Fils dans le monde et achève toute sanctification. En France, les Eglises orthodoxes (de rite byzantin) sont réunies en un comité inter épiscopal orthodoxe de circonstance, comité théodule selon certaines opinions, dont les évêques ne portent d'intérêt véritable qu'à leurs groupes nationaux (ou ethniques) et réservent leur condescendance aux barbares d'autochtones. L'analyse vaut pour les Eglises qui ne font pas partie du dit comité, car toutes, sans exception, sont prises dans des compromissions œcuméniques et/ou politiques, elles n'ont donc ni intérêt ni désir que surgisse une Orthodoxie autochtone, autonome et « française de France » (mais aussi italienne en Italie, allemande en Allemagne... etc.). Ce sont avant tout des ghettos folkloriques orientaux, véritable zoo ecclésiastique, qui dissimule un colonialisme religieux sous couvert de protectionnisme. Ce comportement colonialiste se voit faciliter par une attitude très Française qui consiste à avoir du mépris pour sa propre culture et inversement à magnifier tout ce qui vient de l'étranger. Leurs fidèles vivent majoritairement comme des étrangers en France et ne manifestent que peu ou pas d'intérêt pour le patrimoine historique et religieux de l'Occident (1). Alors que selon l'esprit de l'ancienne Eglise indivise, l'Eglise locale n'est pas plus une abstraction, qu'une unité emboîtée dans une unité plus importante, mais une communauté d'êtres humains, de vivants avec tout ce que cela implique de liens avec l'histoire et la culture du pays où elle accomplit la mission qui lui a été confié par le Christ. En Occident et particulièrement en France, la mission autorise la célébration de rites occidentaux, antérieurs au schisme d'occident, célébrés dans les langues locales vivantes et selon des traditions locales dûment attestées, **lesquels rites ont seuls la capacité d'assurer la permanence de l'histoire et de l'identité.**

La commission théologique de dialogue entre les Eglises orthodoxe (byzantines) et les Eglises orientales orthodoxes préchalcédonienne sur le sujet a exprimé ce qui suit : « *La variété liturgique est admise (formes liturgiques = diversité des rites), selon l'esprit de l'ancienne Eglise indivise <> Les structures, les paroles et les pratiques du culte incarnent la foi du corps ecclésial, les différences existantes acquièrent une importance théologique et **créent des problèmes là où elles expriment une foi différente, sinon elles n'ont pas de caractère de division*** (in revue *Episkepsis*, n° 516 – 31.3.1995). « *La Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome, nous décrit dans la Rome du 3ème siècle un rite particulier célébrée par une communauté non romaine de langue syriaque ou égyptienne, et qui coexistait avec le rite autochtone romain de langue latine* », RP Eliyâs-Patrick Leroy, *La Tradition Apostolique d'Hippolyte*, in *Présence Orthodoxe* N°84/1991.

Il nous faut insister, car contrairement à ce qui est soutenu habituellement, le processus de formation des rites n'est pas un processus de diversification, mais un processus d'unification, l'Eglise à partir du 4ème siècle (l'ère post-constantinienne) se présentant comme une institution publique dans le monde, avec sa liturgie fonctionnant comme un « culte public ». Ce qui implique que, ce que l'on trouve dans les rites transmis de nos jours n'est pas une synthèse de tout ce qui a existé auparavant, mais le résultat, comme le démontre Peter Brown, d'une évolution sélective : la survie des plus forts, des plus forts, mais pas nécessairement les meilleurs !

Vouloir imposer le rite byzantin à la prétention universaliste, ce qu'il n'est pas du tout, à l'exclusion de tout autre rite pour de mauvaises raisons (cela vaut pour toute Eglise voulant imposer par l'arbitraire son rite) est une erreur. En Occident, Rome en supprimant les rites latins non romains a imposé son rite local avec ses particularités non universalistes et ses déficiences, sa mentalité pénitentielle désespérante. Processus aggravé par la séparation complète de l'Orient et de l'Occident au 13^{ème} siècle, qui a engendré des difficultés incalculables dont nous vivons encore les conséquences de nos jours. Le rite romain et le rite byzantin ont été des rites locaux au service d'un pouvoir politique, ce qui leur a assuré une belle carrière. Dès les années vingt de ce siècle, les rites occidentaux furent autorisés et mis en pratique, en France et ailleurs, à l'initiative du Patriarcat de Moscou pour ses missions, dès 1872 pour des communautés d'Amérique. L'Eglise russe Hors Frontières, la Roumanie en recevant officiellement en sa communion l'ECOF avec son rite propre. Les initiatives récentes promues par le Patriarcat grec d'Antioche aux Etats-Unis et en Amérique du sud pour les communautés relevant de sa juridiction. Rien ne justifie donc que le rite byzantin dit « selon saint Jean Chrysostome » soit imposé comme rite orthodoxe universel, de même que tout autre rite oriental culturellement étranger à une communauté composée de Français de souche.

1. Depuis le 19^{ème} siècle, apparaît en Orient, avec le processus de fragmentation en nations indépendantes, des nationalismes exacerbés et un repli sur l'Eglise. L'athéisme, l'anticléricalisme et la déchristianisation qui affecte l'Occident, épargne en partie et provisoirement les Eglises Orthodoxes d'Orient (byzantines et orientales) en raison de l'oppression communiste ou islamiste qui les a plus ou moins figées, repliées sur elles-mêmes et sclérosées. L'accession de ces nations à une modernité de type occidentale véhiculée par la mondialisation des biens et des idées, sera à terme beaucoup plus dévastatrice pour la Foi au Christ ressuscité que les persécutions de l'islam ou du communisme. Nombre de chrétiens de ces Eglises d'Orient vivent plus un christianisme sociologique, une religion d'obligation que de conviction. Ainsi pour beaucoup d'orthodoxes orientaux immigrants en France en particulier et en Europe en général, la vie dans nos sociétés matérialistes les éloignent très vite du christianisme. L'Eglise n'est alors plus que le lieu où ils peuvent retrouver compatriotes, culture et langue d'origine et, accomplir les rites sociologiques traditionnels qui unissent famille et amis : baptême, mariage, funérailles principalement.

Nota : Il faut absolument (re) lire « *La réponse des patriarches orientaux au pape Pie IX* », elle permet de mesurer l'écart entre la position des patriarches orthodoxes il y a un peu plus de 150 ans et la politique menée par le siège d'Istanbul de nos jours. Le texte de l'Encyclique a été édité par les Revues Présence Orthodoxe, N° 29, 30 & 31, 1975 (La revue Présence Orthodoxe est l'organe de l'ECOF : 96, Bd. Auguste Blanqui. 75013, Paris) et la revue Contact, N° 49, 1965. Lire également l'ouvrage de Jérôme Carcopino, « *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire* », un peu vieilli mais toujours salutaire, qui permet de se rendre compte de l'état de décadence de l'Occident par le rapprochement entre les mœurs romaines, décrit Carcopino et moquées en leur temps par Martial et Juvénal, avec les mœurs de notre Occident en cette fin de siècle et de millénaire.

2.2. Qu'est-ce que l'identité ? : La réponse est complexe tant les facteurs sont nombreux. Pour rester simple, c'est tout ce qui permet de répondre à la question : qui suis-je ? Les réponses incluant de facto une hiérarchie des réponses pérennes ou variables d'un temps à l'autre, mais qui toutes pour concevoir cette identité sont forcément obligées de passer par des repères de temps et de lieux. L'identité se construit au jour le jour dans un discours continu qui constitue des passerelles indispensables à la transmission entre génération des facteurs formateurs de cette identité : **l'identité ne s'apprend pas, elle se transmet !** Le caractère local et national d'une Eglise répond avant tout à l'injonction du Seigneur de s'adresser aux nations afin de les baptiser en respectant la spécificité de chacune d'elles. Une nation c'est avant tout un peuple, le Génos qui est la population, généralement ethniquement homogène, d'un territoire réel déterminée à la fois par cette alchimie de la géographie et de l'histoire. Ainsi la nationalité est une mentalité qui se transmet par le sang et par la vie, vie au sens d'éducation transmise, qui fait que les nationaux sont unis par un même passé qui parle en eux et pour eux. Toutes les civilisations (les cultures pour sacrifier au politiquement correct) sont, nous dit saint Paul, traversés par le « *mystère de l'iniquité* » (2Th.2, 7). Le Laos a donc le devoir de s'adresser au Génos (*l'ethnos*) pour que ses membres puissent, selon la promesse du Christ, eux aussi devenir membres du peuple élu, de la nation sainte qu'est le Laos. Cette mission, ordonnée par le Seigneur, Lumière et Gloire des nations, impose à l'Eglise locale le devoir de répondre à la culture du lieu de sa mission (en l'occurrence la culture Française) et surtout, ne pas heurter la conscience d'appartenance nationale, **ne pas lui être étrangère**, car qu'on le veuille ou non un *fidèle*, un *laïc* bien que membre du corps du Christ reste un membre « *ethnique* » de sa nation, qui apprend par l'Eglise à se comporter et à devenir membre d'une nouvelle nation, d'un nouveau peuple qui ne sera totalement réel que dans le Royaume des cieux.

Laïc : laïc vient du grec Laos qui désigne le fidèle dans la tradition de l'Eglise ancienne. Plus élargi, le Laos est le peuple formé par ceux qui sont baptisés en Christ et sont oint du Saint Esprit et qui forment en un lieu une sainte communauté : l'Eglise locale (l'Eglise qui est à X ou l'Eglise de X). Le laos c'est donc sans distinction, ethniques ou sociales, l'ensemble des fidèles et des clercs qui forment cette Eglise. Les clercs (évêques, prêtres, diacres, etc.) ne sont clercs que parce qu'ils assument un ministère « de service », mais ils sont aussi des laïcs en tant que personnes baptisés et membres du laos. L'opposition laïc / clerc est récente et correspond à une vision dévoyé de la Tradition par l'Eglise romaine. En grec la nation est désignée par les termes *genos* ou *ethnos*. *Ethnos* désignant aussi le citoyen membre d'une nation ou d'une cité. La langue grecque désigne le peuple avec le sens de foule, de masse indistincte par le terme *Oklos* (en latin *turbo*). N'en déplaise à certains, Jésus le Christ en devenant homme, lui le fils de dieu, a acquis non seulement une famille mais aussi une patrie : il est Jésus de Nazareth, le Nazaréen (Mc.10, 47 ; Lc.18, 37 ; Jn.1, 45 & 19,19).

Brève histoire du peuplement de la France : Au long d'une histoire s'étendant sur plusieurs millénaires, les peuples Européens se sont influencés naturellement et mutuellement, créant chacun avec son mode d'être, une civilisation qui n'aurait jamais pu éclore coupée des autres : la civilisation européenne. En 1816 le linguiste Franz Bopp démontre à l'aide d'arguments scientifiques la parenté entre plusieurs langues géographiquement éloignées les unes des autres : le sanscrit, le grec, le latin, le persan, et le germanique. Fondé sur la reconnaissance de la parenté linguistique, les archéologues ont recherché s'il existait une parenté entre les locuteurs de ces diverses langues. Chaque langue appartenant à des locuteurs, à des individus qui la parlent, et la langue définissant l'ethnie, elle implique nécessairement l'existence d'une communauté ethnique. Plusieurs thèses, contradictoires ont donc été émises concernant l'origine des Indo-Européens. Selon l'archéologue allemand, Lothar Kilian, qui sans prétendre apporter de solution définitive « au foyer originel » des Indo-Européens, objet de toutes les controverses, estime qu'il faudrait remonter au paléolithique pour trouver un foyer unique des indo-européenne. Foyer ayant eu pour origine géographique une vaste zone allant de la mer du Nord aux rives de la mer Noire, avec pour dernier habitat avant leur dispersion un territoire s'étendant de la mer du Nord au nord-ouest jusqu'au Balkans et à l'Ukraine occidentale au sud-est. Différentes civilisations se sont succédé sur cet espace, constituant de – 4500 à – 1800 ans avant Jésus-Christ, le fonds commun des Indo-Européens. Depuis le deuxième millénaire avant J.-C. la population du territoire géographique de ce qui deviendra la France est déjà très largement constituée et remonte aux grandes invasions celtiques. Vers le 5^{ème} siècle après J.-C., viennent les Germains, Francs, Burgondes, Suèves, etc. de même origine que les Celtes, et qui

selon les historiens ne représente pas plus de 4 à 5% de la population du Nord de l'actuelle France, et 1 à 2% pour le Sud. Puis, jusqu'au 19^{ème} siècle, il n'y aura plus d'apport important de population, siècle qui voit l'arrivée progressive de 3 millions d'immigrants d'origine européenne de même culture et de même religion que les Français, ce sont principalement des belges, qui vers 1850 représenteront l'essentiel de l'immigration (40%). Ils seront présents dans le Nord de la France en raison de la culture de la betterave. L'industrialisation provoquera l'arrivée d'immigrants Polonais et Italiens. Les révolutions et les guerres du 20^{ème} siècle amèneront en France des Russes, des Grecs, des Arméniens et des Espagnols chassés de leurs patries. L'historien et académicien Fernand Braudel, dans son ouvrage sur l'identité de la France, « Espace et histoire », donne les chiffres suivants : en 1851, à la veille du second Empire, les étrangers ne représentent pas plus de 1% de la population Française, 2% en 1872 au début de la 3^{ème} république, et 5% vers 1950, soit 2 millions du total de la population de l'époque (Ed. Arthaud, Paris, 1986). Ces données montrent que l'immigration en France a été essentiellement un phénomène interne à l'Europe, brassant des populations partageant, malgré leurs différences, en particulier linguistique, une origine ethnique commune, une même religion et une proximité culturelle. Il faut attendre le début des années soixante du 20^{ème} siècle pour voir arriver en France une immigration extra-européenne, essentiellement africaine et de confession musulmane, estimée aujourd'hui, selon le démographe Jacques Dupaquier, à 8 millions de personnes. Si l'on fait abstraction de cette dernière donnée, l'histoire et la géographie, nous montre ainsi que l'a démontré, entre autres, Paul Vidal de La Blache, que la population Française est ethniquement et culturellement homogène, et cela n'a rien à voir avec le concept racialement germanique de race pure (*Tableau de la géographie de la France, réédition aux Ed. de la Table ronde, 1994. Paul Vidal de la Blache est le père de la géopolitique au sens moderne de cette discipline*).

« Le christianisme, enrichi par l'Hellénisme et Rome, a donc été le principe structurant des sociétés européennes par-delà leurs divisions. Ce principe fut le fondement de leur identité, ainsi que des œuvres de l'esprit que sont l'éducation, les arts, la musique, la culture. L'Europe est constituée d'une famille de peuples ancrée dans une histoire, une religion et une origine commune dont les sources et les traditions sont plusieurs fois millénaire et possèdent certaines constantes qui ont traversé les âges et sont décelables nulle part ailleurs. Contemporain de Pythagore au 6^{ème} siècle avant notre ère, le philosophe Xénophane de Colophon observait que chaque peuple donne son propre visage à ses Dieux, posant ainsi, 25 siècles avant Joseph de Maistre, le principe de la pluralité de l'humanité, des religions, des cultures et des traditions.

Ce principe implique que les fonctions d'ordre naturelles sont à la fois communes à tous les hommes et possède un caractère d'universalité. Alors que tout ce qui est création de l'esprit n'appartient qu'à un peuple, à une tradition, une civilisation et, à un caractère local et enraciné. » (Dominique Venner, Histoire et tradition des Européens aux Editions du Rocher, Paris, 2002).

Ainsi, Liturgie et civilisation (culture) ne peuvent être coupées, dissociées l'une de l'autre. La France est une communauté historique forgée par l'histoire, en particulier par les rois capétiens, et indissociable du christianisme. Elle est marquée par ses prémices dont toute mission à le devoir de prendre en compte. Celui qui désire transmettre la foi orthodoxe doit se faire, selon les conseil du saint apôtre Paul, l'apôtre des nations, Français avec les Français, c'est ce qu'a fait l'évêque Jean de saint Denys.

L'histoire de la nation en France est bien la conséquence d'une alchimie de l'histoire et de la géographie, qui avec les invasions germaniques en particulier, est à l'origine de l'introduction du principe qui servira de base à l'existence des nationalités puis des nations au sens moderne du concept en Europe. L'Empire romain parce qu'il fut synonyme d'ordre, de paix, de culture et donc de civilisation, suscita chez ses ressortissants, par opposition de la « paix romaine » au chaos menaçant de la barbarie des populations extérieures à l'Empire, un sentiment comparable à celui du patriotisme moderne. En cela l'Empire romain fut bien près d'être une patrie mais pas une nation. « *La nation est une âme, un principe spirituel qui ne font qu'un <> l'un est dans le passé, l'autre dans le présent. L'un est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs, l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. <> Une nation c'est une grande solidarité, constituée par le sentiment de sacrifices qu'on a fait et de ceux qu'on est disposé à faire encore. La nation suppose un passé, elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune.* » Ernest Renan, extraits de son discours prononcé à la Sorbonne le 11 mars 1882 : « Qu'est-ce qu'une Nation ? ».

2.3. L'Eglise Locale et le principe de localité : Charles Taylor, sociologue et ethnologue, enseigne : « *Que l'on s'éprouve rarement comme la monade d'une espèce, mais on se perçoit aisément comme le membre d'un groupe* ». L'Eglise locale (du lieu, du sol) est, selon moi, une communauté « orthodoxe » autochtone, communauté d'hommes et de femmes qu'unissent des ancêtres fondateurs et une histoire commune, une langue, un folklore, des mythes. Le "local" est le refuge le plus naturel, le plus durable à l'homme face aux incertitudes du quotidien en particulier et de l'histoire en générale. J'ose emprunter une métaphore à Maxime Kovalevsky pour illustrer mon propos : tout membre de cette communauté « *doit se sentir « comme à la maison »*, avec tout ce que cela comporte à la fois de fermeté existentielle et de laisser-aller familial ». De plus, car c'est essentiel, l'appartenance à une communauté est un constituant de l'identité, qui permet de définir ce que et qui l'on est. Il est donc absurde d'exiger d'hommes ou de femmes, s'approchant ou entrant

dans l'Eglise orthodoxe par conviction, sous couvert de foi orthodoxe de rompre avec des habitudes, des coutumes ataviques, qui aboutiront à en faire des étrangers chez eux, alors que la « conscience orthodoxe » n'est pas en cause. Sinon, il faut admettre que l'esprit Apostolique est mort ! *« La sauvegarde de l'orthodoxie pour les générations futures (en Occident) passe par une certaine souplesse liturgique et canonique qui sans rien laisser des dogmes et de la Tradition, respecte les circonstances et la vérité de la vie »* (RP Eliyàs-Patrick Leroy).

De nos jours, seule l'ECOF a répondu et réponds encore à ces critères, parce qu'elle a permis la création d'un cadre collectif de signification qui autorise la création de sens pour la vie de chacun de ses membres : le vécu de la foi orthodoxe, qui en France est tout de même informé par un riche patrimoine chrétien orthodoxe, assumant l'essentiel de l'histoire et du patrimoine culturel de l'Occident en général et de la France en particulier, sans acculturation plus ou moins déstructurante pour l'identité et les repères pour vivre pleinement notre culture de société, en somme : un milieu naturel.

Au risque de me répéter, l'ECOF, en dépit d'erreurs et de choix contestables, désavouables, d'impasses dont elle est en partie responsable, est le seul milieu naturel pour des Français de souche, qui n'implique pas une acculturation plus ou moins déstructurante pour l'identité et les repères afin de participer pleinement à notre culture de société tout en confessant la foi orthodoxe. L'ECOF par le principe de localité s'est doté de la capacité de répondre aux besoins essentiels de ses membres.

Il faut avoir l'audace de transposer à propos de l'Eglise locale les mots de Fustel de Coulanges sur le patriotisme : *« le patriotisme exige que si l'on ne pense pas comme les ancêtres, on respecte au moins ce qu'ils ont pensé. »* : **ainsi, nous nous devons d'être tout à la fois, héritiers parce que les origines étendent leur force sur toute la durée de l'histoire d'un homme comme d'une Eglise, mais aussi précurseurs** : *« Tout scribe instruit du royaume des cieus est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux »* (Mt.13,52). En étant conscient qu'il est invraisemblable que l'Occident revienne massivement à l'Orthodoxie, et que la seule stratégie qui vaille soit celle de la tâche d'huile *« Pour en sauver quelques uns ! »*. Si dans l'absolu l'Eglise locale, est l'Assemblée de tous les chrétiens d'un lieu, confessant la même foi, indépendamment de leurs horizons géographiques et culturels, et qui ensemble pour le bien de tous **conservent et vivent de la Tradition apostolique**, l'Eglise locale ne peut pas être détachée de toute limitation terrestre, comme désincarnée sans lien avec l'histoire, pas plus qu'elle ne peut être cosmopolite dans sa conception-fondation car *« Tout homme – et toute nation – a le droit sacré de préserver ses différences et son identité au non de son avenir et au non de son passé »* (Jean Raspail, in « Le camp des Saints, aux Editions Robert Laffont).

L'Eglise locale est une organisation engagée dans la vie de la nation où elle annonce la bonne nouvelle et qui se doit de concilier le national, c'est à dire ce qui lui est propre : histoire, culture, etc. et qui détermine son hypostase véritable, avec l'universalité de la foi orthodoxe que véhicule la Tradition Apostolique, mémoire vivante de l'Eglise qui se transmet de génération en génération, de vivants à vivants, et qui n'est le bien propre d'aucune Eglise en particulier, pas plus que de l'institution ecclésiastique ou des seuls évêques, mais du peuple chrétien, peuple royal, gardien de la foi et de la pratique orthodoxe en un lieu.

Elle a pour mission de s'adresser aux « hommes du lieu » où elle s'enracine. Elle doit œuvrer afin de permettre aux autochtones de vivre leur foi chrétienne dans leurs catégories spirituelles, psychologiques et physiques propres. Lieu géographique du salut par l'Eucharistie, Elle envoie les membres qui la composent dans la vie de leur société. Elle leur inspire dans un espace particulier les réalisations sociales véritables, pour qu'ils puissent répondre aux situations concrètes du temps et du lieu où ils vivent.

Hélas aujourd'hui, tout discours sur l'Eglise locale ne passe plus par la Vie. L'Eglise locale est devenue objet de discours, enjeu de pouvoir alors qu'elle est avant tout un moyen d'accès à la transcendance pour le peuple d'un lieu : *« Ceux qui brandissent l'Orthodoxie comme un étendard sont souvent des conservateurs pusillanimes, où manque d'audace et stérilité spirituelle s'y disputent. Ils y puisent un poids, une autorité, un pouvoir en se faisant les représentants, les intendants de l'authenticité. Défenseurs des formes, interprètes de la lettre. Ils finissent par transformer ladite Orthodoxie en lit de Procuste sur lequel ils amputent la Vie pour l'adapter aux exigences du dogme. »* (Christos Yannaras, La Foi vivante de l'Eglise, Cerf, 1989).

Pour moi, l'Eglise locale, aujourd'hui en terre de France, ne peut être qu'une communauté composée d'autochtone sans que cette composition-formation la destine à être une Eglise nationale, principalement pour deux raisons :

1. Etre composée d'autochtones, n'implique pas pour cette communauté de ne pas recevoir en son sein des étrangers vivant sur le sol de France. A l'inverse cette formation fondée sur le caractère autochtone de ses membres ne lui confère pas vocation à devenir une Eglise nationale, ce qui impliquerait nécessairement qu'elle en vienne à s'associer avec l'Etat, quelque soit le degré de cette association.

2. Parce que des étrangers assemblés en communauté « locale », fils et filles d'une autre terre, bien qu'éduqués par elle, n'auront pas pour vocation première à se sentir concernés par l'histoire et l'héritage culturel et surtout religieux français afin de devenir de cœur Français avec les Français. Leur localité sera surtout juridique. La preuve en est, qu'en France, les communautés orthodoxes de rite oriental, fussent-elles anciennes et francophones ne sont pas véritablement Françaises. Elles ont pour références d'autres passés, d'autres histoires, d'autres cultures, d'autres langues. Et en terme d'avenir, elles regardent vers Moscou, Constantinople, Athènes, Alexandrie, etc. Ainsi, bien des communautés russes, par exemple, continuent de se servir de leur langue d'origine, alors qu'un oukaze du saint Synode de Moscou du 31 mai 1830 recommanda de se servir de toutes les langues locales pour le chant liturgique.

C'est toute la différence entre être de et en France. Confesser la foi orthodoxe, pour nous Français, ne doit pas nous amener à devenir nous et nos enfants des étrangers sur notre propre sol, dans la patrie de nos ancêtres.

Le cas de l'Empire romain où des communautés ethniquement et linguistiquement étrangère à un sol s'établissaient comme Eglises locales au milieu de païens appartient à un passé particulier et révolu qui ne peut servir de référence au sens de passage obligé (Telle est le témoignage de la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome).

Dans le cas de l'Orthodoxie Occidentale, il y a, comme l'enseigne Maxime Kovalevsky, « *un travail intérieur à réaliser pour lequel l'assimilation extérieure est dangereuse* », qui implique qu'il « *ne faut pas à tout prix aller chercher ailleurs et croire qu'une chose, du fait qu'on la prend de l'autre côté, devient plus profonde ou plus claire* », car « *un des plus grands dangers a été et demeure toujours la tentation de transplanter dans un autre sol une fleur déjà épanouie ailleurs, c'est à dire l'introduction dans le domaine du christianisme occidental d'une piété et d'une liturgie telles qu'elles s'étaient cristallisées à la fin du 19^{ème} et au début du 20^{ème} siècle dans l'Eglise orientale, en particulier en Russie et en Grèce (Ndr : En particulier, ni le 19^{ème} ni le premier quart du 20^{ème} siècle n'ont laissé d'héritage liturgique valable.* » (M.K. in P.O. n°80-81.1989, p.54, 86&91). Maxime enseignait de se garder de confondre habitudes et tradition. Le cas, unique, de l'évêque Jean est celui du disciple parfait qui pour annoncer l'évangile s'est fait français avec les français, s'oubliant pour nous ! Critère de vérité et de sainteté.

La culture est pour un peuple ce qu'est la terre pour la moisson, et la Nation comme un champs reçoit la semence. Le peuple français qui constitue la nation France est donc l'aboutissement d'une longue et patiente culture épanouie, façonnée par l'espace et l'histoire avec au centre comme acteur et décisionnaire l'homme, « *engagé à l'avance* - dit Fernand Braudel - *dans une série de déterminisme dont il est, au demeurant rarement conscient* ». Cette culture est manifestée par ce que nous nommons de nos jours la civilisation française. C'est ainsi que l'idée de civilisation (la culture) exprime, comme l'idée de tradition(s), le patrimoine de chaque nation acquis par ceux qu'on appelle les « pères », l'héritage des morts qui ne meurt pas, la patrie, parce qu'il survit dans les fils. C'est le sens de la pietas romaine.

2.4. L'Eglise locale : données constantes et universelles, l'unité véritable : [Ce paragraphe est inspiré en partie d'un article de Mr Cyrille Vogel : « *Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du 3^{ème} au 5^{ème} siècle* »]

La communauté chrétienne locale, où qu'elle soit établie, possède certaines constances qui définissent les chrétiens et les distinguent des non chrétiens en quelque endroit de la terre qu'ils habitent. Ces constantes, parce qu'elles se retrouvent partout où sont établis des chrétiens, devraient créer entre les communautés le lien organique le plus puissant qui subsiste même si les Eglises locales vivent indépendantes les unes des autres : le lien de la charité.

Qu'elles sont ces constantes ? Tout d'abord l'identité de la foi, de l'éthique (la morale), du culte : baptême et Eucharistie surtout, et même une commune espérance. Cette unité fondamentale n'implique d'ailleurs aucune uniformisation. Chaque communauté peut avoir – et a eu souvent – son canon des écritures, une recension propre du symbole de la foi, une discipline particulière, des formulaires eucharistiques et un rite Eucharistique particulier. Le lien véritable qui unit les communautés chrétienne entre elles est donc celui de la charité dans le Saint Esprit qui détermine des rapports d'égalité et non de subordination : **c'est l'unité intérieure.**

Cette unité intérieure inclue et favorise la richesse des cultures et des traditions, elle préserve l'identité des nations, elle est l'unité véritable parce que sa nature est spirituelle (Ga. 3, 23 à 29) [1].

L'unité lorsqu'elle est fondée sur un critère extérieur quelque qu'il soit (centre d'unité autoritaire, rite imposé, etc.) est toujours initié par des enjeux politiques où l'Esprit Saint est l'otage et l'alibi des hommes de pouvoir. Cette unité extérieure est illusoire et vouée à l'échec, l'histoire témoigne contre elle. Cette fausse unité anéantit la liberté de l'homme et s'oppose à l'action de l'Esprit Saint parce qu'elle a toujours pour fondement la volonté de puissance (Ti.3, 3). Elle rend, nous en sommes témoins aujourd'hui, les Eglises incapable de trouver une base minimum d'unité. C'est dans la multitude et la diversité des Eglises locales que se découvre l'universalité de l'unique Eglise du Christ qui est son Corps. Cette multitude ne rompt pas l'unité du corps du Christ, pas plus que la multitude des assemblées Eucharistique ne peut porter atteinte à l'unité de l'unique Eucharistie. Tout cela ne peut avoir de sens que si les Eglises acceptent dans la réalité, entre autre, la pratique de la diversité des rites Eucharistiques qui seuls peuvent témoigner de cette unité-diversité

voulue par le Dieu Un : « *Dans sa splendeur, la fille du Roi fait son entrée ; elle est vêtue d'un vêtement tissé d'or, ceinte d'ornements variés* » (Ps.44, 15 & 15). Chaque rite Eucharistique local, en l'occurrence le rite Gallicano-Hispanique, et tous les rites ensembles, parce qu'ils manifestent organiquement cette unité dans la diversité, brisent l'unité extérieure selon la volonté de Dieu, préparent l'effort libre de conquête qui dispose les cœurs à l'unité intérieure, unité spirituelle de caractère eschatologique (1Co.11, 26) avec pour seul primat la charité, préalable à la communion véritable (1Co, ch. : 8 à 10 & 11, 1 ; Rm. ch. : 14 et 15 ; Etc.) . L'évêque Jean l'avait remarquablement compris, lucide, il révélait comme une prophétie : « *Nous sommes appelés par la providence à défendre jusqu'à la mort, l'Eglise locale qui jette ses racines dans le passé apostolique et patristique de l'Europe et de la France* ». Non seulement des racines, mais aussi, contrairement à certaines opinions, des feuilles, des fleurs, car l'arbre a poussé et donné des fruits souvent ignoré ou méprisé, et surtout beaucoup trop de temps a été gaspillé à la recherche d'une impossible reconnaissance des hommes au détriment de la vie spirituelle authentique, à la croissance intérieure. L'écriture témoigne pourtant que, contre les lois de la raison, la minorité détient la prophétie et détermine l'avenir. C'est pourquoi saint Paul prévient : « *N'éteignez pas l'Esprit. Ne méprisez pas les prophéties. Epreuvez tout, retenez ce qui est bon.* » (1Th.5, 16 & 17), car « *qui méprise son prochain manque d'esprit* » (de cœur ou d'intelligence selon les traductions : Pr.11, 12).

Soutenir de semblables convictions ne pouvait, hier comme de nos jours, que susciter incompréhensions et attaques sans concessions. Le défunt Pierre Debray disait : « Ce que l'on désigne du nom de « chrétienté » est le fruit d'un travail patient d'évangélisation, qui implique au moins comme risque la persécution ... venant du frère ». Le cardinal B. Hume, dans son homélie prononcée à la cathédrale de Westminster le 27 février 1985 faisait le vœu suivant : « Nous rêvons d'une Europe (2) qui redécouvrira sa foi et son unité, une Europe dont les peuples seront libres de recevoir en héritage l'histoire et l'identité qui sont les leurs, des peuples fidèles à leur religion, leur langue et leur culture ».

1. Au livre I de l'*Adversus Haereses, contre les hérésies, dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* (Paris: Cerf, 1986, 66-1, 10, 2), Irénée considère l'Eglise et la diversité des peuples qui en font partie. Il parle de la Germanie des Celtes (c'est nous), des Ibères ; il envisage l'Orient, l'Egypte, la Libye et puis le milieu du monde, c'est-à-dire l'Italie et la Grèce. Et Irénée de s'émerveiller parce que c'est bien une même foi qui unit ces peuples si divers : « *Car si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la Tradition est un et identique. Et ni les Eglises établies en Germanie n'ont d'autre foi ou d'autre tradition, ni celles qui sont chez les Ibères, ni celles qui sont chez les Celtes, ni celles de l'Orient, de l'Egypte, de la Libye, ni celles qui sont établies au centre du monde; mais, de même que le soleil, cette créature de Dieu, est un et identique dans le monde entier, de même cette lumière qu'est la prédication de la vérité brille et illumine tous les hommes qui veulent parvenir à la connaissance de la vérité. Et ni le plus puissant en discours parmi les chefs des Eglises ne dira autre chose que cela – car personne n'est au-dessus du maître –, ni celui qui est faible en paroles n'amoindrira cette tradition: Car la foi étant une et identique, ni celui qui peut en disserter abondamment n'a plus, ni celui qui n'en parle que peu n'a moins.* ».

2. La christianisation du monde romain fut l'un des événements fondamentaux ayant présidé à la formation de l'Europe moderne.

2.5. Le patriarcat de Constantinople : De la primauté d'honneur à la primauté juridique et de droit : Selon la Tradition Orthodoxe, les Eglises locales sont appelées à sanctifier les diverses communautés de destin qui surgissent dans l'histoire et trouvent leur unité dans la confession d'une foi commune, seule capable de créer l'unité véritable. Unité dont la nature est intérieure et spirituelle, qui a pour corollaire la diversité, non du dogme, mais des rites, des usages, des opinions. La « Foi des Eglises orthodoxe » fait qu'en théorie il n'y a pas de différence fondamentale de Foi entre les Eglises orthodoxes au sens ou « *la doctrine de la Foi* » n'est pas génération spontanée et versatile au gré des modes de pensée mais Tradition, au sens de : **Tradition transmise par les apôtres et leurs successeurs**. C'est tout l'enseignement de saint Irénée de Lyon et de l'Eglise primitive. L'unité dans la même Foi préserve l'indépendance et l'égalité entre elles des Eglises. De même, tous les évêques orthodoxes sont égaux entre eux. Les Eglises d'Orient ont ainsi conservé, contrairement à l'Occident et en dépit des aléas de l'histoire, une hiérarchie propre. Mais hélas, comme l'Occident, elles se sont engagées dans un processus d'unification-uniformisation initié par le césaro-papisme de l'Empire byzantin qui amène de nos jours le siège de Constantinople à imposer, avec orgueil et suffisance, comme condition de la foi orthodoxe et de l'appartenance à l'Eglise indivise du Christ, une unité extérieure de type papiste : un chef, un rite. Cette démarche est erronée par sa prétention à imposer de ce fait l'adoption d'une histoire, d'une identité, d'une mémoire étrangère à la culture des hommes et des femmes de l'Occident. C'est oublier aussi que culture et religion sont difficilement séparables et qu'aucune communauté humaine en tant que telle ne peut survivre sans la mémoire de sa propre histoire. Le patriarcat de Constantinople prétend donc que l'unité des Eglises orthodoxes trouve le lieu de sa réalisation dans la liturgie byzantine, rite qui, seul posséderait la capacité de véritablement communiquer le dogme orthodoxe. Cet argument relève de la dialectique d'une politique impériale mis en place en son temps par les « *Basileus byzantins* », empereurs romains devenus chrétiens, qui usurpèrent le sacerdoce apostolique. Le césaro-papisme est une idéologie politico-religieuse et un impérialisme religieux qui n'est que la mise en pratique d'une politique de prise de pouvoir au moyen d'une alliance entre les pouvoirs civils et religieux, où les méthodes et les moyens employés finirent à termes par trahir et faire oublier l'essentiel ; l'histoire nous enseignant que par essence une idéologie est toujours totalitaire. D'autre part, en Orient,

l'activité sociale de l'Orthodoxie a plus ou moins été rendu impossible, « ici où là », en raison de l'histoire particulière de ces Eglises. « *La divine Liturgie Eucharistique* » a fini par se suffire à elle-même, voire selon les lieux et les époques à créer une société hiératique retranchée d'une histoire dont l'Etat national ou étranger soustrayait ou écartait l'Orthodoxie : l'islam en général, l'Empire Ottoman en particulier, puis le communisme au 20^{ème} siècle. Quand la liturgie est devenue plus ou moins la seule et unique manifestation publique de la foi, elle a engendré conservatisme et traditionalisme et a fini souvent par générer une sacralisation des rites qui touche au fétichisme. L'histoire a engendré un double déterminisme qui, aujourd'hui, en Occident, implique qu'être orthodoxe, c'est au regard des Français être un étranger d'origine Grec, Russe, Serbe, etc., et pour les Orthodoxes « orientaux » entraînent que la foi orthodoxe n'a plus rien d'universel, de catholique et ne peut s'exprimer qu'exclusivement au sein d'un rite (et des usages) oriental, le byzantin plus particulièrement. La société Française actuelle perçoit la présence des Eglises Orthodoxes d'Orient, ainsi que la conversion de Français à l'Orthodoxie, plutôt comme un phénomène étranger, teinté d'exotisme. Et les faits montrent que l'orthodoxie byzantine s'adresse plutôt à des gens possédant un certain niveau culturel, et qu'elle n'est en rien populaire.

Le papisme romain repose sur le mythe de saint Pierre et ne conçoit l'unité que dans la soumission au siège de Rome, soumission impliquant la reconnaissance de l'autorité du pape comme pontife suprême, son épiscopat universel et son infaillibilité en matière de foi et de morale. De même, le siège de Constantinople, appelé aussi Patriarcat œcuménique, repose sur un mythe, celui de la fondation de Constantinople par saint André. Il s'autorise depuis le schisme du 11^{ème} siècle (1054) et sous prétexte de primauté d'honneur, primauté qui n'est du reste qu'une vision politique caduque de l'histoire de l'Empire de Byzance, l'exercice autoritaire de la présidence dans l'ensemble de l'Eglise orthodoxe, prétendant avoir autorité sur toute diaspora orthodoxe. Constantinople, tardivement construite au 4^{ème} siècle, ne pouvait se prévaloir de la dignité d'être de fondation Apostolique et ne devait son prestige qu'au fait d'être résidence impériale et centre du pouvoir politique. Pour y remédier, le mythe de la fondation de Constantinople par saint André fut inventé de toutes pièces, créant ainsi une autorité apostolique artificielle encore revendiquée de nos jours. Siège impérial, centre politique et économique de l'Empire, le pouvoir temporel s'immisce dans l'Eglise par le biais des conciles les politisant. L'empereur Constantin se désigne lui-même comme évêque de l'extérieur. Les prétentions ecclésiastiques et impériales feront très vite cause commune, et ce, quel que soit le camp religieux choisi ou favorisé par l'empereur, amenant ainsi les Eglises Orthodoxes d'Orient à pratiquer un formalisme sacramentel et dogmatique, incompatible avec la réalité du Corps unique qui contient tout, qui donne la vie à ceux qui s'en nourrissent et les fait devenir un en lui. Le concile de Chalcédoine en est la parfaite illustration.

Tous les efforts politiques des empereurs qui se sont succédé à la tête de l'Empire byzantin n'ont eu qu'un but : réaliser son unité tout à la fois juridique et religieuse, unité posée comme condition de sa pérennité en raison de sa fragilité due à son extension même, mais hélas, la conquête du pouvoir politique s'accommode mal de la charité évangélique. Après la chute de Constantinople en 1453, les territoires de l'ex Empire byzantin passent sous domination musulmane et le patriarche de Constantinople devient un fonctionnaire du pouvoir Turquo-musulman. Sur l'ordre du calife Selim Pacha en 1517, les Turcs ayant intérêt à ce que le patriarche de Constantinople-Istanbul ait autorité sur tous les chrétiens résidant au sein de l'Empire ottoman, le patriarche devient ainsi le seul interlocuteur représentatif des chrétiens, et ira jusqu'à nommer un temps les patriarches d'Antioche. L'étendue des conquêtes turques s'étendant bien au-delà des limites posées au siège de Constantinople lors des conciles œcuméniques, celui-ci s'autorisera d'une interprétation opportuniste des 9^{ème} et 28^{ème} canon du concile de Chalcédoine, et ce au mépris de la Tradition et de l'ecclésiologie orthodoxe, pour exercer abusivement son autorité sur des territoires et des communautés qui historiquement ne dépendaient pas du siège Constantinople. L'autorité du patriarche de Constantinople telle que la définit le concile de Chalcédoine dans son 28^{ème} canon, dépendait étroitement du contexte de l'époque et ne concernait que des territoires géographiquement proche de Constantinople.

Cette interprétation erronée et fallacieuse de Chalcédoine, source d'abus illégitimes, amène de nos jours, le patriarche de Constantinople à prétendre avoir autorité et à exercer une « sollicitude » intéressée sur l'ensemble de la diaspora orthodoxe dans le monde - Une sorte d'exercice de l'épiscopat universel à l'instar du pape de Rome - Pas plus qu'un abus ne constitue pas la source d'un droit, l'ancienneté d'une erreur n'en fait une vérité. Aujourd'hui, le patriarcat de Constantinople, dont le patriarche doit être de nationalité turque et recevoir l'agrément des autorités turques pour être élu, n'existe plus politiquement et son patriarche ne préside plus qu'à la destinée d'une minorité chrétienne privée de sa vraie liberté, en pays musulman, xénophobe, nationaliste et anti-chrétien.

Le choix d'une résidence en Suisse à Chambésy n'est pas un hasard. Si les événements amenaient le patriarche de Constantinople à s'installer définitivement en Suisse, il lui faudrait justifier son autorité et l'exercice de sa sollicitude hors de son territoire historique traditionnel. C'est pourquoi le siège de Constantinople persévère dans l'erreur et le mensonge, disqualifiant ceux qui s'opposent à ses illégitimes prétentions. Ainsi, le corollaire de la diversité qui validait le critère de l'unité n'est plus aujourd'hui qu'un sujet de discours.

Les abus du droit d'appel par les évêques Gaulois à Rome ont permis à celui-ci de passer d'une primauté d'honneur, que lui reconnaissait la Tradition (« le premier en honneur ») à une primauté juridique et de droit.

Quelque chose de semblable se déroule avec Constantinople. Le canon 9 du concile de Chalcédoine communique, sur toute l'Eglise située dans la partie orientale de l'empire, la même juridiction - droit d'appel et de jugement - que celle exercée par l'évêque de Rome dans la partie occidentale de l'empire. Le canon 28 fixe très nettement les limites de la juridiction du patriarcat de Constantinople : la Thrace, le Pont, avec l'Asie proconsulaire et les diocèses se trouvant chez les étrangers des provinces ci-dessus, c'est-à-dire, suivant le canoniste Balsamon, les Alans et les Ross, parce que les Alans font partie de la région du Pont et les Ross de celle de la Thrace. Autrement dit des régions auprès de la Mer Noire qui étaient soumises à Constantinople.

Rome par intérêt et les Eglises protestantes par ignorance et naïveté, abusées par la propagande constantinopolitaine au sein des différentes instances œcuméniques, désignent le patriarche d'Istanbul comme le chef (le pape) des Orthodoxes.

TROISIEME PARTIE : MODES DE PARTICIPATION A LA LITURGIE EUCHARISTIQUE

« *L'Esprit Saint parle la langue de chaque peuple, et l'Eglise a sanctifié la culture et l'expression de tous les peuples en respectant leur génie* » Patriarche Justinien de Roumanie.

3.1. Le chant liturgique : « Parole et musique » : Dans l'Eglise Orthodoxe le seul instrument de musique admis est la voix humaine, tout y est chanté ou cantilé, et la notion de « musique sacrée » n'existe pas [1]. Il ne s'agit pas d'y faire entendre de la musique pour éveiller une émotion artistique, seul existe le « chant liturgique » porté par le souffle (l'Esprit).

Son but est de proclamer les textes saints, d'assurer la sacralisation de la parole et d'en faciliter l'assimilation directe et la mémorisation ; il est une véritable catéchèse orale. Le chant est avant tout une lecture, expressive et harmonieuse, une déclamation.

Les plus anciennes formes des mélodies byzantine et grégoriennes procèdent d'une source commune : la musique des Eglises d'Antioche et de Jérusalem, elle-même dérivée de la musique juive synagogale. Le chant liturgique traditionnel qu'il soit byzantin, grégorien, vieux russe, bulgare, serbe, roumain, syrien, copte et éthiopien (*voir infra*), etc. présente les mêmes caractéristiques : il est purement vocal. Il soutient et précise le sens du verbe qu'il porte ; il est exécuté sur un rythme libre qui prend naissance à partir du mot et de la phrase, donc « sans mesure ». Il est composé non à partir de notes séparées, mais à partir de **formules mélodiques préétablies**, construites de manière à pouvoir être associées entre elles avec variété.

Les formules en question, matériaux premiers de la composition sont classés en plusieurs ensembles, nommés : **tons ou modes**, aujourd'hui généralement au nombre de huit. Le chant orthodoxe fait appel à la mémoire et ne devient vivant, son harmonisation naturelle, lorsque les chantres, « *les choristes* », peuvent se détacher des notes et du texte. Les recueils musicaux peuvent légitimement être considérés comme des aide-mémoire.

Modes ou tons ? : Le patriarche sévère d'Antioche est à l'origine de la division des mélodies liturgiques en quatre modes et huit tons. La confusion est souvent faite entre modes et tons perçus comme synonymes, ce qui est faux. Il existe quatre modes à l'intérieur de chacun desquels on distingue deux tons (soit un ton dit authentique et un ton dit plagal qui lui est lié par une commune tonique), ce qui donne huit tons. Les tons authentiques sont les tons 1, 3, 5, 7 et les tons plagaux 2, 4, 6, 8. Le premier mode est dit de « ré », le deuxième de « mi », le troisième de « fa », le quatrième de « sol ».

Ce qu'il faut retenir : Dans le chant orthodoxe, l'importance est toujours donnée à la parole plus qu'à la musique, d'où la nécessité de veiller à bien se faire comprendre de ceux qui écoute, au besoin par un léger staccato des syllabes. La notation n'a donc rien de figé, elle est une indication. L'exécution d'un chant dépendra des circonstances que sont les dimensions ou acoustique du lieu, le sens du texte, la solennité que l'on veut donner à la célébration, le temps que doit durer un chant selon l'action liturgique qu'il accompagne, procession, encensement.

1. Les chants Copte et Ethiopien présentent une originalité quasi unique. Le chant Copte tire son origine des chants sacrés de l'Egypte pharaonique et autorise l'emploi de certains instruments, cymbales, triangles, grelots, etc., de même le chant Ethiopien emploie dans liturgie le bâton de prière, le tambour, le sanasel qui est une sorte de sistre. Néanmoins cela ne change rien à ce qui a été dit plus haut car les instruments cités ne produisent pas de sons de hauteur déterminée, et donc ne déterminent d'aucune façon la mélodie qui reste purement vocale. Les instruments accompagnent le chant, fidèlement et discrètement. Leur intervention est précisée dans les livres. Le chant Copte est actuellement en pleine renaissance.

3.2. Service et participation : L'usage du chant commun par le célébrant, les ministres et les fidèles qui était celui de l'Eglise des premiers siècles disparaîtra, par la force des choses, avec l'apparition de mélodies très ornées (voire polyphoniques) empêchant ce chant unanime, qui est pourtant dans la tradition antique de l'Eglise. C'est une évolution qui a affectée l'ensemble de l'Eglise et non seulement l'Occident. Ainsi le chant liturgique orthodoxe, en particulier dans l'Eglise russe à partir du 17^{ème} siècle avec l'adjonction de la 4^{ème} voix, a perdu en l'essentiel de son caractère populaire. Il s'est occidentalisé et professionnalisé. C'est pourquoi la structure tripartite actuelle : clergé, chantres (chœur), peuple royal (fidèles) ne correspond pas à la structure antique de la liturgie qui ne connaissait que l'alternance de la communauté croyante rassemblée et de son président secondé par des diacres, et qui concélébrait sous sa direction. Saint Germain de Paris au 6^{ème} siècle (576) ne connaît pas d'autres acteurs dans la liturgie que le célébrant, le clergé et les fidèles. Néanmoins elle s'est imposée avec l'évolution liturgique. L'usage d'une langue sacrée en Occident imposera à terme le chœur (la schola) comme intermédiaire entre le peuple et le clergé. Le peuple en viendra à écouter sans comprendre et ne participera à l'action liturgique qu'émotionnellement. En Orient, si le problème d'une langue liturgique unifiée ne se pose pas, la difficulté à exécuter des textes variables de plus en plus développés et complexes, impossible à retenir par cœur pour le commun des mortels, rendra indispensable l'existence d'un chœur organisé et qui comme en Occident s'imposera à terme comme l'intermédiaire indispensable entre le peuple et le clergé.

Cette structure est dite tripartite en raison de la participation à la Liturgie Eucharistique de trois acteurs distincts, qui sont, le clergé, les chantres (chœur) et l'assemblée des fidèles. Cette structure est la conséquence d'une longue évolution qui va de pair avec le développement et l'amplification des aspects

dramatique et solennels de la Liturgie. Si l'on peut regretter la place excessive prise aujourd'hui par le « chœur », cette structure

Le paragraphe ci-dessous est en partie redevable d'une lettre de Maxime Kowalesky, frère de l'évêque Jean de saint Denis, parue en novembre 1972 et reprise dans un de ses ouvrages : « Retrouver la source oublié » (voir bibliographie) . Des extraits de cette lettre peuvent être consultés dans le journal des paroisses de l'ECOF : JOIE n° 92 - Octobre 1994.

L'œuvre du Seigneur, dit Maxime, doit être accomplie non seulement avec zèle et respect, mais Dieu étant le Dieu de l'ordre en respectant une répartition fondamentale dans l'espace des différents acteurs de la Liturgie Eucharistique, qui si cette structure n'est pas respectée amène à une dégénérescence de la Liturgie. De même toute dérogation à la structure tripartite de l'office, si elle n'est pas justifiée par l'impossibilité d'agir autrement, représente une faute grave. Les acteurs de la structure dite tripartite sont :

Le clergé, techniquement appelé chœur parce qu'il agit dans le chœur ou sanctuaire de l'église.

Les chantres agissent au pupitre (1).

Le peuple royal qui est l'assemblée qui agit dans la nef.

Cette répartition dans l'espace : chœur, pupitre, nef, suivant les fonctions (célébrants, chantres, peuple royal) est fondamentale.

Le rôle du peuple royal : Dès qu'on veut "occuper" les participants en les faisant "chanter", on tombe dans le débordement du cantique ou du chant populaire, et on oublie aussitôt le rôle primordial du peuple royal : écouter la parole de Dieu et s'en pénétrer, et confirmer la validité de cette annonce par ses réponses et acclamations. Ce qu'on appelle "les chants" ne sont pas du domaine de la nef, du peuple royal.

Le rôle du ou des chantre(s) : Tout autre est le rôle des chantres. Évidemment, ils sont aussi membres du peuple royal et participent à ses réponses et à ses affirmations, mais ils n'en sont pas les représentants. L'usage russe a glissé vers l'interprétation : Chœur = représentant du peuple, tendance qui a conduit à la dégénérescence de la forme liturgique. La nef se déchargeant sur le pupitre de sa responsabilité, ces deux domaines se confondent, et la structure cesse d'être tripartite : on est ramené au dialogue (lourd et monotone) entre prêtre et chorale. Si les chantres sont, peut-être, « image du monde angélique » censés apportés sur terre la beauté céleste, l'appartenance au corps des chantres est avant tout une ascèse (2).

Elle exige un travail de perpétuel perfectionnement. On ne peut pas être chantre sans travailler. Si, dans une paroisse, il n'est pas possible de former des chantres, c'est-à-dire un groupe de personnes dévouées, décidées à apprendre sérieusement le chant liturgique, il n'est pas bon (il est même mauvais) d'essayer de faire chanter par le peuple royal (même s'il se réduit à quatre ou cinq personnes) les chants destinés à la chorale. Il est préférable, dans ce cas, qu'une seule personne ou mieux deux personnes désignées par le prêtre ou la paroisse, lisent recto-tono en alternant les chants destinés au pupitre, et que l'assemblée chante ou dise les textes qui leur sont destinés. En tentant avec beaucoup de peine, d'apprendre à ce "souverain" qu'est l'assemblée des fidèles, peuple royal, à (mal) chanter tel ou tel chant qui n'a pas été écrit pour lui..., on risque de voiler l'importance capitale des réponses et des affirmations que le célébrant attend de lui. Ainsi on évitera à tout prix de tourmenter la gorge d'apprentis chantres et les oreilles des participants auditeurs par l'exécution impossible d'un chant écrit pour les quatre voix d'un grand chœur mixte.

Si les chantres sont les serviteurs de la Parole, il faut à tout prix et avant tout rendre le peuple royal (1P. 2,9) conscient de son rôle qui est tout le contraire d'un rôle passif : écouter avec l'intention de retenir ce qu'il entend, répondre en pleine connaissance <> Le peuple royal par ses « amen » <> par les saluts qu'il retourne au célébrant <> par sa participation à la prière commune : kyrie eleïson ; accorde seigneur ; etc. , et l'exécution avec les chantres de certains chants fixes, Credo, prière du seigneur <> ainsi que par sa participation aux reprises des chants variables - manifestant ainsi sa concélébration, car c'est la communauté rassemblée qui est le sujet actif de l'Eucharistie (ndlr) - accomplissant ainsi la vraie participation du peuple royal à l'action liturgique (3).

D'où, aujourd'hui plus qu'hier, l'intérêt d'une liturgie parfaitement adapté à l'auto éducation de nos contemporains, tout en veillant, comme l'enseignait Maxime Kowalevsky, : « à offrir à la table commune de la chrétienté, que des fruits authentiques, inaltérés par les flétrissures du temps » .

Remarque : Dans l'ECOF, l'après Maxime Kowalesky voit se dessiner une évolution du chant liturgique privilégiant des harmonisations plus complexes, à l'exécution difficile par des petits chœurs des paroisses de province : « Là est la question de fond et le nœud du problème consécutif au professionnalisme de la liturgie et à l'hypertrophie des pièces variables du propre » dit le RP Eliyâs-Patrick Leroy.

1. Le pupitre, en latin : *pulpitum*, signifie estrade, avant scène. Dans la langue du Moyen-Âge il a souvent le sens moderne de chœur : le lieu où agissent les chantres. Le tout ayant donné son nom à la partie, il désigne aussi un meuble destinée à porter un livre en vu de

sa lecture. Généralement orné d'un tapis, sauf si il est richement orné. Objet par destination portatif, il est généralement en bois. Le pupitre destiné aux chœurs est nommé lutrin. Devant supporter, un ou plusieurs livres lourds, voire de grand format autrefois, où plusieurs lisent ensemble, il est plus massif. Certains sont en métal ou en pierre. L'un et l'autre ne doivent pas être confondus avec l'ambon, estrade qui servait à la proclamation des lectures ainsi qu'au chant des répons pour le chœur (psalmodie des psaumes).

2. Ascèse n'a aucunement le sens de privation ou d'austérité. C'est une aberration si ce mot est devenu synonyme de privation. Son sens étymologique premier en grec signifie « travailler des métaux bruts pour en faire des objets utiles, des œuvres d'art ». Ainsi l'ascèse renvoie-t-elle en premier lieu à la fabrication, à l'élaboration, à la création ; tâches qui toutes exigent des efforts et de la persévérance et qui peuvent comporter un aspect pénible. L'ascèse est donc inhérente à toute activité humaine ; par conséquent, il y a aussi une ascèse chrétienne. Celle-ci doit avoir pour objectif d'aboutir à la libération des contraintes afin de permettre le progrès spirituel de celui qui s'y exerce : car toute ascèse authentique est vivifiante et libératrice.

3. L'Eglise a toujours réclamé la participation des fidèles. A l'époque carolingienne, « L'admonestatio generalis » de Charlemagne en 789, rappellera la nécessaire participation du peuple.

3.3. La concélébration véritable : Bien que le président de l'Eucharistie, l'évêque, aujourd'hui le prêtre, apparaît comme le chef de la communauté, le responsable pastoral « prophétique » - car il n'est pas comme dans les cultes païens à mystère seulement un officiant - qui proclame l'histoire du salut, glorifie Dieu, l'exalte et rend grâces, et annonce dès lors la présence du salut pour la communauté rassemblée, **le sujet actif de l'eucharistie est et demeure la communauté :** « Nous te présentons <> nous t'offrons <> agréée notre ... ».

Le « Je » du président ne constitue jamais le sujet de la célébration eucharistique. La concélébration n'est pas comme le croient beaucoup de fidèles limitée à l'Eucharistie où plusieurs prêtres entourent l'autel, l'un d'eux présidant (l'évêque, le prêtre titulaire ou le prêtre d'une communauté voisine à qui est proposée la présidence afin d'honorer à travers lui la communauté dont il est le président) : la concélébration est celle de tout le peuple croyant présent.

Le peuple célèbre, le prêtre préside l'Eucharistie et y exerce cette présidence seulement comme un service (un ministère). L'Eucharistie est toujours célébrée par le prêtre par mission de son évêque ou, en langage juridique, en vertu d'un pouvoir que lui délègue l'évêque. Non point que l'évêque soit le porteur personnel de ce pouvoir, car dans l'Eglise anté-nicéenne, il le partageait avec son presbytère. Mais sans lien avec l'évêque, l'Eucharistie ne serait pas un acte de l'Eglise entière, de l'Eglise « catholique ». Pour l'Eglise c'est la communauté qui est le sujet actif de l'offrande du pain et du calice. « Le prêtre ne consacre pas seul, il n'offre pas seul, mais toute l'assemblée des croyants consacre et offre avec lui » - Guericus d'Igny au 11^{ème} siècle (Sermon 5 : PL 185,57). Malheureusement, aujourd'hui, nous sommes victime d'une conception nouvelle du sacerdoce qui s'est faite jour au 11^{ème} et au début du 12^{ème} siècle, avec l'influence de la renaissance du droit romain sur l'ecclésiologie, bien que déjà à l'époque carolingienne la focalisation sur le clergé soit manifeste. Les conséquences de cette conception se feront sur des facteurs féodaux et juridiques plus que théologiques. Elles affecteront dans un premier temps essentiellement l'Occident, mais à partir du 17^{ème} siècle, avec les missions des Jésuites l'Orient sera touché. Cette conception presque exclusivement centrée sur le ministère et non plus sur la communauté eucharistique : « l'*ecclesia* », est essentiellement de nature juridique, elle dissocie l'un de l'autre sacrement et droit. Cette conception justifiera à terme, en Occident et, certes dans une moindre mesure l'Orient, la messe privée et les ordinations absolues, mais aussi et surtout la cléricisation des actes du prêtre, les fidèles devenant l'alibi du clergé. C'est la naissance de la notion de **mandat** que le prêtre exercerait, les fidèles ne faisant plus que confirmer ce que le prêtre fait en son nom propre. Les actions dont autrefois la communauté était le sujet actif se voit limiter aux actions propres du clergé. Le presbytère fut dès lors vu plutôt comme un état de vie personnel, un état (l'état cléricale par opposition à l'état laïc), que comme un service ministériel de la communauté. Il fut personnalisé et privatisé.

Ordinatio : Ce terme signifiait dans l'Empire romain, l'entrée dans un ordo déterminé. C'était l'expression classique pour parler de nominations de fonctionnaires impériaux, et surtout du roi ou de l'empereur lui-même. Il avait aussi une signification secondaire de classe sociale ou d'état déterminé, hiérarchisant la société romaine. Tertullien est le premier à avoir utilisé le terme en un sens chrétien et en rapport avec le ministère ecclésial. L'ordo est une liste d'évêques, c'est ce que l'on nomme une liste de succession. Cyprien de Carthage, lui, systématisa ce concept. Ordo vient alors signifier : a) l'institution canonique d'un chrétien dans le collège des ministres ; b) conçue comme grâce de la part de Dieu ; les deux concepts clef des écritures néo-testamentaire. « L'*ordinatio* » ecclésiale ou institution dans l'ordre des ministres prend alors l'allure d'une position du clergé comme un état supérieur dans la communauté ecclésiale face au fidèles (le peuple croyant) tenus pour inférieurs.

Ordination absolue : Pour l'Eglise, reçoit authentiquement l'ordination celui qui est appelé par une communauté déterminée et qui le désigne comme son président. L'ordination l'insère, l'incorpore comme ministre dans cette communauté, qui alors atteste qu'elle l'accepte et le confirme comme tel : c'est la reconnaissance du charisme.

L'appel (par et pour) constitue l'essence de l'ordination. Cette reconnaissance effective est alors concrétisée de fait par l'imposition des mains et la prière qui l'accompagne au cours de la liturgie eucharistique (invocation de l'Esprit Saint). L'ordination absolue signifie que l'ordination et l'imposition des mains, n'est plus faite pour une communauté déterminée, le « *titulus Ecclesiae* », mais effectuée sans que celui qui va être ordonné soit appelé par une communauté déterminée pour être son président. Elle a lieu

pour elle-même, comme une fin en soi. Les ordinations absolues sont pourtant connues de l'Eglise ancienne, tels les cas de Paulin de Nole, Jérôme, etc. ; Isidore de Séville appelle les prêtres ordonnés ainsi : « *Des gens sans tête <> ni chevaux ni hommes* » (De ecclesiasticis officiis, II,3 : PL 83,779). Les ordinations absolues furent interdites au concile de Chalcédoine (canon 6) et déclarées invalides, le concile exigeant un lien effectif entre la communauté et le ministère : « *Nul ne peut de manière absolue être ordonné ni prêtre ni diacre <> si on ne lui indique pas une communauté locale soit en ville, soit à la campagne, soit dans un martyrium* (désigne un cimetière ou tombeau d'un martyr) *ou dans un monastère*. Ce canon de Chalcédoine restera normatif en Occident, pour les théologiens comme les canonistes, jusqu'au 12^{ème} siècle. L'histoire, surtout en Occident finira par justifier et légaliser les ordinations absolues (souvent pour des raisons de notoriété), les subordonnant à des notions juridiques de licéité et de validité, étrangère à l'esprit de l'Orthodoxie.

3.4. DES HABITS LITURGIQUES AUX ICONES.

3.4.1. Les habits liturgiques : ou, « Les ornements sacerdotaux, comme l'écrivait Walfrid Strabon un peu avant 850, n'ont acquis que par des accroissements successifs cette beauté qu'ils ont maintenant : aux premiers temps, en effet, on célébrait la messe avec le costume ordinaire » ; c'est à dire celui de presque tout le monde. A Rome, le pape Célestin 1^{er} (422-432) écrivait : « Les évêques doivent se distinguer du peuple par la doctrine et non par les vêtements civils ». Au début du 3^{ème} siècle Tertullien de Carthage blâme l'emploi de vêtements spéciaux, saint Clément d'Alexandrie, lui, conseille plutôt une tenue spéciale de prière. C'est l'avis de saint Clément d'Alexandrie qui prévaudra. Saint Jérôme au 4^{ème} siècle, s'appuiera sur les écrits vétérotestamentaires pour recommander l'usage de vêtements spéciaux pour célébrer les mystères sacrés, car dit-il : « Pour célébrer des mystères sacrés il faut des vêtements spéciaux ». Toutes les pièces qui composent la tenue liturgique des évêques, des prêtres ou des diacres dérivent toutes à des degrés divers, du costume porté par les gens de la bonne société aux derniers temps de l'empire romain (3^{ème} au 5^{ème} siècle), costume déjà sacralisé comme tenues de fête ou de fonctions officielles (insignes). D'une lente appropriation de ce costume aux usages culturels, en même temps que de son abandon par les laïques, sont nés les « vêtements ou ornements liturgiques ». L'Eglise dès le 6^{ème} siècle restreindra leur usage à l'enceinte de l'église, et à partir du 8^{ème} siècle ils reçoivent une signification mystique, censée être édifiante, et au 9^{ème} siècle leur utilisation sera soumise à la bénédiction de l'évêque, ce seront désormais des vêtements « sacrés », mis à part pour, en vue de. Après le 12^{ème} siècle, les vêtements liturgiques deviennent des « ornements » (paramenta), ils s'alourdissent alors de broderies, d'orfrois, de pierreries, de dessins anecdotiques ou allégoriques.

En Orient comme en Occident, sauf Rome qui semble avoir eu une tradition particulière pour l'évêque de Rome, aucun couvre-chef n'était utilisé pendant la liturgie, suivant en cela les recommandations de saint Paul (1Co.11, 5à10). Les mitres, tiaras et autres couvre-chefs apparaîtront tardivement, apanage des seuls évêques ou des abbés de monastère, et seront le décalque des couvre-chefs des puissants de ce monde : Empereurs romains pour les uns ou byzantins pour les autres, Princes slaves pour la Russie... L'Egypte, en raison de son héritage pharaonique, certaines parties de l'Orient, eu égard à des traditions spécifiques, à l'instar de la Perse mazdéenne, doivent être mis à part.

Bénédiction des vêtements et insignes liturgiques : Au stade ancien, il n'y avait pas de prière particulière attachée à chaque vêtement comme de nos jours, mais à l'ensemble des habits, l'habillement s'accompagnait de prières, le plus souvent de psaumes. Il n'est pas sûr qu'on puisse tirer argument d'une fausse décrétale d'Etienne 1^{er} pour affirmer qu'après le milieu du 9^{ème} siècle il était d'usage de bénir les vêtements liturgiques. Le premier formulaire apparaît en fait à cette époque dans le rituel de la dédicace des églises (qui possédait déjà depuis longtemps des bénédictions pour divers objets du culte) et les textes se développeront par la suite dans le même cadre ou dans le rituel des ordinations. Ils n'ont pas connu beaucoup de variations au cours des siècles. Du Pontifical « romano-germanique » les textes sont entrés dans le Pontifical romain au 12^{ème} siècle ou ont été repris par Guillaume Durand. L'ensemble se retrouve à peu près, mais abrégé, dans le Pontifical romain de la réforme tridentine et plus tard dans le Rituel de 1925. De nos jours, dans la plupart des rites, à l'exception du Copte qui a conservé l'usage ancien de la récitation de psaumes pour la vêtue, l'habillement s'accompagne de prières proposant une signification allégorique souvent tirée du Livre du Lévitique pour chaque pièce vestimentaire. Ces explications sont artificielles. En Occident depuis l'époque carolingienne il en a existé une variété infinie qui présente une constante : leur relatif intérêt.

Les ornements liturgiques portés encore aujourd'hui pour célébrer la Divine Liturgie ont tous la même origine. Ce sont des marques, des insignes de dignité, introduit dans l'usage ecclésiastique au cours du 4^{ème} siècle, analogues à celles que le code théodosien prescrit à certaines catégories de fonctionnaires impériaux.

Principaux ornements liturgiques :

L'aube (*Latin : Tunica lineae, Alba, Grec : Stikarion*) : l'aube ou tunique, dérive de la longue tunique à manche, faite en toile de lin, qui était le vêtement commun de dessous dans l'antiquité. Elle eut toujours des manches étroites qui descendaient jusqu'au poignet. Elle fut appelée *linea* en considération de son étoffe, et *alba* parce qu'elle était blanche. *Alba* a fait aube en français. Il est le vêtement de ceux qui ont reçus le baptême. L'évolution a fini par en faire un vêtement de solennité réservé aux clercs. Toujours de couleur blanche, il peut être orné ou brodé. La tunique (*camisia* qui donnera chemise), beaucoup moins longue que l'aube était le vêtement de dessous des ordres mineurs. En Occident, c'est au 12^{ème} siècle que l'habillement du prêtre à l'autel fut fixé au nombre de pièces dont il se compose encore aujourd'hui. L'aube, à cause de son caractère sacré, dut être préservée du contact de la peau par une tunique de dessous, c'est l'origine de la soutane, et afin de cacher l'encolure de ce premier vêtement, les épaules furent enveloppées de l'amict.

L'amict : son introduction en Gaule se situe au environ 8^{ème} siècle avec l'introduction des usages romains, il n'est en rien lié au rite des Gaules. Son nom vient du latin *amicere*, qui signifie couvrir. Le premier Ordo romain le nomme *anagolagium*. Mais il est aussi connu sous les noms d' *amictus*, de *fano*, d'*humérale*, de *superhumérale*. Il n'est pas mentionné comme d'usage courant avant Charlemagne et l'introduction de la messe romaine en territoire Franc. Son rôle avant d'être symbolisé tardivement en casque du salut est celui de foulard protégeant le cou ou la tête du froid en hiver, car selon les spécialistes il dériverait d'un linge nommé *amictus* (*focale*, *palliolum*) que les anciens à Rome portaient sous la *paenula* ou la *dalmatique*, sur le cou et les épaules, pour se garder du froid ou de la sueur. A l'époque médiévale, les prêtres le gardaient sur la tête jusqu'à l'anaphore. On en viendra à le fixer sur la poitrine par une broche, puis on l'ornera d'un petit collet de soie de couleur brodé destiné à être mis en évidence après l'avoir rabattu. Il est étroitement lié au peigne liturgique utilisé après avoir rabattu l'amict.

A propos du peigne : Dans les pays de langue d'Oy, les hommes portaient les cheveux longs, alors que les hommes en pays de langue d'Oc, imprégnés de culture romaine, portaient les cheveux courts. Cette différence de coutume sera une cause de moquerie de la part des hommes de la cour du roi d'origine franque à l'égard de leurs homologues originaires du Sud de la France et appartenant à l'entourage de la reine, quand celle-ci sera une noble dame issue d'une famille méridionale, lors d'alliances contractées par mariage. Le décalage social restera important au moins jusqu'au 14^{ème} siècle entre pays d'Oy et pays d'Oc.

La Dalmatique (appelé aussi colobe): Le costume de ville comportait au 3^{ème} siècle, pour les gens de distinction, entre la tunique de lin et le vêtement de dessous, une 2^{ème} tunique de luxe dite dalmatique (certainement une indication d'origine). Vêtement commun, sauf à Rome, aux évêques et aux diacres. Les dalmatiques étaient blanches, celles des diacres comportaient des *clavis* rouges, *claves* auxquels s'ajoute parfois, une décoration de glands ou de houppes. A une certaine époque, les manches de ce vêtement furent si larges qu'elles traînaient presque à terre. Cet excès fut corrigé au 8^{ème} siècle. Des témoignages archéologiques montrent les évêques et parfois des prêtres avec la dalmatique portée entre l'aube et la chasuble.

Les sur manches ou bracelets : Dans les Gaules comme en Orient les évêques et les prêtres portaient des manches (*Latin : manualia, manicae, Grec : épimanikia*) en étoffe précieuse, qui recouvraient la tunique aux extrémités des bras. Dans les Eglises Orthodoxes actuelles, les sur manches sont des bracelets de tissus recouvrant les poignées et n'excédant pas 20 cm. Elles sont portées par les clercs majeurs, évêques, prêtre et diacres, afin de faciliter les mouvements durant l'accomplissement des actes liturgiques, en serrant fortement les manches de la tunique sur les bras. A Constantinople, la vêtue impériale comportait des manches qui étaient utilisées par l'empereur lorsqu'il s'approchait de l'autel, et qui, selon les spécialistes, correspondent aux gants des évêques latins. L'Occident a perdu l'usage des gants épiscopaux mais aussi des sur manches (bracelets).

L'étole (*Latin : stola*) : Le RP Pierre Lebrun dans son ouvrage, « *Explication de la messe* », fait remarquer que l'étole a été pendant les huit premiers siècles appelée **orarium**. Raban Maur en 819, dans son traité « *de l'Institution des clercs* » écrit : « le 5^{ème} vêtement s'appelle *orarium*, quoique quelques-uns le nomme *étole*. » Walfrid Strabon son disciple, mort en 849, ne nomme cette pièce vestimentaire qu'*orarium*. Le nom de *Stola*, étole, ne date que de l'époque carolingienne. L'étole apparaît en Orient au 4^{ème} siècle, puis en Gaule et en Espagne comme insigne des diacres et des évêques. Alors que le *pallium* est en laine, l'*orarium* est en lin. Il dériverait de l'antique *orarium*-mouchoir ou serviette (cravate), pièce vestimentaire de luxe destiné à essuyer la sueur du visage qui deviendra un insigne liturgique, en Orient d'abord, puis en Occident. C'est la manière différente de porter l'*orarium* qui distinguera les diacres des prêtres.

Pour les diacres : le concile de Laodicée de 364 (canons 22 & 23) interdit aux sous-diacres et aux autres clercs mineurs le port de l'*orarium*, le réservant aux diacres (canons 20 & 21). Saint Jean Chrysostome (4^{ème} siècle), dans son homélie sur le fils prodigue, précise que le diacre porte l'*orarium* sur l'épaule gauche. Théodore de Mopsueste (début 5^{ème} siècle) dans ses commentaires sur la prière du Seigneur et des sacrements du baptême et de l'Eucharistie, enseigne que l'*orarium* dans le costume profane est l'attribut du serviteur (et donc aussi des prêtres des cultes païens). Isidore de Peluse, vers le milieu du 5^{ème} siècle,

précise que l'orarium est de lin fin, insigne du diacre, et en fait le symbole du linge utilisé par le Sauveur pour laver les pieds de ses disciples. Toutes ces données sont confirmées par les témoignages iconographiques et archéologiques.

Les prêtres : L'orarium des prêtres se portera, au vu des témoignages les plus anciens, autour du cou, les deux bouts retombant par devant, presque jusqu'aux pieds. Il prendra très vite le nom d'épitraklion.

Ces distinctions se retrouvent en Gaule et en Espagne, où différents conciles légiféreront sur son port. Le concile de Braga, en 561, fait obligation aux diacres de porter l'orarium par-dessus l'épaule afin de les distinguer des sous-diacres que des témoignages montrent jetée sur l'épaule gauche et tournée autour de leur taille. Tolède en 633, canon 27, désigne l'orarium comme un insigne commun aux évêques, prêtres et diacres, précisant que le diacre doit porter le sien sur l'épaule gauche, et que l'orarium doit être blanc, sans mélange de couleur ou broderies d'or. Braga en 675 interdit aux prêtres de célébrer les mystères sans avoir l'orarium passé autour du cou, mais demande que celui-ci soit croisé sur la poitrine. Il faut souligner que, Saint Germain de Paris, dans sa 2^{ème} Lettre, parle de l'insigne diaconale qu'il appelle étole et non orarium comme tous ses contemporains, soulignant que le diacre le porte sur l'aube.

La ceinture (*Latin : cingalum*): L'aube était serrée à la taille par une ceinture plate dans laquelle était passée une pièce de lin de la grandeur d'une serviette appelé **oraire**. Le prêtre s'en enveloppait les mains pour toucher à certaines choses sacrées. Chez les anciens, le cingalum était soit une ceinture de cuir ou d'étoffe, pourvue d'une boucle, soit une bande dont on nouait les deux extrémités. Plus tard le cingalum désigne une bande d'étoffe précieuse ou des galons épais, souvent garnis de rubans plus étroits qui servaient d'attaches (comme les ceinture actuelles dans les Eglises Orthodoxes). Le pape de Rome, Célestin, reprochera tout autant aux évêques Gaulois de porter une ceinture que de se revêtir d'un pallium. Les textes parlent bien de ceinture (Ac.12, 8) et non pas de cordon, qui lui n'apparaît que vers la fin du 13^{ème} siècle, dont l'origine est tout autant romaine que monastique avec l'apparition des ordres des frères prêcheurs et coïncide avec l'imposition forcée du célibat ecclésiastique (*Le cordon est mentionné dans l'inventaire du « Saint Siècle » en 1295*).

Le mouchoir ecclésiastique (*Latin : sudarium ; de sudario »*) : C'est l'oraire qui est à l'origine du sudarium. Contrairement à l'oraire, « mouchoir » que le prêtre portait auparavant à la ceinture et dont l'origine serait la mappa romaine, sorte de mouchoir pour la transpiration, le sudarium sera porté à la main et non pas dans la ceinture ni sur le bras. Insigne du sacerdoce, porté dans l'église et à l'autel, mais aussi dans le monde. Les canons, enjoignaient aux prêtres ordonnés de l'avoir toujours sur eux. Dès le règne de Charles le Chauve le sudarium est transformé en une simple bande, décorée comme l'étole et prendra le nom de fanon dans la langue vulgaire. Il est à l'origine du manipule. Tendue au diacre à la consécration et portée sur l'avant-bras gauche de l'officiant, c'est une bande d'étoffe de près d'un mètre de long, de la même couleur que la chasuble. Dans nos contrées du midi, il serait bien de réhabiliter le mouchoir ecclésiastique, dont la fonction essentielle est d'essuyer la sueur du visage, voire des mains. Eudes de Paris, dans son synode vers l'an 1200, ordonne qu'il en ait toujours un sur l'autel, près du livre (le sacramentaire).

La chasuble : Portée en Gaule comme en Espagne à la messe, dès les temps les plus anciens, elle y est, contrairement à d'autres contrées, Rome par exemple, le vêtement sacerdotal par excellence « *que le peuple n'ose pas revêtir* ». Nommée en Gaule amphibalus, Jean Cassien la désigne sous le nom de *planeta*, Augustin en Afrique parle de *casula*. Les spécialistes font dériver la chasuble de l'antique paenula, manteau d'hiver ou de voyage, qui devient entre le 1^{er} et le 3^{ème} siècle un vêtement « de bon ton » qui se substitue peu à peu à la toge. La forme des chasubles a considérablement varié aux cours des siècles. Les témoignages archéologiques attestent de formes rondes dites à l'antique, d'autres sont plus ou moins échancrées sur le devant pour faciliter le dégagement des bras. Selon les époques, elle devinrent très courtes ou très amples en double forme d'une roue pleine ou celle d'un cône échancré, qui permettait en célébrant de sortir ses avant-bras sans avoir à relever dessus une si grande quantité d'étoffe. Puis apparaît au 13^{ème} siècle la forme dite cloche, échancrée à demi sur les côtés, et ne cessera de varier jusqu'à nos jours. Les formes furent tellement variées selon les lieux et les époques, le facteur économique n'y étant pas étranger comme pour les vases sacrés avec l'étain, qu'il est difficile de définir un modèle précis censé être représentatif du rite des Gaules de la grande époque.

La chape n'est qu'une adaptation au service liturgique d'un manteau, analogue à l'antique *lacerna* qui faisait partie du costume quotidien des moines et des clercs. Dans l'Église gallicane, au 7^{ème} siècle, elle était d'un usage général, mais non comme vêtement liturgique. Elle passera des Gaules à Rome.

Le Pallium (*du latin : pallio, nommé parfois aussi huméral*) : ou omophore, *du grec : omophorion*, dérive semble-t-il de « l'écharpe-insigne » consulaire. L'omophore porté par les évêques en Orient, mais aussi en Gaule et en Espagne, était un vêtement de laine, en fait une écharpe, longue bande de laine blanche, étroite et partout d'égales largeur, le plus souvent sans autre ornement qu'une petite croix noire à chaque extrémité, porté sur les épaules, chaque extrémités retombant librement devant et derrière et qui désignaient

les évêques comme les « *imitateurs du bon et grand pasteur* ». Certains liturgistes pensent que le gouvernement impérial conféra l'insigne consulaire, l'omophore, aux évêques afin de les honorer. Toutefois, en Egypte les témoignages iconographiques montrent les évêques revêtus de l'omophore (chamla), porté de différentes manières et dont l'ornementation comporte souvent plus de deux croix. Les témoignages égyptiens sont intéressants, car l'absence de l'influence impériale dans l'Egypte Copte fragilise l'hypothèse précédente. De même, et malgré la discrétion des sources, le pallium-omophore des évêques des Gaules et d'Espagne, avant l'époque carolingienne, était bien identique à l'omophore porté par les évêques en Orient. Compte tenu des influences liturgiques syriennes dans les Eglises des Gaules, cela n'a rien d'étonnant. D'ailleurs, le concile de Mâcon, tenu en 581, interdit aux évêques de célébrer sans être revêtu du pallium. Saint Germain de Paris mentionne le port du Pallium dans sa 2^{ème} Lettre, précisant qu'il se porte autour du cou, descend sur la poitrine et se termine par des franges. Le pallium de type romain, qui finira par évoluer en forme de double Y, avec les deux pans garnis de croix (rouges ou noires) retombant devant et derrière, était initialement porté par le seul évêque de Rome, à l'exception faite, par privilège, de l'évêque du siège d'Ostie, consécrateur de l'évêque de Rome. Il deviendra très vite le symbole de la plénitude du pouvoir pontifical exercé en communion avec le siège de Rome. Le signe naturel, comme le dit Mgr L. Duchesne, de la juridiction supérieure du siège romain. C'est à ce titre qu'il sera concédé, d'abord à certains évêques de Sicile, puis peu à peu, et souvent à la demande des princes, aux évêques des Gaules, de Germanie et d'Espagne. Quand l'alliance conclue entre le pape et les carolingiens fut effective, l'Eglise Franque, de fait, sera rattachée au siège de Rome et perdra son indépendance. Les évêques gaulois accepteront le pallium romain avec son symbolisme qui évoque en moi celui de la laisse du chien. Contrairement à Rome, les témoignages iconographiques semblent montrer que les évêques Gaulois combineront très tôt le port de l'étole et du pallium, usage qui passera à Rome.

La mitre ou bonnet phrygien : Il est difficile de dater avec précision l'apparition de la mitre comme vêtement liturgique, car il n'en est nulle part question avant le 11^{ème} siècle, date de sa première mention dans des textes romains (concession de la mitre romaine par Léon IX), où néanmoins il semble qu'elle devait avoir une certaine antiquité, car les premières représentations de la mitre datent elles du 10^{ème} siècle. Elle semble avoir été connue tout d'abord comme coiffure non liturgique du pape, aux 9^{ème}, 10^{ème} siècles, sous le nom de phrygium. Les spécialistes lui attribuent une origine ancienne en raison de son étymologie : mitra désignait en grec un bandeau entourant la tête, et Hérodote parlait de « mitrophoroi » en évoquant les coiffures des guerriers cissiens. D'autres y voient un souvenir de la coiffure du grand prêtre des Hébreux. Vers le 10^{ème} siècle elles ressemblent à un bonnet ou une calotte hémisphérique, puis au 11^{ème}, elle devient une sorte de turban surmonté de deux cornes, souvent triangulaires. Elle ne prendra pas avant le 13^{ème} siècle la forme que nous lui connaissons, dure, assez élevées, avec un creux au milieu de deux pans. La décoration devient somptueuse. De la mitre pendent les fanons, bandelettes frangées au bout, qui sont une réminiscence du bonnet antique. Les fanons symbolisent, selon Durand de Mende, l'esprit et la lettre et les cornes la science des deux testaments (comme quoi on peut raconter n'importe quoi). La matière dont on fait les mitres n'a jamais varié : toile blanche, parchemin, soie, toile d'or et d'argent. Plus tard elle sera donnée comme distinction à certains abbés de monastère que l'on nommera abbé mitré. Elle est mentionnée à la fin du 12^{ème} siècle dans le rite de l'ordination épiscopale du pontifical romain. La mitre latine actuelle est donc indubitablement une coiffure d'origine romaine, et, comme pour le pallium elle finira par être portée par les évêques gaulois, concession du pape en signe de leur subordination au siège de Rome. Les évêques des Gaules célébrant le rite Gallicano-Hispanique étaient donc vraisemblablement tête nue, et s'ils portaient une coiffure, elle ne devait certainement pas ressembler à la mitre romaine latine mais plutôt à un bonnet rond.

Le bâton pastoral ou Crosse : Si dans les Ecrits vétérotestamentaire le bâton pastoral manifeste le pouvoir spirituel du pasteur : « *Moïse étendit son bâton sur le pays d'Egypte* » (Ex. 10, 13) ; « *Pais ton peuple sous ta houlette, le peuple de ton héritage* » (Mi. 7, 14), le bâton pastoral de nos évêques dérive selon les lieux du bâton recourbé du voyageur, dont nous avons un exemple avec celui de saint Germain (+670), abbé de Moutier-Grandval, et conservé à Delémont en Suisse et qui restera la particularité des bâtons pastoraux celtiques (la spirale étant inconnue de ces régions) ou du bâton de berger dont l'extrémité recourbée servait à attraper les pattes des brebis et des boucs. Très anciennement les fidèles venaient aux offices avec leurs bâtons, les rituels des premiers siècles leur recommandant de le déposer pendant la lecture de l'Evangile. Il leur servait à s'appuyer pendant les longues cérémonies auxquelles on assistait debout. Le bâton pastoral avec l'évolution liturgique prendra le nom de crosse et deviendra l'insigne de la dignité épiscopale, symbole du bon pasteur (Jn. 10, 1 à 18) rappel de la sollicitude de l'évêque pour son troupeau spirituel. Il n'y a pas de témoignage indiscutable du bâton pastoral avant le 5^{ème} ou le 6^{ème} siècle, où son usage est attesté en Gaule dans certaines vies de saints, à l'instar de celle de saint Césaire (+ 542). En Espagne, la crosse est mentionnée par le 4^{ème} concile de Tolède de 633 (canon 27) et par saint Isidore de Séville dans son ouvrage « *des offices ecclésiastiques* » (2,5). A Rome, l'usage du bâton pastoral était inconnu des premiers siècles. Alors que son usage s'était largement répandu, pour expliquer cette particularité romaine, Rome eut recours

à des légendes sans aucune autorité (l'histoire fumeuse du bâton de saint Pierre). Son introduction tardive semble avoir été influencé par les usages gaulois et n'a jamais été acceptée par la liturgie papale. Dans le rite gallican de la dédicace, le bâton pastoral ou crosse est nommée cambuta ; bacula dans d'autres textes gaulois. Ces termes désignaient indifféremment diverses variétés de bâton, sans que jamais un texte donne une précision de forme. Ce que l'on en sait de plus sûr est que le bâton pastoral épiscopal devait ressembler, sans que cela soit exclusif, à celui des évêques Coptes Orthodoxes d'Égypte encore en usage, une canne de bois droite, pouvant être ornée d'un pommeau d'ivoire ou d'ébène. Elle pouvait être en forme de tau, très usitée au Moyen-Âge, elle est aussi une des formes les plus anciennes, puisque nous avons, conservé à Briennon-l'Archevêque dans l'Aube, le bâton pastoral de saint Loup, évêque de Troyes de 427 à 477. Cette forme est fréquente en Égypte chez les moines et les ermites qui une fois élevés à l'épiscopat le garderont. La crosse à volute actuelle des évêques latins, comme attribut de la dignité épiscopale, prend forme vers le 10^{ème} siècle, à la fin du 11^{ème} la volute se rattache à la douille par un noeud. La forme actuelle se fixe aux environs du 13^{ème} siècle où son ornementation se compliquera.

La crosse et l'anneau, en usage en Espagne déjà au VII^e siècle, ont été importés de là en Gaule, puis en Germanie, d'où ils se sont introduits enfin dans les livres romains.

Les chaussures : Il ne semble pas y avoir de prescriptions canoniques avant l'époque carolingienne, la première est de 789, et enjoint aux clercs de se chauffer « à la romaine, » la seconde en 806, qui impose au prêtre de célébrer la messe « avec des sandales aux pieds, conformément à l'ordre romain. ». Les sandales se maintinrent jusqu'au quatorzième siècle dans le costume sacerdotal et épiscopal.

Remarque sur le choix des vêtements liturgiques portés dans l'ECOF : Le vêtement liturgique, par sa beauté (choix du tissu, ornementation, etc.) est une réalité sacramentelle au service du « mystère de Foi » célébré dans la Divine Liturgie Eucharistique. Pour accomplir efficacement sa fonction mystagogique sa visibilité et donc sa lecture doit être accessible sans questionnements inutiles, sinon à tous, du moins au plus grand nombre de nos compatriotes. Notre objectif est le développement de l'Orthodoxie Occidentale avec pour instrument principal le rite des Gaules restauré, la Divine Liturgie selon saint Germain de Paris. Or de nos jours, en raison de l'importance qu'occupent les médias, le commun des mortels s'est forgé une icône du vêtement liturgique orthodoxe. Le choix, par notre Eglise, de formes vestimentaires médiévales très tardives, qui par ailleurs ne sont en rien représentatives de l'esprit de l'Eglise des Gaules de l'époque indivise, ne correspond pas à cette icône et pose question en raison de leur ressemblance avec les ornements liturgiques du clergé de l'Eglise catholique romaine d'hier mais aussi d'aujourd'hui. Cette ressemblance, véritable uniatisme visuel, oblige à fournir des explications peu convaincantes, trouble les personnes et surtout détourne des questions essentielles.

3.4.2. Les couleurs liturgiques : A l'origine, l'Eglise ne déterminait pas pour les ornements de couleurs spéciales. Le blanc pour les solennités et pour les jours ordinaires, le rouge (en fait la couleur pourpre) en marque de deuil, resteront longtemps les seules couleurs mentionnées. C'est sous les Carolingiens que le luxe fit irruption dans le costume sacerdotal. Les modestes étoffes sous lesquelles avaient célébré les Saints, la monotonie de leurs nuances douteuses, parurent, à des barbares, indignes de la majesté des autels.

Ce n'est donc qu'à partir du 9^{ème} siècle que commence à s'imposer des prescriptions concernant les couleurs et leur symbolisme. Yves de Chartres au 11^{ème} siècle est probablement le premier à consacrer un long discours sur le sujet. Il mentionne la couleur bleue, sensée évoquer les cieux. L'or viendra supplanter le blanc. A la fin du 12^{ème} siècle, avec la tendance du temps à symboliser, les prescriptions s'érigeront en un véritable système, s'étendant non aux seuls vêtements sacerdotaux, mais à tout ornement servant au culte eucharistique. Le rite romain finira par distinguer six couleurs : le blanc, le rouge, le vert, le violet, le noir et le rose. L'Orient Orthodoxe et en particulier l'Eglise Russe subiront l'influence de l'Occident pour l'usage des couleurs liturgiques et leur signification symbolique. Dans les Eglises des Gaules et l'Espagne, selon les témoignages de Grégoire de Tours, Venance Fortunat, Isidore de Séville, le blanc était la couleur liturgique par excellence. Encore y a-t-il eu des exceptions, ainsi Saint Martin, pendant tout le temps de son apostolat, célébra en birre noir et les évêques de la Narbonnaise faisaient usage d'étoffes teintées et brodées, au commencement du cinquième siècle.

3.4.3. Symboles & symbolisme : Dans l'Eglise des premiers siècles la messe était simple, ses cérémonies, ses rites étaient commandés par les circonstances dans lesquelles elles se déroulaient. La signification de ses rites, de ses formules était donc facilement comprise des fidèles. Le goût du moyen âge pour les symboles, fit qu'on se rabattit sur une interprétation allégorique qui perdait contact avec le texte et l'histoire et que certains comparent à l'interprétation scripturaire allégorique de l'école d'Alexandrie. Vaguement ébauché dans les siècles précédents, en Occident, le symbolisme liturgique fut érigé en système par Amalraire de Metz (850) et ses trop nombreux imitateurs, et triompha définitivement avec Durand de Mende au 12^{ème} siècle. L'Orient succombera aussi au symbolisme initié par Denis l'Aéropagyte.

A compter de la fin du 12^{ème}, début 13^{ème} siècle, on ne peut plus parler de rites mais de ritualisme, de traditions figées, où l'accomplissement avec exactitude compte plus que la saisie de leur intelligibilité et de leur économie. L'allégorisme attribue à chaque élément de la Liturgie un sens particulier pour en faire une représentation de quelque chose qu'il n'est pas et fait perdre de vue le pourquoi de l'élément et déforme le rite. **Or l'intérêt des rites est de rendre compte par leur évolution du développement dogmatique et par notre participation et notre compréhension à leur accomplissement de nous permettent d'appartenir dans le temps et dans l'espace à la Tradition vivante de l'Eglise.**

3.4.4. La vêtue hors célébration liturgique des clercs séculiers non moine : En Occident, l'Eglise au fil des siècles élaborera une législation dont l'esprit restera toujours le même : distinguer les clercs tout en évitant le luxe et la frivolité. Ceci implique une « mode » ecclésiastique discernable, mais non un uniforme. La couleur noire s'imposera seulement à la fin du 16^{ème} siècle et la soutane pas avant le 17^{ème} siècle. La soutane restera considérée comme vêtement à porter « dans l'église », un vêtement de sacristie. Elle a son origine lointaine dans la tunique, qui deviendra le péllisson, vêtement porté par les clercs mineurs en occident sous le surplis. Elle sera interdite par la Révolution, sauf pour les prêtres assermentés. Tolérée par Napoléon dans le cadre stricte du lieu d'exercice de la prêtrise (la juridiction). Ce n'est que début 20^{ème} siècle sous l'influence de Pie IX qu'elle deviendra normative. L'abandon de son port obligatoire en 1962 dans l'Eglise de Rome n'a donc rien de scandaleux. De nos jours, vouloir en faire pour le clergé orthodoxe occidental une norme ou une obligation dans son quotidien est ridicule et n'a pas de fondements sérieux. Ce sont pour une fois les sages paroles d'un évêque de Rome, le pape Célestin 1^{er}, qui doivent prévaloir. Dans les Eglises Orthodoxes d'Orient, les habits ecclésiastiques ordinaires, c'est à dire ceux portés en dehors de la liturgie eucharistique : les coiffures monastiques, celles du clergé séculier, les soutanes, la couleur noire ont été imposé par les envahisseurs Musulmans Arabes puis Turcs en signe manifeste de dhimmitude, c'est à dire d'humiliation.

3.4.5. Prier debout : Prier debout le jour du Seigneur est considéré, si l'on fait abstraction de la période primitive du repas sacré, comme l'attitude normale de la prière, manifestation de l'homme ressuscité. Le concile de Nicée en 325 rendra cette attitude obligatoire pour le dimanche. Les Eglises Orthodoxes d'Orient comme d'Occident ont toujours dispensé de la station debout les personnes âgées, les infirmes et les malades. Dispense était faite, aussi, au cours de trop longues homélies, où se rencontre l'usage du bâton, de la miséricorde, et même l'autorisation de s'asseoir à même le sol (saint Césaire d'Arles) ; toutefois il est demandé de poser le bâton lors de la proclamation de l'Evangile. En dehors de ces cas particuliers, il est constaté qu'une assemblée assise est presque toujours une assemblée passive : la position assise ne disposant pas à la participation, mais entraîne plus ou moins consciemment à devenir spectateur. Par contre dans le cas de l'homélie ou lors de longues ou de nombreuses lectures, s'asseoir peut faciliter l'attention. Dans les liturgies des Eglises Orthodoxes, station debout et participation sont liées, car la station debout était et est toujours considérée comme attitude de respect envers Dieu, héritage de la Tradition Juive, qui trouve dans la Résurrection du Seigneur sa finalité. Etre debout est resté la norme en Occident jusqu'au 17^{ème} siècle. La prière à genoux, les mains jointes n'apparaît qu'au 15^{ème} siècle sous l'influence de la messe basse, et entraîne l'usage de bancs pourvus d'agenouilloirs, néanmoins la généralisation de l'usage des bancs est due à l'influence du protestantisme en raison de l'importance accordée par ce dernier à « la prédication ».

Pour les peuples de l'antiquité, la station debout était déjà l'attitude ordinaire de la prière, et dans le judaïsme ancien, une des significations de « se tenir debout » est « prier ». L'attitude de la prière debout, les mains levées (symbolisant l'élévation de l'âme vers le Seigneur), qu'attestent les peintures des catacombes et de nombreux témoignages iconographiques de l'Eglise ancienne, est fondée sur la 1^{ère} épître à Timothée (2,8) : « *je veux (Paul) que les hommes prient en tout lieu, levant vers le ciel des mains saintes, sans colère ni dispute* ». Selon saint Ambroise (in Des Sacrements, VI, 4,17) et saint Jean Chrysostome (in Homélie sur 1Tim. 2,8) la prière mains levées vers le ciel se faisait surtout à l'office divin et n'était réservée pour l'Eucharistie qu'à l'Anaphore et à la Prière du Seigneur. La liturgie Copte demande, encore aujourd'hui, lors de la Prière du Seigneur de se tourner vers l'Est en levant les mains vers le ciel. L'agenouillement pendant le premier millénaire n'est d'usage qu'en dehors des dimanches et fêtes et reste étroitement lié aux carêmes c'est à dire en lien avec les jours de jeûne et de pénitence. Les premières mentions d'agenouillement des fidèles et des prêtres concélébrants, pendant la consécration n'apparaissent pas avant le 13^{ème} siècle. Les Coptes se prosternent face contre terre pendant la consécration.

3.4.6. Les icônes (la ou les images) : C'est par le fait, par l'événement de l'incarnation de Jésus, Fils de Dieu, que la création de l'homme à l'image de Dieu reçoit toute sa valeur théologique. Jésus-Christ le Logos parole du Père, le Verbe fait chair, le vrai fils de l'Esprit est fondamentalement l'image de Dieu Père. Il est la Lumière archétype de Lumière selon saint Clément d'Alexandrie. L'icône du Christ reçoit donc sa légitimité par une sorte de participation à l'icône archétypale qu'est Jésus-Christ le Logos, Fils de Dieu et Dieu lui-même : ainsi le Fils est icône du Père par nature.

C'est pour cela que l'icône selon la conscience théologique orthodoxe, ne représente pas, mais manifeste, et cela dans la mesure où elle ne fait qu'un avec ce qui est manifesté, où elle est elle-même présence et communion. Lire : Jn.1, 1 à 18 – Col.1, 12 à 20.

De mon point de vue, devrait être écarté des lieux de prière orthodoxe tout ce qui déforme l'esprit d'orthodoxie : pseudo icônes et icônes non canonique ou pour faire court, tout ce qui n'est pas acceptable comme icône, car quand l'icône cesse d'être une « image » selon la pensée théologique orthodoxe, elle devient une idole : « *image fausse de ce qui est vrai* » < > « *adoration sacrilège de la matière, adhésion satanique à la pensée magique et talismatique* » (Marie-josé Mondzain, « Image, icône, économie ; Seuil 1996).

QUATRIEME PARTIE : DU RITE GALLICANO-HISPANIQUE

4.1. Historique : Si l'on sait peu de choses sur les origines du christianisme occidental, en revanche ce qui est sûr, c'est qu'il doit peu à Rome, dont le mythe soigneusement entretenu de l'évangélisation de l'Occident par Elle, n'a eu pour raison d'être que d'imposer hier les usages romains, aujourd'hui de « former » les esprits des séminaristes. Il repose sur des arguments *pro domo*, et se voit privé de base dans les faits historiquement connus. En réalité, les marchands Juifs, Grecs et surtout syriens dont les activités commerciales furent importantes sillonnaient les mers et les fleuves de l'occident, telle « la route de l'étain », de la méditerranée par l'Espagne à l'atlantique jusqu'en Bretagne et aux îles Britanniques, ou l'axe commercial empruntant le Rhône, le Rhin et le Danube. Des colonies grecques, syriennes et juives étaient établies dans la plupart des villes de la Gaule du sud. Les marchands syriens se sont établis tout au long des voies de commerce, ils y ont fait souche, les sépultures attestent de leur pérennité. Ils ont amené avec eux leurs traditions et une fois devenus chrétiens, ils ont été les premiers véhicules de la foi en Christ. Avant que la langue grecque, grâce à la suprématie militaire de Byzance s'impose comme la langue de l'Église, la langue syriaque tenait ce rôle. Elle était la langue populaire, celle du commerce, l'équivalent de l'Anglais de nos jours. Au 5^{ème} siècle, ce sont à des marchands Syriens que le fameux ascète saint Siméon le Stylite de Syrie avait chargé de porter son salut à sainte Geneviève de Paris.

Des travaux récents ont montré qu'en Languedoc en particulier et dans les Gaules en général, l'animal le plus usité pour les transports de marchandise était le dromadaire (certains parlent de chameau), et ce jusqu'à la fin du 13^{ème} siècle, période qui voit se développer des technologies qui vont amener peu à peu à sa disparition. Il existait à travers tout le Languedoc de nombreux élevages. Des témoignages attestent de leur présence jusqu'au 17^{ème} siècle. Il nous est rapporté, en 613, le cas de la reine Brunehaut, épouse de Sigibert 1^{er} qui avant d'être exécuté par démembrement sur ordre de Clotaire, fut conduite entre les rangs, portée par un chameau (Livre des chroniques de Frédégar).

En Gaule, il est remarquable que dès que des chrétientés apparaissent constituées, leur héritage paraît principalement syrien. Ainsi l'apparement avec l'orient syrien s'étend à maints autres éléments, bien au-delà de leurs liturgies respectives : disposition des lieux de cultes, vêtements liturgiques et insignes, goût pour le rituel, art sacré chargé de symbolisme, poésie ecclésiastique (envahissante), racines syriennes et égyptiennes du monachisme gaulois et celtique. Au 6^{ème} siècle et encore dans la première moitié du 7^{ème}, l'unité du bassin méditerranéen est encore manifeste grâce aux possessions byzantines en Espagne et surtout en Afrique, concrétisée par des relations commerciales soutenues. La plupart des auteurs estiment que du fait de la conquête rapide de la Syrie, de la Palestine, de l'Égypte et de l'Afrique du Nord par l'Islam, conquête lui assurant la maîtrise de la méditerranée et des voies de communications, les flottes barbaresques prenant le relais des pirates Vandales basés à Carthage, à la fin du 7^{ème} siècle cette unité n'est plus qu'un souvenir. A la même époque, l'empereur de Byzance n'est plus en mesure d'intervenir à l'Ouest des Alpes, c'est la fin de l'intervention de « Byzance » en Occident et le début de l'essor de la Papauté de plus en plus déterminée à comprendre la primauté romaine comme un pouvoir hiérarchique sur toutes les Églises et les usages romains comme la norme de référence. L'unité de la méditerranée élaborée avec les Grecs, puis les romains est brisée et les sources auxquelles puisaient les Gaules se tariront inéluctablement, avec pour conséquence lointaine l'origine de l'autonomie de l'Occident, officialisée par le couronnement de Charlemagne.

4.2. Les rites latins non romain : L'éminent liturgiste catholique le RP Louis Bouyer pense à propos des rites Gallican et Gotho-Hispanique (Wisigothique ; Mozarabe) qu'il faut parler non de deux liturgies mais d'une seule liturgie, **de la liturgie (ou du rite) Gallicano-Hispanique** (*mais que l'on peut aussi nommer : Gallo-Hispanique ou Gallo-Ibérique*) **avec ses parentes celtiques et italiennes non romaines** ; car en dehors de la liturgie de la ville de Rome qui était aussi celle de l'Espagne méridionale et qui étendait certainement son influence en Afrique, les liturgies d'Occident : de Milan, du Nord de l'Espagne, des Gaules, de l'actuelle Espagne, de la Bretagne, de l'Espagne, et peut être même, selon certains travaux qui attestent sa présence dans la région du Danube, au Sud-Ouest de la Transylvanie (dans l'actuelle Roumanie) , nous avons à faire avec la même liturgie (identité de structure), qui ne varie suivant les lieux que sur des éléments secondaires, et qui est selon les spécialistes représentative d'une transplantation en Occident de la liturgie Syrienne telle quelle était au milieu du 4^{ème} siècle. Il est vraisemblable aussi que cet ordo a pu être aussi introduit, en tout ou en partie, en Gaule sous l'influence de saint Jean Cassien, en particulier, en raison des traits par lesquels la liturgie gallicane s'apparente aux liturgies orientales. La structure du rite Gallicano-Hispanique a été codifiée au 6^{ème} siècle sur des éléments préexistants dont on peut retrouver des traces dès le 4^{ème} siècle et 5^{ème} siècle (saint Césaire d'Arles, rites wisigothiques de Catalogne, rites Romano-Francs du diocèse d'Elne). Ces textes sont contemporains des grandes liturgies orientales de saint Marc, saint Jacques, saint Basile, saint Jean Chrysostome, et reflètent l'unité de l'Orthodoxie dans la diversité des rites. L'Église d'Espagne, qu'il serait plus exact de nommer pour l'époque qui nous intéresse « les Églises d'Espagne », des communautés du 4^{ème} siècle à celles qui subsisteront sous la domination islamique à partir du 8^{ème} siècle, à élaboré et conservé une liturgie particulière, légèrement différente des rites célébrés en Gaule, le rite Gotho-Hispanique qui devait plus tard être désigné par l'appellation de « *Liturgie isidorienne* »,

du nom d'Isidore de Séville, en raison de l'influence d'Isidore de Séville qui a contribué à enrichir le rite Gotho-Hispanique, et surtout à l'imposer par des prescriptions conciliaire à l'ensemble des Eglises d'Espagne.

Si le travail d'Isidore a été de ramener les « offices », à la pureté de leurs origines signifiées, que se soit par l'étymologie de leur nom ou en invitant explicitement à respecter certaines coutumes liturgiques locales, **Isidore de Séville, ne confondra jamais unification avec uniformité**. Plus tard, après l'invasion musulmane, la liturgie Hispanique sera désignée sous le nom de « *Liturgie Mozarabe* ».

Le rite Gallicano-Hispanique subira dans les siècles suivants l'influence constante de l'Orient syro-byzantin, via Milan puis Constantinople. Un historien de la liturgie (Mgr L. Duchesne) a pu écrire que « *Cette tradition liturgique était si proche dans sa structure et ses textes de celle de l'Eglise syriaque que l'on pourrait dire qu'il s'agit d'un rite « syrien occidental* ». C'est aussi l'opinion d'Anton Baumstark : « *la parenté entre la liturgie Gallicano-Hispanique et l'Orient asiatique est si proche que ce rite pourrait passer pour une branche latine du rite Syro-byzantin* ». Pour le liturgiste et musicologue Maxime Kovalevsky : « *Ce rite représente le fond initial de la piété européenne, la base de ses structures subconscientes. On pourrait lui donner le nom de : rite paneuropéen occidental* ». L'essentiel des documents et témoignages concernant le rite Gallicano-Hispanique datent du 6^{ème} au 8^{ème} siècle. C'est ainsi que les lettres de saint Germain de Paris datant du 6^{ème} siècle décrivent avec plus ou moins de précision un état de chose remontant au 5^{ème} siècle et probablement au 4^{ème} siècle, période d'or de la pensée patristique et de la formulation poétique des mystères divins par les textes liturgiques. Tous les documents traitant du rite Gallicano-Hispanique font donc preuve d'une remarquable ancienneté, alors que pour ce qui intéresse les messes orientales et les « Ordos » de l'Eglise de Rome les documents les plus anciens ne datent que de la fin du 8^{ème} siècle. Le rite Gallicano-Hispanique en Espagne disparaît vers le 10^{ème} siècle, mais perdure jusqu'au 12^{ème} et même 15^{ème} dans l'extrême sud de l'Espagne restée aux mains des musulmans. Au 16^{ème} siècle, à Tolède, le cardinal Ximénes évitera par ses travaux sa totale disparition. En Espagne, à partir du 17^{ème} siècle, d'éminents liturgistes catholiques, par leurs travaux, sortiront de l'oubli des siècles ce que Louis Bouyer, déjà cité, qualifie de trésor, précisant : « *Il est incontestable qu'on peut trouver, aussi bien dans les livres Gallicans ou Mozarabes, des formulaires très proche par leur développement des grandes eucharisties orientales* » (in son ouvrage : *Eucharistie*). C'est aussi l'opinion du père Patrick Leroy : (en ce qui concerne les anaphores) « *certaines « propres Wisigothiques » peuvent rivaliser avec l'anaphore de saint Basile* ». Ces travaux aboutiront au 19^{ème} siècle avec l'Abbé Wladimir Guettée qui en 1874 publie la Messe des Gaules, puis au début du 20^{ème} siècle à la reconstitution de la liturgie Gallicane par le savant liturgiste Louis Duchesne, à qui revient la paternité de cette restitution pour le monde savant (*Origines du culte chrétien, « Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne* »). Dans les années trente à quarante les résultats des recherches entreprises aux meilleurs niveaux seront appliqués au sein d'une Eglise. Les maîtres d'œuvre de la résurrection liturgique et ecclésiale de ce rite seront, en particulier l'évêque Jean de saint Denis (alors archiprêtre Eugraph Kovalevsky) et primat de l'ECOF (α1970), auteur de nombreux travaux sur la liturgie, en particulier « *Le Canon eucharistique de l'ancien rite des Gaules* », mais aussi l'évêque Alexis Van Der Mensbrugghe, ancien moine bénédictin et évêque du patriarcat de Moscou, auteur, du : *Missel Orthodoxe Occidental pour les rites Gallican et Italique* (1962), mais aussi Dom Lambert Baudoin. Les rites Gallicano-Hispanique et Italique restaurés (1) seront approuvés par le patriarcat de Moscou, le synode de l'Eglise Russe Hors Frontières, et le Patriarcat de Roumanie, ainsi que par le patriarcat grec d'Antioche (Syrie). En Grande Bretagne, dès le 16^{ème} siècle, des liturgistes se passionneront pour le rite de saint Jacques et pour le rite celtique. Contrairement à ce que répandent, par pure calomnie, des gens mal intentionnés dont est représentatif le « *théologien orthodoxe* » Olivier Clément, le rite Gallicano-Hispanique utilisé par l'ECOF, désigné aussi sous les noms d'Ancien rite des Gaules ou liturgie selon saint Germain de Paris, est tout le contraire « *d'un assemblage de diverses liturgies occidentales et orientales* » (*Notre Histoire N°100.5.1993*) ; c'est un travail extrêmement sérieux, ni archéologique ni fantaisiste, qui pour tenir compte de l'évolution historique a dû pratiquer des emprunts. Cette pratique est on ne peut plus traditionnelle, car historiquement, aucun rite n'a pu rester complètement imperméable aux influences extérieures et inversement être sans influence sur les autres. Non seulement un emprunt ne dénature pas le rite (l'esprit) qui reçoit cet emprunt, mais il est légitime dans la mesure où il poursuit un but d'enseignement théologique. D'ailleurs, il faut souligner qu'un emprunt ne provient pas nécessairement d'une ajoute postérieure mais peut être la restauration de formes antiques. Les échanges et les emprunts entre les divers rites locaux ont donc toujours été de règle. Le signe de décadence le plus manifeste est lorsque qu'un rite se perçoit comme une cellule étanche. Ainsi, à ceux qui tiennent la liturgie byzantine comme universelle, pure et parfaite dans son orthodoxie, on peut opposer que l'idée de pureté d'un rite est aussi fautive et pernicieuse que la prétention de la pureté de la race : « *Plus personne, pour peu qu'il possède un peu de culture et d'honnêteté intellectuelle, peut contester la légitimité, l'orthodoxie, la valeur du rite des Gaules* » < > « *L'évêque Jean a achevé et publié l'ordo ou commun de la liturgie eucharistique. Ce travail a atteint, pour notre temps la perfection* » - RP Eliyas-Patrick Leroy, in *Lettre aux amis du sanctuaire de Saint Elie*, 02.1990 – puis précisant sa pensée ajoute : « *Ce qui ne veut pas dire, qu'il ait atteint toute maturité d'un organisme vivant. Il est aujourd'hui parfaitement équilibré et sonne juste <> Depuis la science liturgique s'est considérablement enrichie, il est nécessaire de réévaluer certains points* ».

Depuis vingt à trente ans se manifeste un regain d'intérêt pour l'Antiquité tardive et la période mérovingienne permettant ainsi une meilleure connaissance des liturgies non romaine, bien que, selon des érudits, les sources liturgiques demeurent peu exploitées et les travaux non traduits en Français (Allemand et Anglais). Nous savons paradoxalement, aujourd'hui, plus de choses sur le rite Gallicano-Hispanique que sur le rite romain avant son introduction en territoire Franc. L'hybridation « romano-franque » témoignant surtout de la vitalité du rite gaulois, l'intégration d'éléments romains ne lui ayant pas fait perdre pour autant son identité.

La restauration du rite Gallicano-Hispanique n'est pas ou ne devrait pas être un projet utopique ayant pour finalité de reconstituer un ordre de sacralité équivalent à un ordre mythologique originaire : le retour à une Eglise primitive idéalisée ou de mythique temps Mérovingiens. L'Eglise locale n'existe véritablement que par sa liturgie, son rite Eucharistique, rite qui participe à la formation de son identité et proclame sa foi. Le critère qui fait qu'une liturgie Eucharistique est orthodoxe ne réside pas dans l'unité de rite qu'elle manifesterait mais en raison de l'orthodoxie de son contenu, ou alors les byzantins doivent reconnaître que les uniates sont « très orthodoxes » ! Le rite Gallicano-Hispanique est parfaitement orthodoxe quand à ses textes, ses chants, ses gestes qui communiquent la foi inaltérée. Il est orthodoxe parce qu'il est enraciné, inhumé dans le sol apostolique de la sainte terre de France (1).

L'orthodoxie Occidentale, particulièrement en France, pour être véritablement une Eglise locale, c'est à dire manifester l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique, doit être en résonance avec le monde occidental, s'ancrer sur le sang des martyrs de la sainte terre de France, vénérer les saints qui y ont prêché la foi orthodoxe et édifier dans une même filiation la civilisation chrétienne dont nous sommes aujourd'hui les héritiers, assumer les traditions liturgiques et canoniques des pères dans la foi de cette terre sanctifiée qui est notre patrie, la France. Sans quoi elle sera une création étrangère, dont le passé fondateur aura ses sources sur un sol étranger. Car l'Eglise est véritablement catholique uniquement dans la mesure où Elle respecte le principe de localité. Ce qui n'est pas le cas des sièges de Rome et de Constantinople, voire de l'ensemble des Eglises orthodoxes byzantine qui, selon, ont une pratique : papiste, colonialiste, philétiste, ethnophiliste, multi ethnophiliste, etc., attitudes qui toutes méprisent l'action de l'Esprit Saint.

Ndr : Je préfère employer, comme l'évêque Jean de Saint-Denis, le terme de restauration et non de reconstruction à propos du rite orthodoxe latin non romain des Gaules. Ce sont deux méthodes très différentes. Il s'agit de vie « dans l'Esprit » et non une approche intellectuelle, un état des lieux.

4.3. ELEMENTS DE REPONSE A CERTAINES CRITIQUES.

4.3.1. De l'appellation du rite des Gaules restauré : L'attribution de noms d'apôtres ou de personnages renommés aux liturgies Eucharistiques est conforme à une convention littéraire courante dans l'antiquité : la pseudonymie, où pour les honorer, les auteurs d'écrits attribuaient leurs œuvres à d'illustres prédécesseurs. Les premiers auteurs chrétiens, comme leurs contemporains, feront de même, car ils avaient la conviction que les formes essentielles de la liturgie avaient une origine apostolique, de même que pour eux la Tradition a sa source dans les apôtres. Ce qui permettra à Saint Irénée de dire : « *Polycarpe m'a enseigné que ce qu'il a appris des apôtres, ce que l'Eglise a transmis et ce qui est seul vrai* », Contre les Hérésies, III.3, 4). D'une façon générale, la foi, la façon de vivre, de prier et de célébrer, l'Eglise toute entière elle-même, sont conçues par nos premiers pères comme la propagation d'une unique réalité à partir des apôtres et de la pentecôte. C'est ainsi qu'il faut juger l'attribution de formulaires eucharistiques à Jacques, frère du Seigneur ou à Marc l'Evangéliste. Plus tard, c'est dans le même esprit que sera attribué la paternité d'autres liturgies Eucharistiques à des pères de l'Eglise de grand renom : Basile le Grand ou Jean Chrysostome, pour les plus connus. Alors que ces pères ne sont le plus souvent qu'à l'origine de la réorganisation de formulaires, ou auteurs de quelques prières des formulaires actuels. En Occident, on ne peut que très rarement associer des pièces eucharistiques à un auteur particulier. Le cas échéant, celui-ci ne fait fréquemment que s'inscrire dans une tradition plus vaste. En Gaule aucun nom de personnalité intellectuelle marquante n'est lié au rite Gallicano-Hispanique, contrairement à l'Espagne avec Isidore de Séville.

Aussi, mettre le rite des Gaules restauré sous le parrainage spirituel de Saint Germain de Paris le liturge (témoignage de Venance Fortunat), en ayant pris la précaution de préciser « **selon et non de** » comme l'a fait l'évêque Jean de Saint Denis, n'a rien de frauduleux ni de scandaleux, mais reste dans l'esprit de ce genre de convention, à condition toutefois de ne pas en faire un absolu. Le patronage d'un Césaire, d'un Cassien, d'un Hilaire de Poitiers, d'un Sidoine Apollinaire, et bien plus d'un Isidore de Séville serait tout aussi acceptable. Il est indéniable que l'étude du rite Gallicano-Hispanique a soulevé l'intérêt de nombreux chercheurs dans toute l'Europe de la fin du 19^{ème}, durant tout le 20^{ème} siècle et encore de nos jours. Un clin d'œil, Isidore de Séville est le « saint patron » d'Internet !

Nota : La pseudonymie apostolique est l'utilisation des noms de personnages récemment décédés. Le procédé de la pseudonymie existait déjà au sein même de l'Écriture et il avait conquis un certain droit de cité

: l'attribution du Pentateuque à Moïse, des Psaumes à David, des livres de Sagesse à Salomon, etc. Comme le notait Pierre Grelot, il - - pour l'Église ce climat était dû surtout à la mort des fondateurs, qui n'avaient pas pourvu eux-mêmes à leur succession - sa fonction permettait de maintenir vivant l'héritage de la tradition apostolique. C'est la pseudonymie qui permettait le plus souvent de dire : « Voilà la vraie tradition de Pierre ou de Paul ; elle est capable de nourrir la foi maintenant qu'ils sont morts ; leur esprit demeure vivant grâce à la tradition issue d'eux » ; utiliser la pseudonymie, c'était affirmer implicitement que la tradition apostolique est la norme absolue de la vie présente de l'Église. Ce procédé s'applique sans nul doute aux épîtres à Timothée (certains auteurs récents hésitent pour la 2^{ème} à Timothée) et à celles de Pierre. » (Pasteur Maurice Carrez, in revue Esprit et Vie (3 avril 1997), recension de l'ouvrage de Philippe Rolland : « Présentation du Nouveau Testament », Editions de Paris, 1995.

Remarque : Au sein de l'ecténie de saint martin, l'expression : « Saint Germain de Paris dont nous célébrons la liturgie » est inappropriée, Saint Germain de Paris ne faisant que décrire dans ses lettres une liturgie dont il n'est pas l'auteur. Il serait donc plus exact de dire : « Saint Germain de paris le Liturge ». Sinon pourquoi présenter la liturgie comme étant : selon N., il faudrait être logique et dire : de N.

Les Lettres de Saint Germain de Paris : Ces Lettres furent découvertes en 1709 dans le monastère de Saint Martin d'Autun par Dom Martène et Dom Durand. Publiées par eux dans leur ouvrage « Thésaurus novus anecdotum » en 1717, elles furent reproduites dans Migne, Patrologie Latine LXXII col. 89-98. Elles furent au centre d'une querelle quant à leur attribution, querelle toujours récurrente entre ceux qui attribuent les Lettres à saint Germain de Paris, l'évêque naît au ciel en 576, donc témoin des 5^{ème}, 6^{ème} siècle, et ceux qui voit dans le « Pseudo-Germain » leur auteur, témoin plus tardif, situé vers les années 750-800. Tout le débat porte donc, non sur l'authenticité des Lettres, mais sur l'identité de leur auteur. Matthieu Smyth, l'auteur de l'ouvrage, la Liturgie oubliée (voir bibliographie), se place dans la lignée de l'école, en particulier d'André Wilmart, qui voit dans les Lettres de Saint Germain de paris, non l'évêque lui-même, mais selon ses propres paroles, un témoin tardif dont le discours paraît souvent plus théorique que fondé sur une expérience concrète. Il fait valoir un certain nombre d'arguments pour soutenir une datation plus tardive qui ne manque pas d'intérêt ; tels ceux qui s'appuie sur l'emploi de termes euchologiques ou d'appellations qui ne peuvent manifestement pas être des signes d'antiquité ou des témoins d'usages courant au 6^{ème} siècle. Au-delà de querelles d'écoles qui repose sur le sable mouvant de la critique historique, Matthieu Smyth exprime, toutefois, assez bien le consensus actuel : « *même pour ceux qui ne songent plus à voir dans ces Lettres la liturgie parisienne du 6^{ème} siècle, elles demeurent souvent, malgré les réserves de Wilmart puis de Griffé, la référence de base de maintes restitutions du rite Gallican.* ». Mgr L. Duchesne qui ne voyait, lui, aucune raison de contester l'attribution de ces Lettres à Saint Germain de Paris, disait à peu près la même chose : « *Cependant, si cette attribution venait à être écartée, il n'en résulterait rien contre la valeur du document considérée comme expression du rituel gallican* ».

L'intérêt que manifeste ces Lettres est fort bien exprimé, selon moi, par Mr Le professeur, D.M. Colotelo, auteur d'un article publié par la revue roumaine Orthodoxia (année 27, n° 3, juillet septembre 1975) et repris sous forme d'extraits dans la revue Présence Orthodoxe n° 36, 1^{er} trimestre 1977. Je cite : « *Ce document (les Lettres) donne la possibilité de la connaissance et de l'approfondissement de la spiritualité chrétienne occidentale, à travers laquelle on peut valoriser le trésor commun de foi et de culte de l'Eglise universelle <> attendu que ce qui nous unit le plus dans cette période des premiers siècles d'unité chrétienne dans laquelle le christianisme, sans supprimer certaines particularités des différents peuples et des différentes régions, tenait les fidèles de partout unis dans une seule foi, et leur donnait la conscience d'élever une prière commune au créateur bien qu'exprimée, à partir du 4^{ème} siècle, dans des langues différentes* ».

Alors, Saint Germain ou Pseudo Germain ? Le plus important est de ne pas tout ramener à ces deux Lettres, comme à un unique témoin, mais de rechercher la concordance des témoignages à notre disposition sans en négliger ou n'en mépriser aucun.

4.3.2. Ordo omnibus et variabilité : Une des caractéristiques principale de ce rite est le fait qu'un Ordo omnibus en tant que tel n'a jamais existé, la variabilité était la règle de ce rite qui possède pas moins de vingt huit éléments qui varient plus ou moins complètement avec le propre. C'est ainsi que les officiants du rite Mozarabe, ont, selon le père Louis Bouyer, et tant que ce rite resta vivant, gardés la liberté, soient d'improviser pour toutes les parties non fixées dans une messe donnée, soient de recourir aux formules d'une autre messe. Corollairement, l'extrême variabilité des formulaires de l'année liturgique avait son talon d'Achille, les formulaires passables ou médiocres étaient légion. Monseigneur Jean a répondu en partie à cette particularité par l'établissement d'un ordo omnibus en s'appuyant sur des Ordos Mozarabes tardifs (11^{ème} siècle) : Missale omnium offerentium, Missa omnimoda du Liber ordinum de Silos, et selon certaines sources, le propre de la fête de saint Jacques, tout en tenant compte avec scrupule des travaux de ses devanciers dans cette œuvre de restauration, ainsi que des derniers travaux de la science liturgique de son époque. Le cardinal Ximénés de Ciséros au 16^{ème} siècle avait opéré semblablement pour compléter le Missale mixtum.

Les rites occidentaux ont gardé en quelque sorte la faculté, qu'à partir d'un schéma très défini, d'une structure ferme, le président de la synaxe, en utilisant des formules « agrafes » rend grâces avec une liberté de choix et l'ordonnance de ses expressions. Cette liberté d'expression n'a rien à voir avec totale improvisation. C'est ainsi que de nombreuses pièces variables viennent s'enchaîner dans une structure immuable. Pour certaines fêtes, le célébrant a le choix entre plusieurs textes. C'est ce qui fait l'originalité et la richesse des rites d'Occident, et donc, particulièrement du rite Gallicano-Hispanique qui compte pas moins de vingt-huit parties variables. Il n'y a aucune crainte de l'invalidité des sacrements. Par la bouche de son président régulièrement ordonné, c'est toute l'Eglise qui prie, et l'Esprit Saint se donne au corps du Christ rassemblé sans être inhibé par le formalisme.

Bien que cette liberté d'expression qu'est la variabilité soit au cœur du rite Gallicano-Hispanique, aujourd'hui nous avons le devoir, sans remettre en cause cette variabilité, de nous interroger au sein du rite Gallicano-Hispanique restauré, sur le contenu des rites et leur compatibilité avec les conceptions du temps. Jean Evenou, dans la revue *Esprit et Vie*, N°21,5.1992, fait remarquer que : « *Dans une culture marquée par le christianisme du berceau à la tombe, les rites ont trouvé écho jusque dans les gestes de la vie quotidienne <> Les rites agraires ont été christianisés par les processions et les bénédictions. Tout cela a traversé les siècles, mais nous l'avons vu disparaître de notre horizon d'Occident, avec le monde agricole et l'univers sacré, où ces pratiques avaient trouvé un terrain de floraison.* ».

Dans les ex-Gaules méridionales, aujourd'hui nommé Languedoc, et en particulier dans l'ex-Narbonnaise (Septimanie), c'est le rite Gallicano-Hispanique selon la tradition Hispano-Gothique (dit aussi Wisigothique, Gotho-Hispanique ou Mozarabe) qui exerçait son influence. Albert Bausil, poète et érudit catalan, assurait que la frontière de l'accent, de la manière de parler coïncidait avec les frontières qui séparaient autrefois les pays de football et de rugby et marquaient aussi dans l'histoire les limites territoriales de la colonisation wisigothique. Espagne, Hispanique, wisigothique, Gothique ou Mozarabe, ces termes sont synonymes et désignent plutôt l'époque par rapport à un même territoire géographique. Certains savants, comme le RP Dom Cagin, situent le berceau du rite Gallicano-Hispanique vers la frontière Catalano-languedocienne. Il faut avoir à l'esprit à propos de ce rite, que, contrairement à l'Espagne, l'absence de centre unificateur fort et durable dans les Gaules, a dû autoriser une grande variabilité des usages. Jusqu'à la fin du Moyen Age, dans les pays d'Oc, la langue administrative était le latin ou l'occitan. A la fin du 15^{ème} siècle, le français s'officialise au détriment du Latin et de la langue locale. L'écrit d'expression occitane n'a plus sa place, le Français devient la langue du roi, du droit et du pouvoir politique et prive l'occitan de toute reconnaissance politique, administrative et sociale, qui se retrouvera cantonné aux considérations subalternes. Depuis il n'a cessé de reculer, et c'est à la faveur de cette dévalorisation des langues régionales qu'est apparu le concept dépréciatif de patois.

Remarque : L'extrême variabilité conservée dans le rite restauré si elle est une bonne chose, force est de constater que beaucoup des textes des propres ne brillent pas par leur valeur liturgique exceptionnelle. Ils sont souvent des paraphrases des lectures de la fête célébrée ou encore en restent au niveau de l'anecdotique, alors que leur fonction première est de participer à la formation de fidèles. Imaginons que le rite Gallicano-Hispanique ait poursuivi sa carrière, il aurait abandonné tout naturellement nombre de textes variables, fixant et canonisant le meilleur des textes proposés ! Ensuite, à l'instar de Jean Evenou, nous devons être conscient que le passage de la société occidentale, d'une société agricole à une société industrielle, voire aujourd'hui post-industrielle, a rendu caduc, obsolète, incompréhensible nombre d'usages, de rites et de coutumes liturgiques. Pour y remédier le père Eliyas Patrick Leroy proposait dans un numéro de « sa lettre aux amis du sanctuaire saint Elie » consacrée à l'évêque Jean de bienheureuse mémoire (N°15, 2.1990) : « *D'avoir, surtout dans le propre du temps, le courage d'étudier l'origine des rites pour en éclairer la véritable signification, en déterminer, soit la transcendance, soit au contraire, leur dépendance à l'égard des contextes de culture, aujourd'hui obsolète. Après, il faut passer ce travail au crible d'une étude théologique pour éliminer les usages aberrants* ».

Je prend le risque de me répéter, mais l'intérêt des rites est de rendre compte par leur évolution du développement dogmatique et par notre participation et notre compréhension à leur accomplissement de nous permettant d'appartenir dans le temps et dans l'espace à la Tradition vivante de l'Eglise.

Ce principe établi toute la différence qu'il existe entre un travail de restauration et donc une œuvre d'Eglise et un travail de reconstitution archéologique.

A propos des livres liturgiques du prêtre de la Liturgie selon Saint Germain de Paris : Le sacramentaire est de tout temps le livre du prêtre, et de ce fait, il est regrettable que les fidèles, y compris le chœur, aient un livre comportant les parties sacerdotales de la Messe. Ce n'est absolument pas traditionnel. Le prêtre préside la liturgie en lieu et place de son évêque, et doit garder, selon le principe de variabilité, l'initiative de la liturgie. Il ne rend compte que devant l'évêque. **Cette pratique aurait le mérite de permettre la mise en œuvre d'un principe cher à Maxime Kovalesky : l'écoute et l'assimilation par détachement d'un texte qui ne nous appartient pas.**

4.3.4. De l'utilisation du terme messe : Messe vient du mot latin missa, lui-même dérivé de la racine latine mittere : envoyer, laisser aller. Au sens juridique classique missa signifie congé, lever la séance. Longtemps d'ailleurs missa signifiait renvoi au sens de congédier l'assistance. Le mot Missa, n'est pas un nom essentiel du mystère eucharistique, c'est une locution qui a accompli une belle carrière étymologique. Son sens évoluant, il finira par désigner définitivement à partir du 11^{ème} siècle les deux parties de la liturgie eucharistique séparément : on parlera alors de Messe des catéchumènes et Messe des fidèles et il désignera aussi la liturgie eucharistique dans sa totalité (l'union des deux synaxes) : la Messe. L'extension de son sens ira même jusqu'à désigner en Occident tout office liturgique quel qu'il soit. Si Rome a conservé longtemps au mot missa son sens obvie de renvoi, c'est dans les pays de rite Gallicano-Hispanique que ce mot a subi l'évolution qui le fera devenir synonyme de liturgie eucharistique. La Messe est donc une invention gallo franque qui appartient à l'héritage culturel de l'Occident. Ce terme pénétrera le langage populaire avec des expressions comme : « *la messe est dite* » ; « *La grand messe ...* », etc.

CINQUIEME PARTIE : LA LITURGIE EUCHARISTIQUE OU LA MESSE

La Liturgie Eucharistique ou la Messe est selon son étymologie une œuvre commune : « *Un être ensemble devant Dieu* », selon une belle expression de Maxime Kovalesky (in P.O. n°80-81.1989, p.55) ; plus explicitement « *Elle est l'œuvre de tout le peuple sacerdotal assemblée en un lieu par l'appel du Seigneur pour célébrer hiérarchiquement le Mystère du salut sous la présidence du Christ lui-même. Tous : prêtres, diacres, ministres ordonnés, fidèles concélébreront chacun à leur place* » (Père Eliyàs Patrick Leroy).

5.1. L'orientation vers l'Est, la prière tournée vers l'Orient. (Ce texte est pour l'essentiel une synthèse de l'article du RP Martin Reineke sur l'orientation de l'autel : histoire et théologie (voir bibliographie) :

Les premiers chrétiens situaient le paradis à l'Orient. C'est aussi l'opinion de nombreux pères antiochiens des 4^{ème} et 5^{ème} siècle qui souligne la relation entre la direction de la prière et le paradis. Le paradis dans la littérature chrétienne des premiers siècles c'est aussi la patrie perdue. En occident les anciennes justifications de la prière vers l'Orient se sont maintenues jusqu'au moyen Age. La monition diaconale ouvrant la grande prière d'Action de Grâce, l'anaphore demande dans nombre de liturgies, en particulier dans les liturgies égyptiennes, de se tourner vers l'Orient, puis dans le dialogue avec le célébrant en réponse à sa demande : « élevons nos cœurs », les fidèles répondent par un véritable signe parousial : « Nous les élevons (nous les tournons) vers le Seigneur ! » Sous-entendu : vers l'Orient, inspiré sans doute par le passage de l'épître de saint Paul aux Colossiens : « Si vous êtes vraiment ressuscités avec le Christ, ne recherchez plus que les choses d'en haut ! » (Col.3, 1). C'est pourquoi dans l'Eglise primitive on levait les mains au ciel pendant l'anaphore pour symboliser que l'âme elle-même s'est tournée vers le Seigneur. Attitude qui reste encore de nos jours celle du célébrant.

Les découvertes archéologiques faites dans les bâtiments ecclésiastiques des 5 premiers siècles font apparaître clairement que, dès le début, ces bâtiments destinés au culte chrétien étaient construits orientés vers l'Est. Même lorsqu'il s'agissait de salles que l'on affectait, dans des maisons particulières, à la célébration de l'Eucharistie, on choisissait si possible une salle orientée Ouest-Est. Lors de la célébration de l'Eucharistie, toute la communauté était tournée vers l'Orient pour attendre la venue du Christ, ou encore elle était ordonnée en grande procession des nations afin d'aller à la rencontre du Seigneur qui vient et de la Jérusalem céleste, à laquelle la communauté participe déjà d'elle-même dans la liturgie. Dès les premiers temps les chrétiens se sont tournés vers l'Est pour prier et non plus vers Jérusalem : les deux raisons principales en étaient la conviction que le Christ est monté au ciel vers l'Orient et la promesse faite par les anges qu'il reviendra de la même façon (Mt.24, 27 à 31 ; Ac.1, 9 à 11). Ainsi un texte du début du 3^{ème} siècle, « La Didascalie syriaque des Apôtres », constitution ecclésiastique destinée à une communauté de convertis du paganisme située au nord de la Syrie ordonne : « *Vous prierez vers l'Orient car vous savez qu'il a été écrit : Rendez grâce au Seigneur qui s'élève au ciel des cieux dans la direction de l'Orient* » (Ps.67, 33). Quelque soit les différentes raisons avancées, c'est surtout à l'Ascension de Christ vers l'Orient et à son retour attendu de l'Orient à la fin des temps que l'on se réfère (Mt.24, 27). Lorsque les chrétiens se tournent vers l'Orient pour prier, ils regardent dans la direction d'où viendra le Seigneur. Le soleil levant est le signe cosmique de la venue du Seigneur, qui est lui-même le vrai soleil de justice (Mt.3, 20). Depuis l'époque primitive, les chrétiens ont pris l'habitude de marquer la direction de l'Est par une croix, en particulier en Syrie. Elle est le signe qui précède le fils de l'homme lors de son second et glorieux avènement (Mt.24, 30), laquelle deviendra par la suite la croix d'autel et en s'enrichissant la croix gemmée : « *crux gemmata* » de l'abside, celle-ci symbolisant souvent la voûte céleste (fond bleu ornée d'étoiles) signifiant la parousie présente : au ciel est déjà établi le Royaume que le Christ s'est acquis par la croix. Narsès d'Edesse, en Syrie orientale, au début du 6^{ème} siècle, témoigne que l'autel est richement orné et que sur l'autel sont l'Evangile de la vie et le bois adorable (la croix). Cette croix est le signe eschatologique qui, selon Mt.24, 30, précédera le Fils de l'Homme lors de sa venue. Lorsque la communauté tout entière se tourne vers la croix qui est à l'Est, elle exprime d'une manière visible la façon dont les premiers chrétiens dans leur prière et lors de la célébration de l'Eucharistie espéraient et attendaient la parousie. De même la décoration de l'abside en Occident représentant la « *majestas Domini* » le Christ en gloire, qui constitue un aspect particulier de la représentation de l'Ascension (Ac.1, 11 ; Ph.2, 11), souligne particulièrement l'aspect eschatologique de la célébration Eucharistique, et s'inspire de deux sources le psaume 102,19 à 21 et la vision d'Ezéchiel : 1,5 à 25. Le Christ en gloire est particulièrement répandu dans les régions de l'ancien rite Gallicano-Hispanique, mais aussi, bien que moins fréquemment, dans les régions qui utilisaient le rite romain. Les représentations les plus courantes représentent le Christ en Gloire tenant l'évangélaire de la main gauche, levant la main droite pour bénir, entouré des 4 animaux de l'Apocalypse de saint Jean (Ap.1, 8 ; 4, 1 à 11). Le Christ est parfois assis sur un arc en ciel, signe et symbole de la création et de l'alliance conclue par Dieu avec l'Homme ou sur le globe du monde, voire inscrit dans une mandorle (auréole en forme d'amande entourant le Christ).

On peut considérer cette décoration d'abside comme une des caractéristiques typiques des églises de rite Gallicano-Hispanique. Ce thème en tout ou partie de l'Ascension du Christ est fréquent dans les enluminures occidentales - Dans ce type de représentation, les fidèles sont représentés par Marie, en tant qu'Église (l'Orante), par les apôtres, en tant que fondements de cette Église (Eph.2, 20), et souvent

par des colombes ou des brebis, en tant que représentant les âmes des fidèles. Ce type de décoration d'abside a survécu à l'abolition du rite Gallicano-Hispanique jusqu'à l'époque gothique primitive (1130-1230). Dans le rite Gallicano-Hispanique le thème du Christ en gloire correspond à toute une série de chants liturgiques qui iront enrichir le rite romain.

Les fidèles en se tournant vers l'Orient, se tournent vers le Seigneur qui siège dans la gloire du Père et qui vient maintenant dans l'Eucharistie, laquelle est prémices et anticipation de sa parousie finale (retour sur terre du Christ dans toute sa gloire, avant le jugement dernier). L'orientation est donc un signe profondément eschatologique qui appartient aux fondements mêmes de la liturgie chrétienne. Elle est une expression de l'espérance vivante en la venue du Seigneur. Cependant la perspective de cette venue n'est pas rejetée dans un lointain avenir : par le moyen de la liturgie, l'orientation et les signes qui l'accompagnent actualisent l'événement qui est encore à venir.

Lorsque les chrétiens se tournent vers l'Orient pour prier, regardant la croix, ils vont à la rencontre du Christ, et le Christ vient avec son signe à la rencontre des hommes. Dans l'orientation vers l'Est, la prière des premiers chrétiens : « *Maranatha ! Seigneur viens !* » - qui peut être lu aussi dans le sens de : *Le Seigneur viens !* - s'exprime visiblement dans sa double signification : « *Seigneur, viens dans cette Eucharistie et viens pour ta Parousie !* » (Ap.22, 20 ; 1Co.16, 22 ; Rm.13, 12 ; Ph.4, 5 ; Ja.5, 8 ; 1Pi.4, 4).

Quand nous célébrons la sainte Eucharistie, nous ne sommes pas tournés dans la direction de l'autel seul, mais dans un au-delà de l'autel, dans la direction du Seigneur qui vient. C'est la raison pour laquelle l'autel, tout à la fois table du repas sacré et autel du sacrifice, doit se dresser isolé au milieu du sanctuaire afin qu'on puisse le contourner sans difficulté, être recouvert de linges précieux, manifestant ainsi qu'il ne s'agit pas d'une simple table de repas profane mais que là est le lieu où le plus élevé s'allie au plus bas, où s'unissent le terrestre et le céleste, le visible et l'invisible.

Nota : La vérité chrétienne voit et honore dans la Sainte Croix du Seigneur, le sacrifice du Fils de Dieu qui s'est homme pour nous et pour notre salut ; le bois de la croix sur lequel a été crucifié le Seigneur est donc son autel de sacrifice, la tradition liturgique Copte en tire toutes les conséquences, et exceptée la croix manuelle de bénédiction du célébrant, il n'y a pas de croix sur l'autel. Seule une planchette consacrée par l'évêque et portant gravées ou dessinées cinq croix remplace l'antimension d'origine byzantine ou la pierre d'autel latine.

5.2. La journée liturgique & le dimanche : Elle va du soir au matin et commence par les vêpres (Gn, 1), et s'achève aux vêpres suivantes, début et fin, rappel des offices du temple (Dt.6, 4&5, 11 et 15 à 27 – Nb.15, 37 à 41) : sacrifices de l'encens du soir et du matin (*noms donnés aux offices liturgiques Coptes encadrant la liturgie Eucharistique*). Les témoins les plus anciens attestent que, dans les communautés chrétiennes, l'Eucharistie était célébrée le premier jour de la semaine gréco-romaine (Mt.28, 1) dit jour du soleil, notre dimanche actuel et baptisé par les premiers disciples jour du Seigneur, le samedi soir début du dimanche après la fin du sabbat à la première heure de la nuit entre 19 et 21 heures (Ac. 20,7à12 ; 1Co.16, 1 & 2 ; Ap.1, 10). La Didaké (constitution ecclésiastique du début du 2^{ème} siècle) atteste de l'Eucharistie le dimanche ; Saint Justin, +150 (Apologie, 1,67) et saint Cyprien de Carthage, +258 (Ep.63, 15), situant la réunion à l'aube avant que ne commence le travail. Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie (Épître à Trajan, 10,96), constate que les chrétiens de Bithynie ont l'habitude de se réunir à jour fixe avant l'aube. Des liturgistes ont vu dans la pratique chrétienne de la célébration avant l'aube, l'influence de la coutume païenne de sacrifier aux dieux du ciel au lever du soleil ; on sait maintenant que cette coutume païenne n'a pas eu d'influence décisive, car très tôt les premiers chrétiens établirent le lien entre le lever du soleil, image du Christ ressuscité et résurrection du Seigneur : « *Les hommes qui vivaient dans les anciens usages se sont ouverts à l'espérance nouvelle et se sont mis à observer, non plus le sabbat, mais le dimanche, jour où notre vie s'est levée, grâce à Jésus Christ et à sa mort* » - Saint Ignace d'Antioche (ε 110), Lettre aux Magnésiens, 9,1).

D'autres, se fondant sur les récits des apparitions du Christ après la Résurrection, dont beaucoup semblent avoir eu lieu le soir du premier jour de la semaine, ont soutenus que la communauté chrétienne s'assemblait pour célébrer l'Eucharistie le dimanche soir. Cette opinion est restée marginale. La signification des textes néotestamentaires reste néanmoins toujours disputée et au-delà des conjectures, il demeure raisonnable d'admettre que tant que le christianisme n'a pas été reconnu officiellement, les conditions de la vie économique imposaient le choix d'un moment en dehors des heures habituelles de travail. Une fois libre, la pratique du repas sacré nocturne abandonné, l'Eglise fixa la messe épiscopale ou paroissiale à l'heure qui semblait convenable à une affaire importante, en Gaule et à Rome c'est « la troisième heure » (1), neuf heures qui prévaudra. Le passage du samedi au dimanche en tant que jour constitué, canonisé, n'intervient pas avant le 4^e siècle, à l'instar de la distinction entre messe privée, domestique et messe publique.

Exemples tardifs de la pratique ancienne sont, en Occident, La Vigile Pascale, la Pentecôte, la célébration de la Messe dominicale romaine des 4 temps (avant la réforme de Vatican 2), célébrée dans la nuit de samedi à dimanche, et la messe vespérale du Jeudi saint, la messe de Noël, dit de minuit, dont l'origine est Bénéventine.

1. le choix de la 3^{ème} heure est déjà conseillée par la Tradition d'Hippolyte de Rome au 3^{ème} siècle (10,63) , qui la justifie par l'offrande des pains de proposition de la première Alliance qui devait être offert selon lui à la 3^{ème} heure et dans lesquels il voit les antitypes du Corps du Christ, car dans la tradition juive ancienne, les 12 pains de proposition que l'on renouvelaient à chaque Sabbat représentaient les 12 tribus d'Israël et symbolisaient la communion ininterrompue du peuple Juif avec son Seigneur, l'auteur de tous les biens (Lev.24,5 à 9 ; 1Chr.9,32 et 23,29 ; Nb.4,7). Si la 3^{ème} heure n'est pas mentionnée pour l'offrande des pains de proposition, la 3^{ème}, 6^{ème}, 9^{ème} heure sont un héritage de la première Alliance (Ps.54,17 ; Da.6,11 ; Etc.). La 3^{ème} heure correspond approximativement à nos 09h00 du matin, le calcul autrefois avait lieu d'après la durée de la lumière entre le lever et le coucher du soleil qu'on divisait par 12, et qui commençaient plus tard et étaient plus courtes en hiver, et en été commençait plus tôt et étaient plus longues. Les jours de semaine la célébration se fixera vers la sixième heure, après none pour les jours à caractère pénitentiel. On en viendra plus tardivement à anticiper les petites heures dans la matinée avant la messe.

5.3. Le 8eme jour, le dimanche : le Christianisme triompha du judaïsme et du paganisme grâce à l'Empire Romain et à son bras séculier. Cette victoire fut aussi celle du dimanche, qui premier jour de la semaine et jour dédié au soleil devint chômé et jour de culte officiel. Dans les premiers temps du christianisme le sabbat juif coïncidait avec le jour païen de Saturne, que les néo-pythagoriciens tenaient pour le jour anniversaire de la création (saturna regna). Le sabbat juif on l'a un peu oublié, étendait son influence bien au-delà des seuls juifs. Le lendemain du sabbat et du jour de Saturne était le premier jour de la semaine, consacré au dieu soleil, Dies Solis, le jour du soleil (Mt 28,1 & Lc 24,1), tout un symbole pour les chrétiens (Ap 1,10). A cette époque le Judaïsme exerçait son prosélytisme avec succès dans l'ensemble du monde Gréco-Romain. Toutes les synagogues de la diaspora avaient leurs prosélytes (voir le livre des Actes), venu du paganisme auxquels les Juifs imposaient les commandements dit des fils de Noé ou « commandements Noachiques » : « *pratiquer l'équité, s'abstenir de blasphémer le Nom (divin), de pratiquer l'idolâtrie, l'immoralité, le meurtre, le vol et de manger un membre pris sur un animal vivant* » (in le Talmud, A. Cohen).

Les non-juifs attirés par le judaïsme (surtout par le monothéisme) pour la plupart refusaient la circoncision, car cela impliquait pour eux l'obligation de partager le destin terrestre de la nation Juive, la religion d'Israël étant une religion nationale. Obstacle double, car la nation juive était une nation humiliée sous le joug romain, et la circoncision était tenue en grand mépris par les Grecs et les Romains. Donc devenir spirituellement et charnellement Juif pour un Gréco-Romain était quasiment impossible. L'immense majorité des Craignants-Dieu (1), c'est ainsi qu'étaient désignés les prosélytes issus du paganisme, restaient dans ce statut ambigu. Ils trouvèrent dans le christianisme ce que le judaïsme ne pouvait leur donner : la plénitude d'un statut. Constantin en légiférant donna avec le poids de l'Empire un argument décisif aux tenants du jour du Seigneur. Constantin jamais en manque de syncrétisme voulant tout à la fois honorer le dieu soleil et le Christ Seigneur, fit d'une pierre deux coups, et par une loi du 09.07.321, il ordonna que le jour vénérable du soleil serait chômé. Une seconde loi venait renforcer les prérogatives de ce jour limitant ou interdisant un certain nombre d'activités, en particulier les tribunaux, plus tard les jeux. Ainsi naquit, du bras séculier, le dimanche.

La tradition liturgique, les conciles transféreront ce qui était du sabbat au dimanche, cherchant à faire, particulièrement en Occident, du dimanche une obligation à caractère juridique. Le concile d'Agde en 506, canon 47 décrète que les laïques devront le dimanche assister à toute la messe, idem pour celui d'Orléans en 538 (canon 29) et de Mâcon en 585 qui identifie clairement sabbat et dimanche : « *Pendant toute cette journée que vos yeux et vos mains soient tournés vers Dieu. Car c'est le jour de repos fixé à perpétuité, celui qui, indiqué en figure par le 7^{ème} jour nous est connu par la Loi et les prophètes. Il est donc juste de célébrer ce jour d'un seul cœur.* ». Le capitulaire de Charlemagne en 789 ne dira pas autre chose. La plupart des conciles ayant traité de l'obligation dominicale ont édicté des peines sévères pour les contrevenants. Le concile de Rouen tenu en 650 dans son canon 14 manifesterait un certain sens des réalités et une préoccupation pastorale plus marquée en demandant que : « *Les maîtres devront laisser les pâtres et les laboureurs venir à la messe, au moins les dimanches et les jours de fêtes.* ».

L'Orient, dès le 4^{ème} siècle, afin de se garder des erreurs manichéennes, se mit à regarder le samedi, jour où la création avait été terminée comme « frère du dimanche » et donc jour de célébration festive, mais à la différence de la pratique occidentale : le dimanche suit et remplace le sabbat. De plus, jamais les Eglises d'Orient n'ont obligé leurs fidèles à aller vers Dieu en brandissant la menace constante du péché gravissime et mortel. « Le jour du Seigneur » commence certes le samedi, mais a vèpres et s'achève le dimanche à midi après la Liturgie Eucharistique. Il n'y a pas d'heure de None le jour de la résurrection, et les vèpres du dimanche soir anticipent le lundi. Les documents transmis par les pères apostoliques permettent aux historiens de la liturgie d'avancer que la Pâques fut l'unique fête chrétienne célébrée par les saints apôtres et la primitive Eglise. Il est de même admis que la célébration hebdomadaire du « Jour du Seigneur » est antérieure à la fête annuelle.

D'où l'intérêt pastoral pour les clercs et les fidèles de célébrer ensemble tous les samedis soir, à la place de simples vèpres du temporel des vigiles dont l'accent souligne fortement la joie de la Résurrection. D'où l'importance aux vèpres du samedi soir de la lecture de l'Évangile annonçant la résurrection du Seigneur. Le temps fort de la vigile de la Résurrection du samedi soir viendrait, immédiatement après le Lucernaire par l'introduction d'un répons psalmique précédant l'Évangile (la péricope évangélique de la Résurrection) suivi de l'hymne byzantin de la Résurrection : « *Nous avons contemplé la Résurrection du Christ ...* ». Les vèpres du samedi soir, vigile de la Résurrection,

et la Liturgie Eucharistique dominicale forme un tout, car le dimanche est attendu de la parousie, de la seconde venue du Christ. L'Eucharistie est l'anamnèse de la création et de la résurrection selon saint Irénée. En Orient et contrairement à l'Occident le jeûne fut interdit le samedi (2).

1. Les non juifs peuvent être classés en deux catégories, les prosélytes (voir livres des Actes des Apôtres) qui étaient intégrés par la circoncision et le baptême à la nation Juive, et les craignant Dieu, l'immense majorité, qui accueillait la foi monothéiste mais restaient incirconcis ; en somme des sympathisants. « Légalement les craignant Dieu sont encore des païens, Il me faut insister sur le fait que le passage au Judaïsme n'est pas une simple conversion religieuse : c'est l'entrée dans une communauté nationale juridiquement reconnue par le pouvoir romain et régie par sa Loi propre. » Pierre Grelot, *Du sabbat juif au dimanche chrétien*, in *La Maison-Dieu*, n° 123 & 124, 1975. Ils seront désignés à partir du 3^{ème} siècle sous les noms de : gens des nations, gentils, païens, incirconcis. « A cette époque là, il y eut un homme sage nommé Jésus, dont la conduite était bonne ; ses vertus furent reconnues. Et beaucoup de Juifs et des gens d'autres nations se firent ses disciples. » Flavius Josèphe, historien juif (90 A/J.C), in *Antiquités juives* 18,3.3.

2. A Rome, le samedi est devenu jour de jeûne très tôt. Suivant Mgr Duchesne (*Origines du culte chrétien*), le jeûne du vendredi aurait d'abord épiété sur le samedi. Ces jeûnes prolongés étaient fort en usage à la fin du 3^{ème} siècle. Puis, cette pratique ayant été trouvée trop rigoureuse, on l'aurait remplacée par un autre jeûne ou semi jeûne, distinct de celui du vendredi. En plus du jeûne nous avons la certitude qu'à Rome on ne célébrait pas la liturgie eucharistique le samedi. La pratique romaine ne parvint jamais à introduire d'une manière générale le jeûne ordinaire du samedi dans le reste de l'Occident. A Milan, on ajoutait simplement au jeûne de la veille de Pâques le jeûne des samedis de carême. Dans les Gaules aussi, on se contenta de jeûner les samedis de carême, jours prescrits par les conciles d'Agde (506) et d'Orléans (541). Au temps de Charlemagne, il y avait encore pleine liberté pour les jeûnes du samedi. Mais plusieurs évêques travaillaient déjà à les importer en France, conformément à l'usage de l'Église de Rome, dont on recevait peu à peu les rites. Cet effort se prolongea pendant plus de cent cinquante ans. Finalement, comme on n'osait point imposer l'obligation au commun des fidèles, on se borna, en plusieurs conciles, à prescrire l'abstinence de chair le samedi. De là, l'ordonnance ainsi exprimée dans les *Commandements rimés de l'Église* : « Vendredi chair ne mangeras ; Ni samedi pareillement ». Malgré tous les efforts, l'abstinence des samedis n'était pas encore reçue en toute la France à la fin du 11^{ème} siècle. Ce ne fut que vers la fin du 15^{ème} siècle que le jeûne du samedi devint général.

5.4. Du lieu de l'Eucharistie : « Les disciples, unanimes, se rendaient chaque jour assidûment au Temple, ils rompaient le pain à domicile » (Ac.2, 46).

La *domus ecclesiae*, qui signifie étymologiquement église domestique, est le nom générique qui désigne l'église en tant que lieu de rassemblement de la communauté locale dans ou hors du cadre domestique. On appellera *Domus ecclesiae*, dans les premiers siècles, les salles dans lesquelles se réunissaient, pour célébrer la sainte Eucharistie, les petites communautés chrétiennes. Même quant les *Domus ecclesiae* seront un bâtiment indépendant tout entier affecté à la célébration de la Liturgie eucharistique, ces édifices ne sont donc pas des temples, mais bien des maisons destinées à réunir l'assemblée de prière. Les chrétiens, identifiés au Christ par le baptême sont les temples véritables de l'Esprit Saint (1Co. 6, 19). En chaque fidèle qui aime le Christ, la Trinité fait sa demeure. Ainsi l'Église tout entière, corps du Christ dont Il est la tête et le chef, est aussi comme un temple bâti de pierres vivantes, habitation du Seigneur Dieu (1P. 2, 4 à 10). Les Byzantins diront plus tard *Kyriakon*. Quant aux moines, ils auront dans leur monastère un « lieu de prière », l'*oratorium*.

Le terme *domus ecclesiae* apparaît pour la 1^{ère} fois dans un sermon sur la lecture du livre de l'Exode pendant la veillée pascale et qui aurait été écrit vers 420 par Nicéas de Rémésiana (l'actuelle Nis en Yougoslavie). Sans doute faut-il voir dans ce terme d'église domestique ou maison de communauté (de Dieu), une petite église, par opposition aux grandes basiliques : il s'agissait soit d'une salle dans une maison, soit de petites églises construites pour le culte divin. C'est dans les églises domestiques que se réunissaient les chrétiens lorsqu'ils ne participaient pas à l'Eucharistie épiscopale. Mais on n'en trouve aussi dans des agglomérations qui ne possédaient pas d'évêque. En ce sens, on pourrait les qualifier d'ancêtres de nos paroisses actuelles. A mesure que se développaient les communautés, ce qui est intervenu très tôt, il est devenu impossible à tous les membres d'une même communauté de se réunir dans une seule maison. On en vint donc à prendre les « repas sacrés » en plusieurs communautés (Ac.2, 46). Le liturgiste Marcel Metzger relève que, Justin, dans son ouvrage, *Grande Apologie* (67), évoque les assemblées eucharistiques, l'interprétation restrictive, hélas habituelle, qui en est faite donne : « *tous... se réunissent en un même lieu* ». Hors si la locution « *epi to auto* » a été privilégiée dans les *Écrits Néo-Testamentaire*, c'est pour qualifier les réunions des chrétiens (voir I Cor. 11,20 ; 14,23 ; Act. 1,15 ; 2,1.44) **en mettant l'accent sur la dimension communautaire de ces réunions et absolument pas sur l'unicité du lieu de réunion. La bonne traduction est donc : « tous se réunissent ensemble ».** Cette traduction est non seulement conforme à la langue des Pères, mais de plus reflète ainsi fidèlement la situation particulière de Rome dans le texte de Justin, car il est inimaginable que tous les chrétiens se soient regroupés en une assemblée unique, alors qu'ils ne pouvaient même pas disposer de grandes salles à cette époque. C'est aussi l'opinion des traducteurs des œuvres de Justin dans la collection Migne (Ed. Brépols, Paris, 1994), G. Archambault et L. Pautigny en note de l'ouvrage (215, P. 90).

La messe domestique c'est à dire la célébration de l'Eucharistie dans des lieux privés mais ouverts aux fidèles de la communauté locale appartient à la plus ancienne tradition de l'Église. Depuis les premiers temps, lieux de rassemblement public et domestique ont cohabités et se sont souvent confondus. La messe domestique ne s'oppose donc pas à celle célébrée dans un lieu public.

Les témoignages patristiques sont nombreux de Clément de Rome au 1^{er} siècle, Tertullien au 2^{ème} (Traité sur la fuite pendant la persécution, Ch.14) , Cyprien de Carthage au 3^{ème} (Épître 57,3 traite entre autre de la pratique de la messe du soir et l'Épître 63,16) ,

Basile au (lettre 199 in P.G. 32,716) , et Grégoire de Naziance, (in Or.8,18) , Augustin d'Hippone au 4^{ème} (in La Cité de Dieu 22,8) , etc., attestent que l'une n'est pas moins légitime que l'autre.

La messe domestique est donc représentative d'une pratique ancienne et normative qui prend en compte les réalités de la vie. Messe domestique ne signifiant pas messe privée (1). Ainsi Nestorius, patriarche de Constantinople (428-431) qui voulant réprimandé un de ses prêtre, Philippe, qui avait célébré l'Eucharistie dans une maison privée, son clergé lui répondit que c'était une coutume générale. Saint Grégoire de Tours au 6^{ème} siècle atteste dans son « Histoire des Francs » de l'usage des messes domestiques et le missel de Bobbio daté du 7^{ème} siècle comporte une messe domestique (« *missa in domo cuisitibet* »). En Orient et en Afrique elle était toutefois subordonnée à l'autorisation de l'évêque (concile de Carthage, 390, canon 10 – In Trullo, 692, canon 31). A Rome il semble que l'usage était courant remontant aux premiers temps de l'Eglise, aucune mention d'autorisation épiscopale n'est mentionnée. En territoire Franc en raison de la dissémination des demeures seigneuriales, la chapelle privée et l'Eucharistie que célébrait le chapelain titulaire devint dans ces régions et jusque dans le Nord de l'Europe une organisation stable. L'interdiction de célébrer dans des lieux à caractère privé promulguée par le concile de Laodicée en 364 dans son canon 58, par ailleurs peu suivi d'effets, s'explique plus par la cessation des persécutions en territoire romain et perse, allié au désir de l'Eglise de réunir les fidèles d'un lieu dans l'église afin de s'assurer de leur présence à la messe épiscopale. Présence ayant un caractère d'obligation. Les conciles des Gaules, Agde, 506, canon 21 – Epaone, 517, canon 35 – Clermont, 535, canon 15 – 4^{ème} d'Orléans, 541, canon 3, pour les principaux, insistèrent eux aussi et sans plus de succès sur le devoir et l'obligation des fidèles de se réunir à l'église épiscopale ou paroissiale, le dimanches et pour toutes les grandes fêtes. Les pères des Gaules durent s'incliner et n'exiger à terme la présence des fidèles que pour la seule fête de Pâques. La réforme carolingienne chercha à remettre en vigueur les décisions du concile de Laodicée, mais dut s'incliner et tolérer une pratique mitigée. L'important est dans les paroles de Saint Césaire d'Arles (543) : « *Le bon chrétien est celui qui est présent quand on offre l'Oblation à l'église.* » (In Homélie 226,2).

La plus ancienne église domestique que l'on connaisse date de 232 et a été retrouvée à Doura-Europos, petite ville sur la frontière partho-romaine. Manifestement une cloison a été abattue entre deux petites pièces pour former une salle d'environ 5 par 12, 5 m. Il semble qu'il s'agissait de la demeure d'un riche membre de la communauté chrétienne locale qui, une fois les travaux nécessaire effectués, l'aurait mise à la disposition de la communauté pour la célébration de l'Eucharistie. Selon les données de l'archéologie actuelle, les lieux de culte affectés au baptême et à l'Eucharistie sont tous orientés Ouest Est. La majorité des salles transformées ou servant d'église domestiques mesure en moyenne 7m par 12 m. Au 20^{ème} siècle, toute une série d'églises domestiques ont été découvertes, surtout dans la région des Alpes et celle du Danube.

Saint Nicéas de Rémésiana est une figure importante et un auteur d'une certaine envergure de la littérature latine, il est l'auteur de six livres d'instructions à l'usage des candidats au baptême, ainsi que d'hymnes liturgiques. On lui doit peut être le fameux *Te Deum laudamus*, faussement attribué à saint Ambroise de Milan. Son héritage contribua à perpétuer dans la péninsule Balkanique un christianisme d'expression latine, dont les Roumains contemporains sont les témoins visibles et plus particulièrement les usages Transylvaniens.

De la messe domestique à la messe semi-privée : La célébration publique ne réunissant la communauté que le dimanche et les jours de fêtes, encouragea, surtout à partir du 6^{ème} siècle, évêques et prêtres à célébrer en leur nom propre les autres jours un office au caractère semi-privé. A titre d'exemples, on peut citer les témoignages de Grégoire le Grand au 6^{ème} (in les dialogues 4,56) qui raconte que Cassius, évêque de Narni avait coutume d'offrir chaque jour le sacrifice à Dieu, ou Léonce de Néapolis (+ 650) à propos de Jean l'Aumônier d'Alexandrie (+620) apostrophant ses fidèles présents et peu fervents, qu'il aurait pu célébrer la messe chez lui et pour lui, au lieu de le faire à l'Eglise (in Leontius, Vita c.41). Pratiques encouragée par la piété des fidèles qui réclamait de plus en plus que soit offert l'Eucharistie à leurs propres intentions, en célébrant des messes votives et des messe d'intercession pour les défunts. Cette pratique nouvelle amena l'introduction à partir du 7^{ème} siècle mais surtout du 9^{ème}, de la messe quotidienne aussi bien en Orient qu'en Occident, particulièrement dans les monastères (2), pratique qui deviendra la règle sans pour autant se généraliser. Il faut noter que l'Afrique et l'Espagne depuis le 5^{ème} siècle connaissait la pratique de la messe quotidienne. La pratique de la célébration eucharistique quotidienne en relation avec la vénération croissante des saints et des reliques qu'on croyait pouvoir mieux honorer en les joignant à un autel particulier, ainsi que la restriction prohibant qu'on célébrât pas plus d'une messe par jour sur le même autel, et en particulier qu'un prêtre n'utilisât pas le même jour l'autel où avait célébré l'évêque (voire le même calice), entraîna l'abandon de la règle de l'autel unique (3) et amena, surtout en Occident, l'érection dans les églises d'oratoires dotés d'autel. L'Eucharistie accomplissement et perfection des sacrifices de la première Alliance trouvait justification de ces pratiques eucharistiques par des exemples empruntés aux Ecrits vététotestamentaire, à l'instar du premier sacrifice mentionné, celui d'Abel et Caïn où chacun offre chacun pour soi ou ceux du culte Lévitique témoignant de sacrifices offerts où seuls les prêtres sont présents.

La messe privée ou « *missa solitaria* » : En Occident, la messe semi privée, mais aussi la messe basse, sont le stade ultime de l'évolution qui va peu à peu devenir amener la Liturgie Eucharistique, la messe, à

n'être qu'une caricature de l'Eucharistie, avec en particulier l'apparition de formulaires rédigés au singulier. Usage aberrant car l'Eucharistie est par nature une pratique communautaire, une œuvre commune selon la définition la plus usitée. Les honoraires de messe et l'offrande en argent détournée de leur cadre traditionnel de l'offrande deviendront des sources d'abus et à l'origine de pratiques douteuses. Et surtout, ceux pour qui la messe est célébrée en viendront à ne plus être présent. L'Eucharistie devenant dans les mentalités populaires la seule affaire du clergé, pour qui la messe est une source de revenus. La pratique de la messe privée en Occident, comme la pratique byzantine de la préparation des dons célébrée individuellement par un seul prêtre à l'insu des fidèles, sans concélébration, sont deux usages qui se sont développés au cours du deuxième millénaire et sont le produit de la mystique liturgique individuelle. L'Occident ira cependant beaucoup plus loin dans ce sens que l'Orient.

La messe solitaire, semble avoir été également connue de l'Orient byzantin, en raison de certains détails des lettres de Théodore le Stoudite (758-826), abbé du monastère du Stoudios à Constantinople. Les persécution iconoclastes y donnèrent plusieurs fois occasion et la généralisation de l'usage de l'antimension pourrait bien y avoir contribué (*S. Salaville, « les liturgies orientales » in Liturgia*).

La messe des morts ne présente pas fondamentalement de différence par rapport à ce qui a été dit ci-dessus, si ce n'est que son objet est spécifique. Sa pratique apparaît très tôt dans le christianisme primitif, et son enracinement est à chercher dans la tradition préchrétienne, en particulier du « *réfrigerarium* » : repas communautaire pris, sans qu'il fut lié à une date précise, au lieu de sépulture des défunts. Des abus liés à cette pratique qui se prolongeait dans le christianisme par l'intermédiaire de convertis venus du paganisme, poussèrent l'Eglise à la remplacer par la célébration de l'Eucharistie, à titre de messe votive ou par une messe d'intercession pour les défunts à la tombe des parents ou des proches. Dès 170, un texte apocryphe, les Actes de Jean, témoigne de l'existence d'un office Eucharistique célébré en mémoire des défunts le troisième jour de leur naissance au ciel. Il était dit sur la tombe même. Au 4^{ème} siècle apparaît les commémorations des 7^{ème} et 30^{ème} jours, et en certains endroits, en Egypte notamment, celles des 9^{ème} et 40^{ème} jours (4). La pratique actuelle est la commémoration des 3^{ème}, 9^{ème}, 40^{ème} jour et à la date anniversaire de la naissance au ciel du ou des défunts. Plus tard en Occident des formulaires liturgiques spécifiques pour la messe des morts verront le jour.

1. La distinction entre l'une et l'autre n'étant d'ailleurs pas liée à une quelconque notion spatiale de lieux mais à l'apparition de formes de pensée et de piété affectant le caractère tout à la fois communautaire et ouvert sur le monde de l'Eucharistie.

2. Si la pratique de la messe quotidienne est connue comme pratique courante en Occident, surtout dans les monastères, la pratique existe aussi en Orient. La règle en usage dans les monastères byzantins est de célébrer deux fois par semaine s'il y a moins de dix prêtres, trois fois s'il y a moins de vingt prêtres et chaque jour s'il y a plus de vingt prêtres.

3. La règle est toujours en vigueur dans la plupart des Eglises d'Orient aujourd'hui. L'autel unique est par essence destiné à l'Eucharistie publique de la communauté locale. La pratique la plus ancienne de l'Eglise autorise ces pratiques, il est impossible de refaire l'histoire surtout celle des mentalités. Néanmoins il est impératif pour que l'Eucharistie garde son caractère d'ouverture sur le monde, d'exiger des personnes qui demande qu'on offre pour eux l'Oblation de prendre conscience, non seulement qu'il est de leur devoir d'apporter l'offrande (d'offrir en nature ou sous forme d'honoraire, peu importe) mais aussi et surtout, et dans ces circonstances plus que jamais, d'être personnellement présent. Leur participation est indispensable pour qu'elle conserve son caractère public et cela indépendamment du lieux, public ou domestique.

4. A Rome, ce qui distinguait la messe des morts, était l'insertion du *memento* des défunts, omis dans les autres messes et un *Hanc Igitur* propre. Le *Hanc Igitur* « voici l'offrande » : est dans l'anaphore de la messe romaine primitivement une prière qui fixait les intentions de l'Assemblée – voir chapitre Lecture des noms & Diptyques.

Les messes vespérales : En Gaules les messes vespérales étaient connues et habituelles puisque le concile de Vaison, entre autres, tenu en 529 distingue dans son troisième canon quatre types de Messes : les messes matutinales, avant tierce ; publiques, à l'heure de tierce ; vespérales appelées aussi messes du soir, après l'heure de vêpres (*en carême on les célébraient en semaine. St Ambroise est un des témoins de la pratique vespérale aux jours de jeûne*), et enfin les messes de commémoration des défunts.

La Messe n'était qu'exceptionnellement quotidienne en Gaule (de même qu'en Irlande) et n'était d'obligation qu'aux dimanches et aux jours de fêtes. Le concile d'Orléans de 808 joint le chant de tierce à la Messe, usage respecté depuis Grégoire de Tours et Césaire d'Arles (*Conciles ayant légiféré sur ce sujet : 3^{ème} concile d'Orléans, canon 14 & 29 ; 1^{er} concile de Mâcon, canon 9 ; 2^{ème} de Braga, canon 9 ; Auxerre, canon 10 & 19*).

L'Eglise orthodoxe, en particulier byzantine, considère illégitime les messes vespérales en raison de sa conception ecclésiale du cycle diurne. Pour elle la journée liturgique est perçue comme une progression linéaire du soir au matin - ce qui est juste - et qu'elle interprète comme une « montée vers la lumière que couronne la liturgie eucharistique ?! Sur ce raisonnement sont venus se greffer des règlements ecclésiastiques faisant obligation de « consacrer » impérativement avant midi. Ce raisonnement qui conditionne l'action de l'Esprit Saint est non seulement consternant, mais erroné. Ainsi, pour répondre aux mesures récentes et coercitives du gouvernement égyptien à l'égard de l'Eglise Copte concernant la pratique cultuelle du dimanche et des jours de fêtes chrétiennes, le Patriarcat Copte d'Alexandrie a introduit l'usage de la messe vespérale, célébrée trois fois par semaine pour que les fidèles puissent venir après leur travail participer à la liturgie Eucharistique.

Rien ne s'oppose donc à une eucharistie vespérale qui est une nécessité pour notre temps - si ce n'est la crispation sur les habitudes - car plus que le jour et l'heure, l'Eglise ancienne avait le souci

de l'unité de la communauté chrétienne locale : « *Ils (les membres de la communauté) étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières* » (Ac.2,42) ; « *Le jour que l'on appelle jour du soleil, tous, qu'ils habitent les villes où les campagnes, se réunissent ensemble.* » (Saint Justin, Apologie, 1,67).

Remarque à propos de l'ordo de la messe vespéral en usage dans l'ECOF : A titre personnel, je trouve le « truffage » de l'ordo de la liturgie eucharistique par des éléments des vêpres non seulement peu traditionnel, mais liturgiquement insupportable en raison d'un ordo modérément fluide (le psaume 103 remplace le chant d'entrée, le psaume lucernaire (ps.140) remplace l'Alléluia, l'hymne Lumière Joyeuse remplace le chant d'offertoire et le Magnificat le chant de post-communion). Le RP Eliyâs Patrick Leroy avait proposé à la commission liturgique d'expérimenter un office calqué sur celui du Samedi saint byzantin : vêpres initiées par la bénédiction trinitaire, lectures, évangile, puis après l'ecténie, l'Entrée des dons, etc. En fait un office de Vêpres court, ramené à ses éléments essentiels (lucernaire et lectures) et tenant lieu de synaxe de la Parole.

SIXIEME PARTIE : LA SYNAXE DE LA PAROLE

Avant-propos : Pour ceux qui ne seraient pas familier du rite Gallicano-Hispanique restauré, je tiens à souligner que, je suivrai, dès cette partie du commentaire liturgique, la structure de la Liturgie selon Saint Germain de Paris, en usage dans l'Eglise Catholique Orthodoxe de France et que j'indique ci-dessous dans ses grandes lignes.

STRUCTURE DU RITE EUCHARISTIQUE DES GAULES RESTAURE

Rites initiaux & Préparation des dons

LITURGIE DES CATECHUMENES OU SYNAXE DE LA PAROLE

Entrée et accès à l'autel accompagné du chant d'entrée
Souhait de paix
Trisaghion
Kyrie
Hymne
Collecte
Lectures :
Lecture vétérotestamentaire
Répons psalmique avant l'épître (graduel)
Lecture néotestamentaire
Cantique des Bénédictiones
Répons avant l'Evangile (Alléluia)
Procession de l'Evangile – Evangile - Chant du Sanctus
Lecture du calendrier liturgique & annonces
Homélie
Litanie diaconale (ecténie) - Collecte

LITURGIE DES FIDELES OU SYNAXE EUCHARISTIQUE

Credo
Grande Entrée
(Précédée de la préface et de l'invitation aux fidèles)
Lavement des mains (Lavabo)
Diptyques & Collecte ou Prière après les noms
Baiser de paix
Canon Eucharistique ou Anaphore
Fraction
Prière du Seigneur
Elévation des Dons & Immixtion
Bénédictio des fidèles
Communion du clergé puis des fidèles
Tricanon
Post-communion
Hymne d'action de grâces
Congé et distribution du pain béni
Prières après la Liturgie

6. La synaxe de la parole est aussi nommée synaxe des catéchumènes, elle est précédée de nos jours d'un certain nombre de rites et de prières que l'on peut nommer rite initiaux qui forment une avant messe ou pré messe.

6.1. L'avant messe ou pré messe, en grec enarxis : c'est le début, le commencement. Avec l'évolution des rites liturgiques, la synaxe de la parole ou des catéchumènes (1) est actuellement précédée par la préparation spirituelle du ou des célébrants - prières de préparation spirituelle, habilement et lavement des mains accompagnés de prières (2) - ainsi que par la préparation des dons, nommée aussi proskomidie ou prothèse, depuis que cette dernière n'est plus effectuée au début de la synaxe Eucharistique à l'offertoire. Actuellement, la synaxe de la parole est perçue, plus comme la première partie de la messe, une préparation à la synaxe eucharistique, alors que les deux synaxes : parole et eucharistique sont indépendantes dans leur origines comme dans leur finalité, même si elles sont devenues complémentaires en raison de l'évolution des rites. **La lecture commune de la parole de Dieu est un office complet qui a sa finalité en elle-même, parce que cette parole est nourriture spirituelle pour le chrétien.**

Pendant longtemps la synaxe de la parole sera nommée « avant messe » par opposition et pour la distinguer du « Saint Sacrifice » : l'Eucharistie. Des commentateurs liturgiques, tels en Occident saint Isidore de Séville (630) et à l'autre bout de l'univers chrétien, l'évêque chaldéen Narsaï (5^{ème} siècle) font ainsi

commencer leurs explications liturgiques par les prières de l'offertoire (prières qui conclut le rite de l'apport des dons), car pour eux la synaxe Eucharistique est la Messe. Longtemps on gardera la liberté de les célébrer l'une sans l'autre ; ainsi nous savons par la description de la messe baptismale chez saint Justin, en 150, que lorsqu'on baptisait, la synaxe eucharistique commençait ensuite immédiatement par l'offertoire (l'apport des dons). Plus tard en 215, la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome nous permet de constater le même usage après la célébration d'un baptême et lors de la consécration d'un évêque. La pèlerine gauloise Ethérie, lors de son voyage à Jérusalem au 4^{ème} siècle, témoigne dans son journal, d'usages semblables. Au 7^{ème}, 8^{ème} siècle, la Laure de St Sabbas en Palestine au sein de laquelle les moines célébraient l'office de la parole dans leur langue d'origine, chacun dans leur lieu, puis ils se regroupaient au Catholicon, l'Eglise centrale du monastère, pour célébrer ensemble, en grec, la langue commune, l'Eucharistie. La messe du jeudi saint à Rome ne reçoit pas avant le 10^{ème} siècle de formulaire liturgique de la parole, cette messe commençait directement par l'offrande, car les messes du Jeudi saint à Rome étaient liées non point à la mémoire de la Cène du Seigneur, mais à la consécration des huiles ou à la réconciliation des pénitents, offices qui précédaient la synaxe eucharistique.

C'est ainsi que la synaxe de la parole pouvait être l'office du soir, du matin, le baptême, la consécration d'un évêque, des saintes huiles, la dédicace d'une église, etc. , qui formait alors un tout organique avec la synaxe eucharistique.

Si les lectures et l'homélie font aujourd'hui partie intégrante de la Messe, l'unité actuelle est le résultat de l'évolution historique (L'hellénisation de l'Eglise), en particulier avec l'apparition du jeûne eucharistique qui ont fait que l'action de grâces, la fraction du pain, l'Eucharistie est passée du soir au matin. L'office synagogaal du samedi matin constitué essentiellement des lectures et de l'homélie viendra alors précéder naturellement le repas sacré pour constituer un office complet que nous désignons aujourd'hui par les termes de Messe ou de Liturgie Eucharistique et qui est l'union de ces deux synaxes en un seul office.

L'évolution historique et le symbolisme liturgique *, en particulier médiéval, ont sacralisé cette unité, la faisant apparaître comme un tout organique indissociable qui fait que quelque soit l'office ou la cérémonie qui précède la messe, la synaxe de la parole est incontournable et apparaît comme un redoublement, quand des offices tels « les grandes vigiles » (surtout aux paramonies des fêtes sont célébrées avant et forme des offices longs aux trop nombreuses répétitions qui assoupissent l'intelligence sans éveiller l'esprit (Mt.6,7)).

Ce qui était vrai hier des usages de l'Eglise ancienne, l'est aujourd'hui encore : tout ce qui se passe jusqu'au moment où le pain et le vin sont apportés : l'offertoire ou l'Entrée des dons, n'a pas de lien étroit avec la synaxe eucharistique.

** A propos du symbolisme liturgique : exemplaire est le transfert d'usages païens de la Rome antique dans la liturgie chrétienne, tels les cérémonies entourant l'Evangile, qui sont le substitut des cérémonies du Liber Mandatorum ou encore le transfert des privilèges des hauts dignitaires de la Rome aux Evêques (port de lumières devant eux, encensement, etc.)*

L'instauration du jeûne Eucharistique : Tant que l'agape a précédé l'Eucharistie, le problème du jeûne ne s'est pas véritablement posé. Les abus liés aux agapes (lire 1Co.11,17 à 34), une inévitable évolution du à l'accroissement des communautés, et peut être l'influence de la pratique juive du jeûne communautaire au grand jour des expiations (Nb.27,7 à 11) dans un premier temps, puis à l'évolution de la théologie assimilant l'eucharistie à une nourriture, elle même associée à la foi indiscutée de la présence réelle du corps du Christ ont fait passer le repas sacré accompli autour de la table d'hôte *de* la domus ecclesiae, à la table sacerdotale hors du cadre domestique autour de laquelle seul l'évêque et ceux qui servent sont admis. Jésus institua l'eucharistie le soir au cours d'un repas, du repas pascal (le Seder), sans qu'aucun jeûne particulier ne soit attesté par les évangélistes. Les disciples « mangent le pain et boivent à la coupe », après avoir pris d'autres aliments. Si tout semble indiquer, sans preuve à l'appui, que cette pratique s'est prolongée de façon usuelle peut-être encore deux siècles, elle n'excluait pas l'usage de « prendre les saintes espèces avant toute nourriture », c'est-à-dire être à jeun avant de communier, condition considérée comme une tradition apostolique déjà à l'époque de Tertullien. Ce n'est que peu à peu que la célébration de l'eucharistie devient une cérémonie distincte et séparée d'un repas. Le liturgiste Paul Bradshaw estime qu'en l'état des données actuelles, il est possible de soutenir qu' en certains endroits l'Eucharistie a pu se détacher du repas à un époque très primitive, alors qu'ailleurs les deux, repas et Eucharistie ont pu restés unis très longtemps. Et, ce qui n'était qu'une condition laissée au discernement de chacun s'érige à partir de la fin du 4^{ème} siècle en règle dont l'observance devient peu à peu impérative. Toutefois, encore au 4^{ème} siècle, Augustin d'Hippone, entre autres témoignages, atteste de l'usage de prendre un repas le jour du Jeudi Saint, avant la messe du soir, en souvenir de la dernière cène (Ep. 118 ad Ianuarius, c. 7). Il faut relever que les modalités d'accès à la communion verront, selon les lieux et les époques, se succéder des opinions opposées : « Se tenir pour indigne comme le centurion ou aimer comme Zachée recevoir chez soi le Seigneur ? (Lc. 7, 1 à 10 & 19, 2 à 9).

Par dévotion privée l'usage du jeûne eucharistique s'établit, on s'abstient de boire et de manger avant la communion ; cet usage est consacré en 419 au Concile de Carthage, en Afrique. Cependant on fait encore exception pour la messe du jeudi saint, conformément à la règle posée par le 2^{ème} concile de Carthage tenu en 397 (canon 29). Exception que reprendra quasiment trois siècle plus tard le Concile « in Trullo » (Quinisexte) tenu en 692, à la demande de l'empereur Justinien II, dans son canon 29 : « Que les Saints

Mystères de l'autel ne soient accomplis que par des hommes à jeun, sauf au jour anniversaire où l'on commémore la cène du Seigneur » (reprise de la règle du 2^{ème} Concile de Carthage de 397). En Occident, à la même époque cette exception disparaît. Selon le liturgiste Jungmann cet usage pourtant perdure encore en maints endroits jusqu'au 15^{ème} siècle (Missarum sollemnia, tome 1). En Egypte au 5^{ème} siècle, selon l'historien Socrate le scolastique (Hist. Eccl. 5,22), il était encore d'usage, le samedi, de célébrer l'Eucharistie en liaison avec un repas. En outre, Jungmann, fait remarquer que, pour la célébration de l'Eucharistie dans les maisons, en particulier pour les messes des morts, usage qui perdurera en parallèle avec l'Eucharistie de la communauté locale, la liaison avec un repas est restée d'usage plus longtemps : « *car on rencontrait là moins de difficulté que dans la célébration commune* ». A terme, le développement de l'ascèse imposera définitivement à tous, la condition de ne pas prendre de nourriture avant l'eucharistie. L'agape, le repas des pauvres, la distribution des offrandes feront suite à l'Eucharistie (en raison d'abus le concile In Trullo interdira la tenue d'agape dans l'église).

L'Avant messe est donc essentiellement une préparation spirituelle à la messe, « La preparatio missae », présente dans tous les rites eucharistiques actuels, qui se sont surchargés d'éléments relevant de la dévotion privée et que l'usage a fini par consacrer tant en Orient qu'en Occident.

En Occident, c'est au 11^{ème} siècle qu'apparaît une formule préparatoire à la montée à l'autel appelée « accès », formule distincte des heures canoniales. L'office des heures viendra s'ajouter à la messe, comme dans le rite byzantin il lui servira de début. Dans les Gaules se sera le chant de l'office de tierce, lors duquel l'évêque sera habillé solennellement. Cette récitation de l'office de Tierce a longtemps tenu lieu avant la messe de préparation spirituelle. En Occident se développera un autre rite qui perdurera jusqu'à nos jours : l'aspersion d'eau bénite dit « Asperges me ». Il existait autrefois des offices dit de cathédrale, destinés à l'église épiscopale et aux paroisses, offices plus adaptés à la vie dans le monde que les offices monastiques et qui permettait une grande participation des fidèles. Si celui du rite mozarabe est bien connu, celui de Constantinople n'a laissé aucune trace.

Le rite dit de « préparation à la messe » est à ce titre exemplaire, car il trouve son origine dans la confession des péchés et leur absolution que pratiquaient les premières communautés chrétiennes suivant en cela l'enseignement de saint Paul : « *Et quoi que vous fassiez, en parole ou en actes, faites tout au nom du Seigneur Jésus, en rendant par lui des actions de grâces à Dieu le Père* » (Col.3 :17). « *Confessez-vous mutuellement vos fautes, et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris ...* » (Ja.5, 16) – « *Le jour du Seigneur, réunissez-vous. Rompez le pain et rendez grâces, après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur* » (Didaké.14, 1). La préparation à la messe » est une préparation personnelle, tant des célébrants que des fidèles. Le schéma suivant deviendra très vite traditionnel :

Repentir → confession des péchés → engagement à ne plus pécher → absolution.

L'influence des lettres de saint Paul ou de saint Pierre se terminant sur l'invitation au baiser fraternel (Ro.16, 16 ; Co.16, 20 ; Co, 13,12 ; 1Th.5, 26 ; Pi.5, 14), amènera à considérer la préparation à la messe, à l'égard de la synaxe de la parole, comme faisant écho au baiser de paix de la synaxe eucharistique. Le rite s'amplifiera à l'époque médiéval, forte d'un principe, qui était déjà celui de saint Paul, et qui deviendra de règle : il ne doit pas y avoir dans la liturgie de geste sans paroles. On établira même un parallèle avec la fête de l'expiation : « *Le 10^{ème} jour de ce 7^{ème} mois, ce sera le jour des expiations, vous aurez une sainte convocation, vous humilierez vos âmes et vous offrirez au Seigneur des sacrifices consumés par le feu* » Lev.23, 27 (pour le détail de la cérémonie voir Lévi.16). Cette préparation d'avant messe autrefois laissée à la dévotion de chacun était généralement composée de prières psalmiques et d'apologies, que le célébrant se contentait de dire en se rendant à l'Eglise ou en se revêtant, et plus tardivement en se rendant à l'autel. Sous l'influence du piétisme, du dévotionnalisme clérical qui à peu à peu envahie la liturgie, en particulier à l'époque médiévale, le rite de préparation à la Messe fini par se fixer et à être intégré de fait à l'ordo de la messe, sans toutefois être traité comme lui étant consubstantiel et ce quel que soit le rite eucharistique.

Les prières de préparation de la messe du rite Gallicano-Hispanique restauré : Le rite restauré des Gaules, la liturgie selon saint Germain de Paris, a repris pour l'essentiel les prières dites « *prières au bas de l'autel* » du rite romain. Ce choix, lors du travail de restauration par l'évêque Jean, a du participé du même esprit que celui qui a fait retener le lectionnaire utilisé au long de l'année liturgique (*voir infra : Lectures*) encore en usage de nos jours.

Ces prières s'ouvrent par l'antique doxologie latine : « In nomine Patri et Filii et Spiritus Sancti. Amen ! », Véritable bénédiction et confession de foi trinitaire empruntée à Mt.28, 19, **qu'accompagne un signe de croix, signe de bénédiction par excellence.** Cette doxologie est traduite en Français par la formule : « *Au Nom du Père du fils et du Saint Esprit* », or le texte latin dit : « *In nomine Patri et Filii et Spiritus Sancti. Amen !* » ; On peut estimer que « *In nomine Patri* » serait sans aucun doute mieux rendu en le transposant en Français par la formule : « *Dans le nom du Père* ». **Pourquoi ? Parce que nous sommes baptisés, immergés, dans le nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et non au nom de. En récitant**

cette doxologie nous confessons et rendons grâces orthodoxement au Dieu Un en trois hypostases égales et éternelles.

Le signe de croix : La Croix est le premier et le principal signe chrétien représentant la passion et la mort par crucifixion de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ. Instrument de la rédemption du monde, la croix est devenue l'emblème du christianisme exprimant parfaitement notre identité chrétienne qui est union avec le Christ Sauveur dans l'unique mystère de sa mort et de sa résurrection. « *Jésus dit à ses disciples : Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, et d'accomplir son œuvre* » (Jn. 4, 34), et pour accomplir et achever l'œuvre du Père, notre Seigneur et Sauveur, « *Met le comble à son amour* » (Jn. 13, 1) et soumet, subordonne en Lui, dans son unique personne en deux natures, divine et humaine, sa volonté humaine à sa volonté divine au sens ou la volonté humaine dans l'unique personne du Christ, ne résiste pas, ne s'oppose pas mais se soumet au vouloir divin et tout puissant : « *Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais la volonté de mon Père qui m'a envoyé* » (Jn. 6, 38). Jésus le Christ accomplit la volonté de son Père acceptant librement la mort sur la croix donnant à la mort un autre sens : celui de la victoire sur le péché et la mort. La croix du Christ, d'instrument de mort devient instrument de vie éternelle, parce qu'en Elle est la puissance de la résurrection, force qui détruit le péché et la mort, rachetés par le Sang précieux du Christ nous sommes désormais unis à Dieu notre Père par le Corps et le Sang du Logos de Dieu incarné, Jésus le Christ qui nous sauve et nous défie en Lui et par Lui. Par la Croix la mort devient un acte de puissance qui détruit la possession et l'orgueil, toutes les formes de la prétention de l'homme à exister par soi-même : « *Le langage de la croix, pour ceux qui se sauvent, est puissance de Dieu* » (1Co. 1, 18). Que ce soit quand nous nous prosternons devant la croix ou quand nous traçons sur nous le signe de croix (la signation), nous manifestons visiblement notre foi et notre adoration, car par la Croix, signe de notre Salut, la joie est venue dans le monde.

Le signe de croix (la signation) tracé sur le front, avec un doigt (le pouce ou l'index de la main droite) est un des rites les plus antiques de l'Eglise (in Tradition apostolique, 41) et son imposition, appelée sphragis (le sceau ; latin : consignatio), sur le front des catéchumènes lors de l'initiation baptismale, marquait leur appartenance au Christ et leur incorporation dans le corps de l'Eglise une. Le sacramentaire gélasien, daté du 6^{ème} siècle, contient la magnifique et sobre formule : « *Reçois le signe de la croix, aussi bien dans ton cœur, comme tu le reçois sur le front* ». Le signe de croix était par excellence le signe des martyrs dont le front est purifié par ce signe. Les divers témoignages parvenus jusqu'à nous montrent bien que la croix est tout à la fois signe de consécration à Christ, arme défensive dans le combat spirituel contre les tentations démoniaques, exorcisme et arme offensive pour mettre en fuite les démons et montrer la vanité de la domination qu'ils prétendent exercer sur ce monde : « *Si tu es tenté, signe toi le front avec piété ; car c'est là le signe de la Passion, connu et éprouvé contre le diable <> En nous signant le front et les yeux avec la main (le doigt enduit de salive), écartons celui qui tente de nous exterminer* » (in Tradition apostolique, 42). Si la signation du front, accompagné ou non d'une formule, était la forme la plus usitée des premières générations chrétiennes, les témoignages montrent que le signe de croix s'effectuait aussi sur d'autres parties du corps et même sur des objets, accompagnant chaque acte de la vie quotidienne en signe de protection, de bénédiction et de sanctification (Tertullien, De corona, P.L. 80) : « *Qu'en toutes circonstances la croix soit tracée* » (St. Cyrille de Jérusalem, catéchèses baptismale 13, 36). Le grand signe de croix, effectué avec les trois premiers doigts de la main droite réunis, du front à la poitrine, de l'épaule droite à l'épaule gauche prévaudra à partir du 9^{ème} siècle sur le signe tracé sur le front avec un doigt, probablement en raison de l'influence monastique. Les querelles christologiques seront déterminantes dans la manière de se signer de chaque Eglise. Les Eglises orthodoxes byzantines codifieront le signe de croix, gardant l'ancien usage de se signer de droite à gauche, en précisant que les deux doigts de la main droite, l'annulaire et l'auriculaire de la main droite doivent être repliés sur la paume, manifestant la foi dans les deux natures et les deux volontés du Christ, tandis que le pouce, l'index et le médium réunis représentent la Sainte et Divine Trinité. En Occident, le pape Innocent III, au début du 13^{ème} siècle, témoigne de la signation de droite à gauche, tout en précisant que « *quelques uns se signent de la gauche vers la droite* ». A partir du 15^{ème} siècle la signation de gauche à droite est la règle en Occident. Les Coptes orthodoxes, aujourd'hui, se signent de gauche à droite afin de se démarquer des byzantins, mais avec le seul index, fidèle à la Tradition Apostolique, et afin de manifester l'unicité de Dieu. Dans l'Eglise Catholique Orthodoxe de France (ECOF), l'usage veut que l'index et le médium de la main droite soient tenus droit, symbole des deux natures en Christ, tandis que l'annulaire, l'auriculaire et le pouce sont joints, symbolisant la sainte et Divine Trinité. On porte alors la main droite au front (la pensée), puis à la poitrine (la vie, l'amour), à l'épaule droite (l'action dans la justice), et enfin à l'épaule gauche (l'action dans la miséricorde qui tempère la justice). Droite à gauche, gauche à droite, deux doigts, trois doigts, lesquels et comment ? Un seul, l'index, comme les Coptes ! Croiser le pouce et l'index en forme de croix en les embrassant après s'être signé en signe d'hommage rendu à la vraie Croix ! Ces diverses pratiques témoignent avant tout et surtout de l'histoire et de la piété des « nations ». Réduire le signe de la Croix au statut de signe de reconnaissance

confessionnel la dépouille de sa signification profonde. La gloire de la croix n'est pas une gloire humaine, la croix est l'aboutissement du dessein d'amour de Dieu pour l'homme et de son action dans le monde : le Supérieur descend vers l'inférieur pour l'exalter, l'élever. Dieu devient homme véritable pour que l'homme devienne Dieu. La croix est le symbole du mystère pascal du Seigneur, mort et résurrection, un seul mystère. La signation est la confession de notre espérance en la miséricorde de Dieu, comme l'indique l'épithaphe de la Gayolle à Brignoles dans le Var, l'une des plus anciennes des Gaules (fin 2^{ème} siècle, début 3^{ème}) : « *Notre excellent fils, entouré de la protection de la croix <> a été méchamment ravi par la mort. Mais le maître de l'Olympe donnera le repos à son corps auquel fut imprimé le noble signe de la croix. Et il sera appelé héritier du Christ* ». Amen.

Nota : Le 6^{ème} concile de Constantinople tenu en 680 enseignera : « *Nous professons en accord avec l'enseignement des saints pères, deux volontés et deux énergies naturelles dans le Christ, indivises, inséparables et sans confusion aucune, deux volontés telles que la volonté humaine suit la volonté divine et lui est subordonnée* ». Ainsi, à Béthanie, village de Marthe et Marie, le Seigneur Jésus, met en œuvre pour ressusciter Lazare deux énergies différentes, qui pourtant appartiennent à l'unique personne du Fils unique de Dieu fait homme, manifestant ainsi l'union parfaite de ses deux natures divine et humaine : l'énergie humaine qui le fait s'interroger, pleurer, prier. L'énergie divine avec laquelle Il commande souverainement à la mort et aux Enfers.

Après la doxologie viennent les prières initiales : Prière du Seigneur, prière à la Vierge, tropaires de la Fête, prières qui sont suivies de la récitation du psaume 42, si beau et fort de sens, accompagné de son antienne. Les psaumes sont considérés par les pères comme formant le livre de prière par excellence. Saint Basile dit à ce sujet : « *Le livre des psaumes contient une théologie* » (1^{ère} homélie sur les psaumes, 2). Il semble probable que, le psaume 42, jusqu'à l'apparition d'un cérémonial d'entrée au développement considérable, qui d'ailleurs n'intervient pas avant la fin du 11^{ème} voire 12^{ème} siècle, a selon les lieux et les époques servit de prière préparatoire au célébrant, soit accompagné son habillage ou même son accès à l'autel. Il sera selon les lieux et les époques récité seul ou en commun. Depuis le 10^{ème} siècle, la règle qui dominera, sera de réciter le psaume 42 en commun et en se rendant à l'autel, on lui joindra ou des apologies ou la prière de l'entrée du rite syriaque de saint Jacques. Dans tout ces cas ce psaume a toujours relevé plus de la piété privée que d'une réglementation codifiée. Saint Ambroise signale son usage comme chant d'entrée accompagnant la procession des nouveaux baptisés lors de leur entrée à l'église pour la célébration de l'Eucharistie. Il ne deviendra dans le rite romain d'obligation qu'en 1570 avec Pie V. Le psaume 42 est le correspondant des antiennes byzantines de l'office des trois antiphones.

Enfin vient le confiteor, lui-même suivi d'invocations connues sous le nom de « versets psalmiques ». Ces « Versets » sont composés de versets de psaumes, alternés deux à deux, formant un dialogue bref et rapide entre le célébrant et le ou les diacres ou les fidèles, voire entre le pré chantre et les fidèles. Le cycle des prières préparatoires est clôt.

L'origine de ce cycle est indubitablement romain. Il n'est signalé en territoire franc qu'au 8^{ème} siècle époque de la romanisation de la Gaule par le pouvoir carolingien. Son fondement est à chercher dans la 1^{ère} épître de Paul à Timothée (5,21) : « *Je t'adjure en présence de Dieu et du Christ Jésus, ainsi que des anges élus...* ». De prière faite devant Dieu par un seul, le confiteor aux environs du 10^{ème} siècle, deviendra dialogue où plusieurs prient ensemble. La formule actuelle est du 12^{ème} siècle, et ne se fixera pas avant le 13^{ème}, voire le 14^{ème} siècle (Ordo romanus XIV). Imposé définitivement par le missel de Pie V, la liturgie romaine fera réciter le confiteor avant la messe et avant la communion.

Dans le rite Gallicano-Hispanique restauré le confiteor est récité à la sacristie, par les clercs concélébrant. Il est prière où l'homme s'humilie conscient de son indignité devant la gloire de Dieu, confession, demande de pardon mutuel. Au cours de la récitation du confiteor ou d'autres apologies semblables, le geste de se frapper la poitrine et de s'incliner profondément est tiré de l'exemple évangélique, Luc.13,13, de manière à exprimer visiblement l'aveu des fautes. Le rite Mozarabe comporte dans la préparation spirituelle du célébrant une prière d'intercession à la Vierge et aux saints qui est remplacée lors des messes de semaine par l'antique prière à la Mère de Dieu : « *Réjouis-toi ...* », plus connue en Occident sous le nom d'Ave Maria (Lc.2) que le rite restauré des Gaules place dans les prières initiales.

Regrettons que le texte proposé dans la liturgie selon saint Germain de Paris fasse dire : « Salut Marie », ce qui fait un peu légionnaire romain, alors que le texte grec dit plus justement et élégamment : « Réjouis-toi ».

En conclusion : La préparation à la messe du rit romain, dit de pie V fixé en 1570, était évidemment inconnue du rite Gallicano-Hispanique ancien. Romaine d'origine pour l'essentiel de ses éléments, elle est entrée, non sous sa forme actuelle, dans la liturgie carolingienne (rit romano-franc) au début du 11^{ème} siècle en territoire franc où elle perdra d'ailleurs, comme l'ensemble du rite romain, sa sobriété originelle. Elle est largement marquée par son origine médiévale et reflète assez bien cette théologie peccamineuse propre à l'Occident à cette époque. L'évêque Jean a adjoint au rite restauré des Gaules cette preparatio missae dans

une forme proche de celle fixée par le missel romain de 1570, et dont le seul mérite était d'exister, d'être familière aux chrétiens occidentaux approchant l'orthodoxie occidentale. Les prières de préparation à la messe ayant pour fonction essentielle de disposer spirituellement le célébrant, pour être honnête, le but recherché est atteint. Les rites d'Orient ne proposent rien de beaucoup mieux, à l'exception du rite Copte qui reflète assez bien les traditions liturgiques anciennes en faisant réciter des prières attribuées à saint Basile le Grand pour la préparation personnelle du célébrant et de l'autel (prières que l'on retrouve en partie dans la liturgie de saint Basile grecque), des versets des psaumes 50 et 25 en se lavant les mains et les psaumes 92 et 29 pour l'habillement. De mon point de vue ces prières de saint Basile expriment mieux la plénitude du mystère que le célébrant se dispose à accomplir.

Le rite de la préparation des dons : Si la place du rite de la préparation des dons en « avant messe » est due à l'évolution liturgique en générale et en particulier à la suppression du catéchuménat, son amplification, elle, est la conséquence du goût du moyen âge pour le symbolisme. La préparation des dons avant la liturgie de la parole ou des catéchumènes dans la liturgie byzantine actuelle est exemplaire de cette évolution. Sobre durant les premiers siècles, son développement, qui aboutira à la forme que nous lui connaissons, n'interviendra pas avant le 10^e siècle. Elle s'est formée définitivement entre le 12 et le 14^{ème} siècle sous la double influence du cléricalisme médiéval et de l'angéologie du pseudo Denys l'Aréopagite et est devenue une véritable messe basse, rite avant le rite, ce qui provoque comme le souligne le liturgiste allemand Baumstark : « *Un véritable dédoublement du sacrifice* », faisant de la préparation byzantine actuelle une aberration.

Le lieu où s'effectuait la préparation a lui aussi varié sous l'influence de l'évolution liturgique. A l'origine la préparation s'effectuait dans un espace prévu près de la porte d'entrée de l'église, espace où les fidèles déposaient leurs offrandes de pain et de vin. Puis après être venue se placer avant la synaxe de la parole, en avant messe, la préparation s'est effectuée dans une pièce placée à gauche du sanctuaire (le sacrarium des latins qui est l'équivalent du diakonikon des syriens ou du pastophorion des byzantins), voire dans un petit bâtiment séparé situé aussi à gauche de l'église comme à Ste Sophie de Constantinople avant Théodose le Grand, bâtiment appelé « *maison* » ou « *Bethléem* », maison du pain, dans l'Eglise Ethiopienne. Dans un dernier développement, la table de préparation est transportée à l'intérieur du sanctuaire, à la gauche de l'autel dans les Eglises d'Orient, surtout celles de rite byzantin. Dans les Eglises d'Occident et à Rome, l'équivalent de la table de préparation est la crédence, et trouve sa place à la droite de l'autel. La crédence a remplacé la table d'offrandes sur laquelle les fidèles déposaient autrefois les offrandes de pain et de vin. L'abandon de la procession d'offrande ayant rendu inutile la table d'offrande dont les dimensions se sont réduites pour donner la crédence.

La Préparation des dons des différents rites latin non romain, sous l'influence de l'Orient Syrien, ont placé très tôt la préparation des dons avant le début de l'office de la parole : les dons étant considérés, la préparation terminée, non plus seulement comme du pain et du vin, mais déjà antitypes, c'est à dire comme choisis de toute éternité pour devenir l'Agneau immolé, Corps et sang du Christ, selon les témoignages de saint Germain de Paris, saint Grégoire de Tours, saint Césaire d'Arles, etc.

Aspect historique : Pour les rites latins anciens non romains la préparation des dons est décrite principalement dans des recueils vénérables que sont les livres irlandais pour la liturgie Celtique : missel de Stowe et le *Lebber brecc* ; le missel mozarabique pour l'Espagne et le missel ambrosien pour la province de Milan. Le missel irlandais de Stowe nous fait connaître la préparation initiale des dons dans la liturgie celtique : celle-ci est publique, accompagnée de chants et de prières, accomplie directement sur l'autel. Une particularité l'eau y est versée avant le vin dans le calice. Pour les Gaules, les renseignements quant à la préparation des dons sont plus dispersés, les livres Mérovingiens ne les ayant pas conservés. La cérémonie nous est connue par recoupement des données en puisant dans la littérature patristique (1^{ère} Lettre de Saint Germain de Paris, écrits de Grégoire de Tours, de Césaire d'Arles, de Fauste de Riez, etc.), ainsi que dans la Législation conciliaire.

Le schéma peut être le suivant : Tous les renseignements corroborent une préparation des dons avant la Messe. A cet effet, les offrandes de pain et de vin sont apportées par les fidèles au lieu prévu, le sacrarium ou son équivalent, avant la Messe. Le pain d'offrande est porté après avoir été préparé dans des vases en forme de « tours » de bois recouvertes d'or (St. Grégoire de Tours, Histoire des Francs, 10, 31, 13 & La Gloire des martyrs, 86), puis l'Agneau est déposé sur une patène après son dépôt sur l'autel. Selon d'autres sources le transfert de l'Agneau se fait directement sur une patène sur lequel le pain a été préalablement posé lors de la préparation. Le vin à consacrer est lui transporté dans un calice. L'ajout de l'eau dans le calice est nommé *aqua miscetur*, le mélange (le terme est celui utilisé dans les anaphores des liturgies antiques Syriennes et Egyptienne : « *Il (Jésus) y mélangea le vin et l'eau* »), par la 1^{ère} Lettre de Saint Germain de Paris. Toutefois, certains liturgistes, comme Archdale King, pense que l'eau était versée dans le calice une fois les oblats déposés sur l'autel. Trois voiles sont utilisés, dont l'un, la palla linostina, tissé de lin

et de laine, est manifestement la nappe d'autel, décrite comme retombant largement sur les côtés de l'autel. L'autre fait de lin, la corporalis palla (le corporal) est l'équivalent de notre antimention actuel, sur lequel les dons sont déposés. Le troisième, le coopertorium sacramentorum, fait de soie, orné d'or et de pierreries à l'image du voile huméral décrit dans le Livre de l'Exode (28,6), vient recouvrir les dons, à l'instar de notre grand voile actuel que l'Eglise Copte le nomme prosphérine, et dont les dimensions font qu'il couvre l'autel. Prosphère étant le nom grec du pain d'offrande en vu de sa consécration le lien est évident. D'autres sources les nomment différemment. Le transfert des dons, effectué par les diacres, est accompagné d'un chant. Le concile de Rouen, vers 650, prescrit l'encensement des dons en imitation des usages byzantins et bien que cette attestation soit tardive et les sources globalement sobres, on ne peut exclure l'encensement des dons, une fois leur dépôt sur l'autel, dès les premiers temps Mérovingiens, c'est à dire avant le 7^{ème} siècle. En ce qui concerne plus particulièrement la messe celtique, le Dictionnaire de Théologie Catholique de 1929 (article Messe dans la Liturgie, La Messe celtique, pages 1381 à 1383) indique que la piété qui ressort des textes tant de la préparation que de la fraction sont emprunt de méticulosité, de complexité, et ne sont pas exempt de superstition.

La Préparation des dons du rite restauré des Gaules : L'évêque Jean, pour le rite de la préparation des dons du rite restauré des Gaules, la Liturgie selon Saint Germain de Paris, a choisi, semble-t-il selon mes sources, pour l'essentiel, des textes tirés du rite de la préparation des dons de la vénérable liturgie syriaque de saint Jacques, et non des textes occidentaux, puis les a complétés en introduisant des textes tirés de l'Apocalypse de saint Jean. Si ce choix peut surprendre les puristes du tout occidental, l'évêque Jean en bon liturgiste a fait preuve de discernement (Mt.13, 52), privilégiant l'essentiel de l'esprit des textes de la liturgie syriaque de saint Jacques (la Tradition liturgique) en les unissant avec des textes scripturaire, tirés de l'Apocalypse de saint Jean. La source de la révélation n'est-elle pas l'Écriture ?

Le rite de la préparation des dons se trouve ainsi en résonance avec la liturgie des Gaules, car selon l'évêque Jean les qualités du rite Ancien des Gaules étaient les suivantes : la confession de la Victoire du Christ, l'influence de la liturgie céleste décrite par l'Apocalypse et la pénétration de l'Éternel dans le temporel (Présence Orthodoxe n° 20-21, p. 38 & 39). En puisant aux sources de l'Écriture et de la Tradition Liturgique, il montrait que la liturgie est un organisme vivant et non une reconstitution archéologique.

Remarque : Dans presque toutes les églises de l'ECOF, la table de préparation des dons se trouve dans le sanctuaire, à gauche de l'autel, en imitation des usages actuels des Églises byzantines. Et cela, même quand cet emplacement est manifestement mal adapté à ce pourquoi il est destiné : la préparation des dons. Et ce, du fait, généralement, de la configuration du local transformé en église. Pourquoi ne pas revenir à l'usage initial, par l'emploi d'un emplacement proche de l'entrée de l'église. Cet emplacement présenterait à bien des égards plus d'avantages qu'une « table-emplacement » situé dans le sanctuaire. Il permettrait aux fidèles de déposer les offrandes de pain et de vin indépendamment des offrandes de contribution, et donnerait un caractère moins sacerdotal à la préparation, rendant, surtout, tout son sens théologique à la procession des dons lors de leur transfert sur l'autel au début de la synaxe eucharistique. On éviterait ainsi un acte liturgique absurde, dont la liturgie byzantine a le secret, qui consiste à sortir par une porte pour entrer par une autre. Acte qui reçoit une justification-caution symbolique tiré par les cheveux, les écritures servant alors d'alibi ou sont appelées à la rescousse.

On peut regretter, lors de la préparation des dons, l'emploi de la prière composée de versets tirés de l'Apocalypse (19, 6 à 8) et donnée par saint Grégoire de Tours pour le recouvrement des dons après leur déposition sur l'autel : Si au minimum le choix d'une prière différente pour la préparation aurait été souhaitable, on peut s'interroger sur le bien-fondé, une fois la préparation accomplie, de l'intérêt de recouvrir les dons avec le grand voile. Car à ce moment précis, quelle est sa fonction, que symbolise-t-il ? Car une fois les dons posés sur l'autel, après la Grande Entrée, on ôtera le grand voile pour pouvoir séparer calice et patène (la patène ayant été posée sur le calice lors de la préparation) et enlever les petits voiles (comme la palle romaine) dont la fonction est plutôt d'ordre sanitaire (éviter le contact des dons, pain et vin avec les mouches par exemple), et l'on recouvrira, une fois ces actions accomplies, de nouveau les dons avec le grand voile, symbole de la pierre fermant le sépulcre du Seigneur, symbole qui à ce moment de la liturgie prend et a tout son sens.

Un détail linguistique : La préparation est nommée improprement en Français proscomidie ou prothèse. Proscomidie signifie en grec : apporter, et prothèse (prothésis) : présenter. La signification liturgique première semble bien avoir pour origine le transfert du pain et du vin, destinés à être consacrés, et que primitivement les fidèles déposaient sur une table en entrant dans l'église. Prothèse est aussi le nom donné à l'autel latéral, situé à gauche dans le sanctuaire des églises de rite Byzantin où est accomplie la préparation des dons, donc en français : table de préparation. Dans les livrets liturgiques de l'ordinaire de la Messe (3), il serait mieux de parler de « préparation des Dons », quitte à ajouter, entre parenthèse, le terme prothèse si l'on y tient vraiment.

1. *Synaxe désigne toute assemblée de croyants pour une prière commune, par extension un office liturgique particulier. D'où synaxe de (la parole, eucharistique, etc.).*
2. *Les prières préparatoires du célébrant à l'origine étaient récitées par lui, à partir de son domicile, poursuivies en chemin jusqu'à l'Eglise. Notons que dans les Gaules il était fait obligation au prêtre d'avoir son domicile près de l'Eglise. La vêtue du célébrant ne s'accompagne au début d'aucune cérémonie particulière ou prière, par contre le lavement des mains avant l'office est attesté et d'usage général.*
3. *Ordinaire de la Messe : On nomme ainsi ce qui se dit à chaque messe quelque soit le Temps liturgique ou la solennité célébrée, par opposition aux propres, c'est-à-dire les textes variables selon le Temps liturgique, les fêtes ou selon le jour de l'année lorsqu'il est fait mémoire d'un saint en particulier (sanctoral).*

L'eau bénite. Par son origine et selon son usage le plus fréquent dans l'antiquité et jusqu'à notre époque, l'eau bénite était une eau lustrale, comme en utilisaient les religions païennes, destinée à être répandue sur les lieux, mais sanctifiée par une prière de l'Église en vue d'exorciser et de purifier : les formulaires, d'origine principalement gallicane et wisigothique, l'attestent avec évidence. A l'eau était mélangé du sel, peut-être pour imiter le geste d'Elisée (2R 2, 20 à 22), et cela depuis au moins le VI^e siècle ; d'autres ingrédients s'y sont ajoutés dans le rituel médiéval de la dédicace. Mais toujours elle était destinée à l'aspersion des lieux : maison, édifice du culte, champs. L'aspersion dominicale elle-même semble avoir été à l'origine une lustration des lieux réguliers monastiques. Cet usage garde toujours sa valeur dans la cérémonie de la dédicace et de nombreuses bénédictions. Cependant il était normal qu'un autre symbolisme, plus spécifiquement chrétien, s'attache aux rites de l'eau pour faire de l'eau bénite un souvenir du mystère pascal et du baptême. C'est le sens qu'a pris par la suite l'aspersion dominicale (Romano Guardini, *les signes sacrés*, Paris, SPES, 1950).

L'aspersion de l'eau bénite, « l'asperges me » : La bénédiction de l'eau est liée au baptême, elle remonte donc à la plus haute antiquité. Au 2^{ème} siècle, Tertullien parle déjà de l'eau sanctifiée par l'invocation de Dieu. Il devint traditionnel par la suite de bénir les eaux aux vigiles de Pâques et de Pentecôte. En ces jours là, la piété poussait certains fidèles à emporter de cette eau avant qu'on l'eût mélangée au saint chrême, afin d'en asperger maisons, champs, etc. Cet usage devint si populaire que la bénédiction de l'eau devint un rite dominical et Charlemagne dans ses capitulaires ordonna que chaque dimanche les prêtres bénissent l'eau. Le concile de Nantes en 900, réglemente le rite, l'usage se généralisera au 10^{ème} siècle. Le rite de l'aspersion d'eau bénite impose l'idée de la nécessité de se purifier avant l'oblation, sa pratique se voit justifiée par des usages vétérotestamentaires. Ce type de rite verra son importance s'accroître en proportion de la désaffection de la participation à la communion à l'instar de l'Élévation de l'hostie au 13^{ème} siècle.

6.2. LE RITE DE L'ENTREE, ANALYSE DE SES DIVERS ELEMENTS.

6.2.1. Historique : Dans la synaxe de la parole, lors des lectures, la place du célébrant est sur le Béma, partie surélevée au milieu de l'Eglise dans les églises de type syrien (le schéma des basiliques romaines est différent), pourvue d'un siège pour l'évêque, docteur de la Tradition Apostolique : la cathèdre épiscopale (*Néhémie.8, 4&5*) ou podium, qui a remplacé la chaire de Moïse des synagogues. Il faut souligner que le trône est d'usage romain, il n'est plus la cathèdre de docteur, mais le siège d'un haut dignitaire, réplique du siège de l'empereur au sénat. De nos jours, abusivement et comme un symbolisme dévoyé voudrait le faire croire, brisant ainsi l'unité de l'espace sacré : « portes royales » désigne les portes de l'iconostase. Alors que ce sont la ou les portes de l'entrée principale de l'Eglise qui étaient et qui devraient être « royales » car c'est le peuple constitué des célébrants et des fidèles qui est un peuple de rois (1P.2, 4à10). Les ministres de l'autel ne possèdent aucun « pouvoir » qui les porteraient au-dessus du peuple de Dieu. Ministère traduit le mot grec *diacona*, qui exprime l'idée de service, et ministre rend un mot de la même racine qui signifie serviteur (1Co.12, 4à11).

Le premier acte liturgique était donc selon la tradition la plus ancienne l'entrée dans l'Eglise (en grec : *isodos*) au sens de passer les portes du bâtiment, de la maison ecclésiale, de l'église, et non pas les portes du sanctuaire. Ce qui pose au passage, et ce légitimement, la question du rôle cultuel de l'iconostase ?

La bénédiction initiale doit précéder cet acte pour garder tout son sens. Au 4^e siècle et plus tard encore, clercs et fidèles entraient sans solennité particulière dans l'Eglise pour y célébrer la Liturgie. L'évêque gagnait sa place au Béma ou au podium, c'est l'intronisation. Il saluait les fidèles, c'est la bénédiction, en donnant la paix. Les lectures suivaient immédiatement (st Jean Chrysostome, au 4^{ème} siècle, in homélie sur Mt). St Justin atteste qu'au 2^e siècle la liturgie commençait après l'entrée des célébrants par le baiser de paix (bénédiction) et les lectures. Plus tard le trisaghion viendra précéder les lectures. Si la synaxe eucharistique formait un tout avec l'office divin du matin (prières de Matines ou de laudes), le clergé entrait alors pendant le chant du trisaghion, donc après le chant du Gloria (la grande doxologie).

6.2.2. La bénédiction initiale : Telle que la présente le rite byzantin actuel, et nommée aussi bénédiction trinitaire, ne figure pas dans les textes et les documents liturgiques anciens, et semble être une particularité des rites syro-byzantins médiévaux et de l'arménien qui en est issu. Monseigneur Alexis Van Der Mensbrugge qui dit avoir scrupuleusement intégré dans son travail de restauration l'Ordo donné par saint Germain n'introduit pas de bénédiction initiale Trinitaire. La majorité des liturgies ne connaissent d'ailleurs

que le salut du célébrant après l'entrée dans l'église et avant les lectures. C'est le cas du rite Gallicano-Hispanique ancien. L'origine de cette bénédiction est probablement à chercher dans les communautés judéo-chrétiennes de Syrie, d'où elle a fait carrière avant d'être reçue dans le rite byzantin (liturgie du type Syrien occidental) en même temps qu'était introduit l'office des antiphones (groupe de psaumes entrecoupés de prières) placé en avant messe (enarxis) au 9, 10^{ème} siècle.

Les liturgistes ont acquis de nos jours la certitude que les offices juifs (Tefillah = Prière) sont la source des prières eucharistiques chrétiennes, tandis que l'office du matin à la synagogue peut être considéré comme la source de la synaxe de la parole (la messe de catéchumènes), comme est acquis que l'office des lectures de la synagogue sera précédé de la bénédiction sacerdotale (Nb.6,22 à 24) quand la prière précédant les lectures, la Tefillah et qui formait avec la bénédiction sacerdotale une unité liturgique, lors des sacrifices du Temple, entra dans le service de la synagogue postérieurement à la destruction du Temple en 70 après Jésus Christ, et en vint à être considérée comme remplaçant les sacrifices du Temple.

La bénédiction initiale du rite byzantin actuel est tirée de Mc.11, 10 : « *Béni est le Royaume qui vient* », dont la formulation, selon les spécialistes, indique le parallèle avec la langue juive. L'attente, dans l'espérance, du Royaume de Dieu est l'élan vital du judaïsme, en particulier après la destruction du Temple en 70 après J.C. Le christianisme byzantin placera cette attente dans une perspective eschatologique, étroitement liée à la résurrection des morts et à la victoire sur la mort. La bénédiction initiale du rite byzantin est le produit de l'évolution liturgique qui synthétise explicitement ce que les fidèles ont l'intention de faire en célébrant « en Eglise les mystères » : « *L'accomplissement céleste de notre destinée n'est-elle pas « un éternel cantique de louanges » ? Sur terre, cet éternel cantique de louanges, la Liturgie, n'est-elle pas la manifestation du « Royaume de Dieu » que le Fils de l'Homme est venu établir parmi les hommes, à l'image du Royaume des cieux ?* » (Archevêque Arménien Shahe Ajamian).

Le texte de la bénédiction initiale Trinitaire de l'ordo ad experimendum proposé par l'ECOF figure dans le propre romain de la fête de la Trinité (graduel) et provient probablement de Cluny : « *Béni soit la Sainte Trinité, l'indivisible unité, éternelle, immortelle, invisible, à laquelle soient honneur et gloire aux siècles des siècles !* ». Il peut être daté du 10, 11^{ème} siècle, et comme l'avait fait remarquer père Eliyâs Patrick Leroy, il y a quelques années dans une note à l'attention de la commission liturgique, ce texte n'atteint pas le but recherché quant à sa forme et à sa place : « *Notre texte parle de la nature divine sans même mentionner le Nom révélé du Père, du Fils, du Saint Esprit. Et n'exprime pas ce que les fidèles ont l'intention de faire en célébrant en Eglise les mystères* ». Il précise : « *La bénédiction initiale doit avoir pour fonction non seulement d'initier l'office, mais se doit d'invoquer le Nom révélé du Père, du Fils, du Saint Esprit en exprimant explicitement ce que les fidèles ont l'intention de faire en célébrant « en Eglise les mystères » : Manifester le règne du Dieu Un et la présence déjà ici bas du Royaume* ». De plus, la formulation « *Béni soit* » est inexact, nous n'avons pas à émettre un vœux, mais un constat. La formulation correcte devrait être : « *Béni est* ». Il faut se rendre à l'évidence, cette bénédiction ne remplit pas son double office. Pour ce faire, non seulement son contenu devrait prendre en compte les remarques émises ci-dessus et de plus venir se placer avant la proclamation diaconale, qui précède elle-même l'Entrée du célébrant et le chant qui l'accompagne, parce que le premier acte liturgique est selon la tradition la plus ancienne, l'entrée dans l'Eglise (en grec : isodos) au sens de passer les portes du bâtiment, de la maison ecclésiale, de l'église, et non pas les portes du sanctuaire.

Nota : Deux raisons font que le rite Gallicano-Hispanique ancien ne pouvait contenir de bénédiction initiale : premièrement, il a cessé d'être célébré antérieurement à l'évolution qui a produit l'introduction de cette bénédiction dans le rite byzantin. Deuxièmement, même si ce rite avait poursuivi sa carrière, les échanges et les enrichissements mutuels portant sur la liturgie avaient cessé entre l'Orient grec et l'Occident latin et n'auraient pas permis son introduction. L'Occident était déjà par trop éloigné de l'Orthodoxie orientale. Les historiens estiment que le processus d'échange commence à devenir moindre avec la fin de l'unité du bassin méditerranéen et le repli du monde latin sur lui-même et qu'à partir du 13^{ème} siècle il n'y a définitivement plus d'échanges entre l'Orient et l'Occident, le schisme étant alors consommé dans les mentalités populaires.

6.2.3. Les prières d'accès à l'autel : Tous les rites, en raison de l'évolution liturgique se sont dotés de prières d'entrée ou d'accès récitées pendant l'exécution du chant d'Entrée. La prière d'entrée est généralement accompagnée de signation (voir l'orientation vers l'Est). Ce développement témoigne d'une cléricisation de la liturgie. Le RP Henryk Paprocki fait remarquer que la « petite entrée » du rite byzantin, c'est à dire l'entrée des célébrants, avec prières et signation, a sans doute subi l'influence du théâtre antique (l'entrée du peuple correspondant à l'entrée initiale du chœur au théâtre) ; pompe réclamée par le cérémonial de la cour impériale. Lors de la bénédiction de l'entrée, le célébrant du rite byzantin actuel, trace un signe de croix vers l'Orient, cet usage n'apparaît pas avant le 12^{ème} siècle. Cette bénédiction et cette signation étaient à l'origine effectuée au moment de l'entrée dans l'église.

La prière d'accès à l'autel du rite byzantin actuel est attribuée à saint Basile. Les anciens formulaires de la liturgie syro-constantinopolitaine antérieurs au 12^{ème} siècle ont une autre prière attribuée à saint Jean Chrysostome. La prière d'accès du rite romain « aufer a nobis » (nous t'en supplions) est une oraison d'origine romaine ancienne, puisque déjà présente, dans une forme très proche de l'actuelle, dans le sacramentaire Léonien, témoin de la liturgie romaine du 5^{ème}, 6^{ème} siècle. Il lui sera adjoint à l'époque carolingienne l'oraison dite « oremus ». C'est dans le cérémonial de l'Eglise de l'Empire Franc, vers le 11^{ème}

siècle, que s'imposa, lors de la procession d'entrée, la récitation de prières par le célébrant, certaines sous formes d'apologies. Nombre de formulaires occidentaux donne la prière du rite syriaque de saint Jacques. Presque tous les rites orientaux imposent la récitation d'apologies à dire à voix basse pendant les préparatifs extérieurs ou les encensements du début de l'office au célébrant. Selon la beauté théologique du chant d'entrée, généralement des versets de psaumes, on peut regretter de ne pas pouvoir « chanter et participer », selon l'antique usage, en s'isolant cléricalement. Le rite des Gaules restauré, la liturgie selon Saint Germain de Paris, a introduit dans son Ordo la prière d'entrée du rite byzantin actuel.

6.2.4. Le chant d'Entrée et la procession d'accès à l'autel : dans son principe il faut attendre la première moitié du 5^{ème} siècle pour voir se généraliser le chant d'Entrée qui n'est que la transformation d'un chant de procession stationnal. En Gaule, à l'époque mérovingienne, la synaxe est encore souvent précédée de stations imitant les usages de Jérusalem. Ce n'est pas avant le 6^{ème} siècle que se développe une véritable procession d'entrée depuis le sacrarium, ou son équivalent, sans qu'un chant spécifique dit d'entrée l'accompagne. Le liturgiste Matthieu Smyth à ce sujet précise : « *Toutefois, rien n'atteste en Gaule, avant l'ère carolingienne que cette entrée se soit effectuée au son de quelque introït romain ou ingressa milanais, c'est à dire d'un chant de procession stationnal transformé en chant d'entrée.* » (In La Liturgie oubliée). La Gaule semble donc être restée tardivement à un stade liturgique moins avancé que l'Orient ou l'Italie : celui de la procession stationnale avec chant. En Espagne, le chant d'entrée n'est pas encore connu d'Isidore de Séville, pas plus que du 4^{ème} concile de Tolède tenu en 633. Cette pièce semble avoir été introduite tardivement en Espagne sous la pression de modèles orientaux (Jérusalem ou Byzance) selon le processus naturel d'influence par rapport aux usages en vigueur au sein d'un siège prestigieux. Le psaume 92 est attesté comme chant fixe « per annum », puis peu à peu s'imposera la variabilité des chants selon le temps liturgique. Le chant d'entrée en tant que tel a pu s'être introduit en Gaule, sous l'influence des usages de la Liturgie Wisigothique. Dans la péninsule italienne, le chant d'entrée a dû s'introduire beaucoup plus tôt, fin 5^{ème} début 6^{ème} siècle. A Rome, le chant d'Entrée, l'introït, aurait, selon le Liber pontificalis, été introduit par le Pape Célestin Ier entre 422 et 423, bien que le témoignage du Liber pontificalis soit aujourd'hui considéré comme sujet à caution. Dans un premier temps, il semble que dans les Eglises ayant introduit la pratique du chant accompagnant l'entrée dans l'église, se soient les clercs qui chantaient tout en processionnant jusqu'à l'autel. Jusqu'au 8^{ème} siècle le peuple et le clergé entraient ensemble dans l'Eglise, des psaumes étaient chantés lors de cette procession d'installation et d'accession à l'autel qui se clôturait par l'intronisation de l'Evêque et le souhait de paix qui marquait le début effectif de l'office. Suivant les lieux le chant d'entrée sera nommé différemment : Ingressa à Milan, Officium à Tolède et dans les territoires dit Wisigothiques, Antiphona ad praelegendum dans les Gaules. Toutefois cette expression doit être reçue avec prudence quant son origine gauloise, car elle est donnée par Germain de Paris dans sa 1^{ère} lettre. Alors qu'elle est manifestement hispanique d'origine, à l'instar de nombre de pièces hispaniques venues intégrées la Liturgie Gauloise selon les spécialistes de la liturgie Hispano-Gothique (Mozarabe). En Occident le chant d'entrée fut d'abord et avant tout un chant processionnel composé de plusieurs versets de psaumes et d'une petite doxologie (Gloire au Père ...). Les liturgies d'Occident n'ont jamais eu qu'un seul hymne ou chant d'entrée exprimant une seule idée théologique ou épiciétique. Les messes anciennes font preuve d'ailleurs d'une grande cohérence. Malheureusement les glissements et les déplacements de pièces ou de lectures survenus au cours des siècles ont partiellement détruit cette cohérence. La procession d'entrée a pour but l'accès solennel du clergé à l'autel, elle n'a donc de sens que si le lieu où s'effectue la vêtue des célébrants et la préparation éventuelle des dons sont séparés et distants de l'autel. De nos jours l'identification « sacristie-sanctuaire » dans nombre de lieux aménagés en « église » ôte tout sens à la procession qui s'effectue alors au nom du seul symbole pour le symbole. Dans l'hypothèse où la procession n'est pas possible, le chant d'entrée devient de fait un chant qui accompagne l'accès à l'autel et son encensement au début de l'office.

Le véritable accès à l'autel, à l'origine, avait lieu immédiatement avant l'apport des dons, marquant le début de la synaxe Eucharistique. On en trouve trace dans la formulation de la première prière, dite des fidèles, du rite byzantin actuel. Avec l'évolution liturgique, les deux synaxes n'en faisant plus qu'une, le dimanche en particulier, cet accès à l'autel s'est naturellement transporté au début de la synaxe de la parole avant les lectures avec tout ses attributs symboliques que décrit le Livre du Lévitique (2, 8) : « *Et on apportera l'offrande que l'on aura faite de ces éléments au Seigneur ; on l'apportera au prêtre qui la présentera sur l'autel* » (nommé « lieu d'offrande » par le texte de la Septante). Ainsi l'apport des offrandes de pain et de vin et leur préparation en vue de l'oblation avant l'office peuvent mieux être compris. Les diptyques, offrandes du nom des vivants et des défunts, ainsi que les autres offrandes, dit de contribution, gardent leur place traditionnelle en tête des diptyques au début de la synaxe eucharistique.

6.2.5. La doxologie : Généralement le chant d'entrée comme les répons, les collectes, les ecténies, la prière du Seigneur et toutes les bénédictions se terminent par une courte prière d'action de grâces, confession de foi trinitaire, nommant explicitement, et depuis le 3^{ème} siècle au moyen d'une formule coordonnée (avec ou et), les trois personnes de la Sainte Trinité : « Gloire au Père et au Fils et au Saint Esprit » et suivie d'une formule. La doxologie est, selon Baumstark (in Liturgie comparées), la conclusion

d'une prière où le mot gloire est attribué à Dieu au moyen d'une tournure exprimant la possession. Ces formules doxologiques de conclusion sont appelées petites doxologies (ecphonèse en Orient) pour les distinguer de la Grande Doxologie qui est le Gloria. En Occident le concile d'Agde en 506 (canon 5) a imposé la réponse : « *Comme il était au commencement (sicut erat)* » pour s'opposer à l'Arianisme (1) qui niait l'éternité du Fils. Cette réponse sous cette forme est propre à l'Occident, bien qu'elle trouve de bonne heure des équivalents en Orient, surtout en Egypte. En Occident, dans les petites doxologies, l'incise « *Sauveur du monde* » caractérise les doxologies du rite Gallicano-Hispanique des Gaules et de l'Espagne du Nord.

Une doxologie des plus employée par la liturgie romaine : « *Par Jésus-Christ, notre Seigneur qui vit et règne avec Dieu le Père en l'unité du Saint-Esprit* » est caractéristique d'une conséquence évidente du filioquisme romain. Dogmatiquement injustifiable en tant qu'elle fait de la Personne du Saint-Esprit une simple fonction d'unité du Père et du Fils, leur amour commun, "nexus amoris". Une étude plus générale des doxologies latines fait apparaître que ces doxologies commencèrent à subir une modification dès le 7^{ème} siècle, sous l'influence des conciles de Tolède où les formules filioquistes furent introduites pour la première fois en Occident. Les missels de la Bibliothèque Nationale, qui datent pour la plupart des 8^{ème}, 9^{ème} et 10^{ème} siècles, et ont été écrits dans l'entourage des Carolingiens, propagateurs acharnés du filioquisme, portent déjà la formule : « *in unitate Sancti Spiritus* ».

Quel était donc le texte des doxologies latines antiques ? Les trois Sacramentaires les plus anciens, Leoninum, Gelasianum, et Gregorianum, ainsi que les éditions critiques de ces textes faites par Feltoo, Wilson et Ménard, avec renvois aux variantes des différents missels du 7^{ème} et 8^{ème} siècles, nous révèlent la formule trinitaire primitive des liturgies occidentales. Elle apparaît le plus souvent dans le Missel Gallican (édité par Gerbert, dans « *Monumenta vetus liturgiae Alemannicae* », (1777) et donne comme texte : « **Qui vit et règne avec Dieu le Père et le Saint Esprit** » (« *qui vivit et regnat cum Deo Patre et Spiritu Sancto* »).

1. L'Arianisme est la doctrine attribuée au prêtre alexandrin Arius (315), mort en 396. Arius faisait du Christ, Fils de Dieu, une créature, à laquelle il ne reconnaissait pas l'égalité qui lui est due avec son Père. L'arianisme fut condamné par les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381). Les partisans d'Arius furent nombreux et se répandirent jusqu'en extrême Occident. L'Arianisme qui ne fut pas une doctrine homogène se divisa en trois tendances. Condamné au concile de Nicée I en 325, il le sera de nouveau et définitivement au concile de Constantinople en 381. Il perdura néanmoins bien après en raison de son adoption et de son élévation au titre de religion nationale par des populations nouvellement christianisées comme les Goths, et aussi grâce à la faveur que lui accordèrent la politique de plusieurs empereurs. L'Arianisme confesse que le Logos de Dieu (Jésus-Christ) n'est pas éternel comme le Père mais qu'il est à la fois engendré et créé par Lui dans le temps. Le Logos n'est alors Dieu que par participation. Subordonné au Père qui le missionne pour amener le monde à l'existence. Le Logos n'est donc plus Dieu véritable « vrai Dieu de vrai Dieu, lumière de lumière » selon la définition du 1^{er} concile de Nicée, mais il n'est pas plus véritablement homme, car l'Arianisme prétend que dans l'homme Jésus le Logos a pris la place de l'âme humaine. En conséquence Jésus n'a pas, selon cette doctrine, d'âme humaine. Plus qu'une hérésie dangereuse ruinant l'incarnation salutaire de Jésus Christ et le dessein d'amour de Dieu pour sauver le monde (l'économie du salut) par son Fils unique, l'Arianisme est révélateur d'une politisation de la théologie à partir de Constantin.

A propos de l'hymne « Monogenes » : « *Fils unique et Verbe de Dieu, toi qui es immortel et qui daignas pour notre salut t'incarner de la sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, et qui sans changement te fis homme, et fus crucifié, ô Christ Dieu, par la mort ayant vaincu la mort, étant l'un de la Sainte Trinité, glorifié avec le Père et le Saint Esprit sauve-nous.* ». Le rite syriaque attribue, avec raison, l'hymne Monogenes, Fils unique, à saint Sévère d'Antioche qui fut patriarche d'Antioche (465-538) et non à l'empereur Justinien comme le prétende les Byzantins. Cet hymne, qui s'appuie sur Philippiens 2,6 à 11, fut introduit au début du 6^{ème} siècle comme chant d'entrée adapté à la célébration du dimanche. Il est commun à de nombreuses liturgies eucharistiques apostoliques et vénérables, telles les liturgies de Jérusalem, attribué à saint Jacques, celle de saint Marc d'Alexandrie, ainsi que les liturgies Syrienne et Arménienne). Cet hymne sera très rapidement considéré comme le credo des catéchumènes, **car le Logos incarné est la clé de la compréhension et de l'interprétation chrétienne des Ecritures**. Il précédera donc naturellement la lecture des saintes Ecritures dans la synaxe des catéchumènes, comme le credo précédera l'Eucharistie dans la synaxe des fidèles. Pour cette raison il pourrait être reçu avec discernement, et ad libitum, dans le rite Gallicano-Hispanique, pour des formulaires de messe ayant des textes bateau comme chant d'entrée.

Sévère d'Antioche offre le cas d'un lettré qui finit patriarche après être passé par l'état monastique. Avant sa conversion au christianisme, il étudia à Alexandrie et Beyrouth. Elevé en 512 au siège patriarcal d'Antioche, il fut un des hommes les plus instruits de son temps en lettres profanes et en sciences sacrées. Alors que déjà en son temps, en raison du choix des évêques parmi les moines, les évêques n'apportaient pas avec eux une « science du monde » antérieurement acquise. Il naît au ciel en 558.

6.2.6. Les tropaires : sont des chants d'origine égyptienne. Le chant des tropaires apparaît d'abord à Alexandrie comme une addition caractéristique du service liturgique des villes à l'austère psalmodie des ascètes du désert. Ils sont considérés comme les germes de l'hymnographie, et deviendront avec le temps une des caractéristiques du rite Byzantin. L'Orient appelle donc tropaires des hymnes de composition biblique, en particulier aujourd'hui d'origine syrienne et byzantine, monostrophique en prose rythmée, exposant avec concision en glosant les Ecritures le sens de la fête célébrée. Ce sont le plus souvent de

courtes strophes poétiques. De ce fait ils sont faciles à retenir et à exécuter par tous. Ils n'apparaissent pas avant le 6^{ème} siècle. Ceux utilisés par la liturgie byzantine sont généralement attribués, pour la plupart, à Romain le Mélode. Ils appartiennent au rit d'entrée du rite byzantin et étaient autrefois chantés dès l'entrée dans l'église après la bénédiction de l'Evêque. Dans la liturgie byzantine, dès la petite entrée accomplie, les tropaires sont chantés (1).

En Occident les tropaires ont leur équivalent avec les antiennes processionnelles, séquences ou hymnes. Ils sont généralement considérés comme l'équivalent de l'introït du rite romain et autres chants d'entrée des rites latins non romain.

1. Dans le rite byzantin, l'évêque gagne le sanctuaire à ce moment (nommé petite entrée par opposition à l'entrée des dons avant la synaxe eucharistique nommée Grande Entrée), car l'office dit des antiphones compris entre la préparation et la petite entrée est le vestige des antiennes processionnelles de la Constantinople Impériale, où, en imitation des stations romaines, l'empereur et le patriarche de Constantinople se rendait en procession au lieu de célébration au chant des antiennes. On suppose que le mot statio, au sens de jeûne stationnal dans l'antiquité chrétienne aurait signifié primitivement prière, lieu de la prière. Il me semble utile de préciser que station vient du latin statio qui a le sens d'assemblée plénière du clergé et des fidèles et non un simple arrêt.

6.2.7. Le baisement de l'autel et de l'Evangélaire : gestes de la plus antique tradition et commun à presque tout les rites. Saint Ambroise au 4^{ème} siècle enseigne que saluer l'autel c'est saluer le Christ : l'autel c'est la table du Seigneur. A cette époque la salutation de l'autel par un baiser apparaît déjà comme un usage populaire chrétien. L'autel symbolisera plus tard le tombeau du Christ, et lorsque l'on commencera à placer des reliques des saints martyrs dans l'autel (cavité nommée sépulcre), le baiser à l'autel sera aussi marque de respect à leur égard. Généralement l'on embrassait l'autel puis l'Evangélaire, dès lors que l'on apportait plus l'Evangélaire pendant la procession de l'Entrée, certains commentateurs diront alors que le baiser à l'Evangélaire compte pour les deux. L'Evangélaire, et non la Bible (réunion en un seul Livre des Ecrits vétérotestamentaires et néotestamentaires) repose sur l'autel (1), où il symbolise la présence de Dieu, la personne du Christ. L'Evangélaire est l'icône du Christ par excellence.

Le rite d'abord sobre, s'accompagnera par la suite de prières. A partir du 12^{ème} siècle s'ajoute le baiser au crucifix, et vers la fin du moyen âge le baisement du crucifix est remplacé par le baiser à l'image du crucifiement peint en miniature dans le missel utilisé pour la Messe et posé lui-même sur l'autel. Les formules qui accompagnent ces diverses marques de respect connaîtront des développements abondants, de même que se multiplieront les baisers à l'autel au cours de la messe. Cette cérémonie est un emprunt à la civilisation antique, car dans l'antiquité c'était une coutume naturelle que de vénérer le temple dédié à une divinité en embrassant le seuil. Embrasser sa statue ou lui envoyer un baiser de loin était aussi des formes de salutation et de respect usuel. De même on saluait les autels des temples et la table familiale au début du repas, comme un lieu enveloppé d'une consécration religieuse. Avec le christianisme l'usage s'est conservé, se contentant de changer d'objet.

Les baisers à l'autel se sont multipliés par la suite, l'usage a fini par imposer que le célébrant embrasse l'autel dès qu'il s'en éloigne ou qu'il revienne à celui-ci. L'usage d'embrasser la main du célébrant, particulièrement à la communion s'est imposé dès le 4^{ème} siècle.

En conclusion, seul le baiser de paix : « *le saint baiser* » : 1Co.16, 25 ; « *le baiser d'amour* » 1Pi.5, 14 : dont le sens profond est celui de la paix fraternelle, de la concorde mutuelle entre frères en Christ a reçu une signification particulière lors de la synaxe eucharistique, mais aussi lors du baptême, du sacre d'un évêque ou de l'ordination d'un prêtre. Ailleurs, donner un baiser soit aux choses consacrées ou bénites ou aux dignitaires ecclésiastiques ne traduit qu'une marque de respect sans autre signification, tel le baiser donné à la patène par le célébrant avant de donner le baiser de paix, ou celui donné à la main ou à l'épaule de l'évêque). Le rite Mozarabe comportait après le baiser à l'autel une salutation à la croix : « *Salut Croix précieuse, consacrée par le sang du Christ* ».

1. Bible : *Ce que nous nommons Bible, n'est pas un livre rédigé d'une traite par un écrivain, ni la dictée de Dieu pour exprimer à la virgule près la juste foi et sa volonté, mais une bibliothèque. La Bible (ta Bibliá) signifie « Les Livres ». Le christianisme n'est pas, comme il est affirmé de nos jours pour complaire, une religion du livre, car sa fondation son programme, son achèvement sont dans la personne du Logos de Dieu incarné, Parole vivante. L'icône parfaite de Dieu et celle de l'Homme accompli sont dans la personne de Jésus, hier et aujourd'hui, demain et dans l'éternité. La première Alliance trouve son accomplissement dans le Christ qui établit l'Alliance éternelle en son Sang, il n'y donc plus qu'une seule et unique Alliance, celle des noces mystiques du Créateur et de l'humanité, accomplies en Christ Jésus, à venir dans l'Eglise sainte. C'est pourquoi seul l'Evangélaire doit reposer sur l'autel, car si l'autel est sacré parce que trône, tombeau et table de communion, le Christ y siègeant mystiquement, c'est la parole du Seigneur Lui-même qui est déposé sur l'autel sous forme d'Evangile. Ancien testament et Nouveau testament sont des expressions dues à Marcion et qui ont fait une belle carrière en passant dans le langage usuel des chrétiens. Marcion est issu d'une famille aisée de Sinope (aujourd'hui Sinob sur la mer Noire), son père évêque l'excommuniera. Il fit fortune comme armateur et vint à Rome en 140 sous le règne d'Antoine le Pieux. Ses doctrines suscitant quelques remous, il finit par être excommunié, une deuxième fois. Après sa séparation de la communauté des chrétiens de Rome, il fonde sa propre Eglise, établit une hiérarchie d'évêque, de prêtre et de diacre, au point que dix ans après sa fondation, Justin pouvait dire : « Que l'Eglise de Marcion s'étendait sur l'ensemble de l'univers ». Irénée de Lyon le traite « de malfaisant qui blasphème contre la Loi de Dieu ». Il est plus connu pour son refus total des Livres de la l'Ancienne Alliance, d'où l'expression Ancien testament et donc par opposition Nouveau Testament. Des Livres de la Nouvelle Alliance, il ne garde que l'Evangile de Luc amputé du récit de la naissance de Jésus et quelques Epîtres de Paul, éliminant les épîtres dites pastorales et aux Hébreux. Son « Eglise » lui survécue environ quatre siècle, sa dénomination des Livres Saint perdure toujours.*

6.2.8. L'encensement de l'autel : l'encens est une résine aromatique qui dégage, en brûlant, une odeur parfumée dont l'usage restera ignoré de l'Eglise primitive en raison de son lien avec les cultes païens et les apostats qui par le signe de l'encens manifestaient leur volonté de soumission au culte impérial (les Thurificati). Les premières générations chrétiennes ont interprétées littéralement le passage du prophète Jérémie (7, 1) où il est écrit qu'il avait reçu de Dieu l'avertissement de ne pas offrir de l'encens à Baal, c'est-à-dire aux faux dieux. Ce qui aurait été trahir le Seigneur (Ex. 30, 37).

Aucune mention de son usage avant le 4^{ème} siècle (363 avec saint Ephrem le syrien), bien que l'on ait toutes les raisons de penser que son introduction dans la liturgie soit antérieure. Les spécialistes pensent que l'encensement de l'autel dès le 3^{ème} siècle s'est généralisé sous la poussée de l'évolution théologique et liturgique et a reçu de fait une assise scripturaire. Son emploi se voit alors justifié par de nombreux passages des saintes écritures, tel celui du Livre de l'Exode (30, 34 à 37), où le Seigneur dit à Moïse, en lui donnant des ordres à propos des parfums qui devaient être préparés à partir de l'encens et qui devaient être brûlés à l'autel, que cet encens était «*pur et sacré*», «*chose très sainte*», réservé à Dieu ; mais aussi Lv.16, 12 ; Mal.1, 11 ; Ap.5, 8 & 8,5. Le verset 1 du chapitre 11 de Malachie est employé dans la très ancienne anaphore de saint Marc (3^{ème}/ 4^{ème} siècle), ainsi que dans un formulaire wisigothique plus tardif. A l'origine le rôle de l'encens se limite à parfumer, puis, plus tard, il lui sera attribué pour fonction de rendre honneur (le mot Copte repris aux rites pharaoniques est déifier). Plus tardivement seront encensés divers objets sacrés, puis les personnes. L'encensement s'accompagnera comme tous les autres rites de prières. Il est par excellence un rite d'ouverture.

Offrir l'encens, encensé, est une prière d'offrande, de salutation, de louange: «*Que ma prière s'élève comme l'encens devant Toi, et l'élévation de mes mains comme le sacrifice vespéral* » (Ps. 140, 2).

L'encens est largement employé par le rite Gallicano-Hispanique, qui influencera de ses usages la messe romaine lorsqu'elle sera introduite en territoire Franc. L'encensoir à l'origine n'était qu'une cassolette sans chaîne remplie de charbons ardents. L'encensoir était porté par des acolytes au nez des fidèles (ad nares hominum) : on en rapprochait les mains qui recueillaient et rapportaient la fumée suave de l'encens gage de bénédiction et de sanctification. Cet usage perdure dans l'Eglise Orthodoxe Copte. Une mosaïque de Saint Vital à Ravenne prouve qu'au 6^{ème} siècle les encensoirs étaient pourvus de chaînes.

La bénédiction de l'encens du rite d'Entrée la plus ancienne et qui a perduré en Occident est : «*Dans le Nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, amen (1) !* ». Une formule plus tardive, mais fréquemment employée, dit : «*Le Seigneur, daigne bénir cet encens et le recevoir en odeur de suavité* ». La prière dite de l'Entrée, devait probablement être dite pendant l'encensement de l'Autel, puisque lors de la procession d'Entrée le clergé chantait.

1. Amen : Restreint au sens liturgique, ce terme hébreu exprime le oui de l'assemblée, au sens de proclamer qu'elle tient pour vrai ce qui vient d'être dit, en vue de le ratifier. L'assemblée manifestant ainsi publiquement et de manière condensée son accord aux prières du célébrant, validant ainsi l'acte liturgique accompli. Terme que toute traduction en français affadie. Il est souvent traduit par « qu'il en soit ainsi ou en vérité ». Le mieux étant de le conserver comme d'autres mots qui nous viennent de l'hébreu ou du grec dans leur langue d'origine.

6.2.9. Le salut de paix du célébrant : (Ce passage est inspiré d'un tiré à part : «*L'Esprit du sacerdoce* » du RP Elyâs-Patrick Leroy, in *Présence orthodoxe* n°86,1991).

Le célébrant tourné vers les fidèles les salue : «*Paix à vous ou à tous ; le Seigneur soit toujours avec vous (qui caractérise le rite Gallicano-Hispanique) ou encore le Seigneur soit avec vous* ». Ce salut est de la plus haute antiquité, il existait déjà lorsque la messe commençait directement par les lectures. L'origine de ces formules est scripturaire. Si Booz (Ruth.2, 4) salue les moissonneurs par : «*Le Seigneur soit avec vous !* Le Seigneur Jésus après la résurrection saluera les disciples par : «*Paix à vous !* ». «**Paix** » est le nom du Seigneur lui-même (Is.9, 5 ; Za.9, 9 et ss; Mi.5, 4 ; etc.) - «*Le Seigneur soit avec vous* » ou «*Le Seigneur soit toujours avec vous* » est utilisé dans la liturgie chrétienne surtout en Occident et les liturgies d'Alexandrie. Si dans la 1^{ère} alliance, il s'agit du Seigneur «*Adonaï* » la Nouvelle et éternelle Alliance identifie ce Seigneur au Christ. L'assemblée liturgique présidée par l'évêque ou le prêtre envoyé par l'évêque manifeste la plénitude de l'Eglise catholique, le salut de celui qui préside exprime donc la réalité et l'accomplissement de la promesse du sauveur : «*Voici, moi, je suis avec vous* » (Mt.28,20). L'Orient accentue encore plus le sens christologique, employant depuis le 4^{ème} siècle la formule *Paix à vous*, expression par laquelle le Seigneur ressuscité salue ses apôtres (Mt.24, 36 ; Jn.20, 19,21&26). Les Eglises d'Espagne utilisaient indifféremment les deux formules jusqu'au concile de Braga (Espagne) en 563. L'assemblée répond spontanément par l'acclamation : «*Et avec ton esprit* » ; toutes les liturgies d'Orient comme d'Occident quelque soit la forme de salut employée par le célébrant ont le répons : «*Et avec ton esprit* » dont le sens obvie est : «*et avec toi* ». Saint Paul l'utilise dans l'épître au galates (6,18), et malgré sa tournure hébraïque, elle n'appartient pas au culte de la synagogue, mais semble être une création de la communauté chrétienne apostolique. La Tradition apostolique (3^{ème} siècle) attribuée à saint Hippolyte de Rome est le premier témoin de la tradition écrite.

Les tournures sémites aiment employer une partie pour le tout. Jésus par exemple, à la cène, dit «*Prenez et mangez, ceci est mon corps* » pour désigner sa personne entière, «*Ceci est mon sang de l'alliance nouvelle* » pour indiquer sa vie offerte pour la vie du monde et son salut (*Les pères sont unanimes pour*

préciser que le corps et le sang de l'eucharistie ne sont pas matière morte d'un sacrifice, mais le Christ vivant, chair ressuscité, âme et divinité du messie, un et non divisé, qui s'offre en nourriture et breuvage de vie à ses fidèles). Ton esprit signifie donc en premier lieu « ta personne, toi ». La tradition patristique d'Antioche, en la personne de Théodore de Mopsueste (428) et Jean Chrysostome (407), sans exclure ce qui a été dit plus haut, propose une extension de sens s'appuyant sur le don de l'Esprit Saint lors de la Chirotonie (imposition des mains par l'évêque ou plusieurs évêques lors de l'ordination sacerdotale), et c'est à cette présence permanente de l'Esprit Saint chez le célébrant que s'adresserait l'acclamation : « *Et avec ton Esprit* » entendu comme : « *Et avec le don de l'Esprit Saint que tu as reçu pour ton ministère* ».

Le sacerdoce des baptisés est d'une autre nature que le sacerdoce ministériel. Lors de la chrismation, sceau du Saint Esprit (baptême principalement), chaque baptisé reçoit le sceau du Christ, car le Verbe n'est jamais sans l'Esprit, ni l'Esprit sans le Verbe, les deux mains du Père selon l'opinion de saint Irénée de Lyon (202). Unique grand prêtre pour l'éternité à la manière de Melchisédech (He.1,5 à 10), le Christ a établi la nouvelle et éternelle alliance en son sang. L'Esprit du sacerdoce du Christ repose maintenant en plénitude sur tout le corps de l'Eglise et sur chacun faisant du peuple chrétien et de chaque fidèle, des rois et des prêtres (1P.2, 4 à 10 & Ap.5,9&10). Lorsque le célébrant bénit, il n'est pas nécessaire alors que l'on reçoit une bénédiction de tracer sur soi-même le signe de la Croix geste tout à la fois de protection et de bénédiction, on se conte de s'incliner légèrement en signe d'acceptation et de remerciement.

En Gaule, comme partout ailleurs et dans toutes les Liturgies, c'est le salut de paix du célébrant président la synaxe au peuple qui fait véritablement débiter La Liturgie.

6.2.10. Le Trisaghion, chant des anges selon la tradition syrienne est composé à partir du texte d'Isaïe 6,3. Il est mentionné pour la première fois au concile de Chalcedoine en 451, et c'est le patriarche d'Antioche, Pierre II le Foulon, qui en 471, est à l'origine de l'ajout christologique : « *Toi qui fus crucifié pour nous* ». Cet ajout christologique fait partie du Trisaghion que prescrit le concile de Vaison tenu en Gaule en 529 dans son 3^{ème} canon, ajout qu'Avit de Vienne condamnait quelques années auparavant (+518). Le Trisaghion ne fut intégré à la messe qu'au 6^{ème} siècle, via Milan, où il sera reçu dans les liturgies de l'Espagne Wisigothique et des Gaules à cette même période (Vie de st. Géry évêque de Cambrai au 7^{ème} siècle ; 1^{ère} lettre de st. Germain de Paris, 1,4 ; le missel de Bobbio du 7^{ème} siècle, 25 & 32). Le Trisaghion, sous l'influence de l'Italie méridionale, fut certainement dans un premier temps réservé à un usage stationnal, à l'instar de celui de l'adoration de la Croix le Vendredi Saint, usage qui passera dans la liturgie romano-franque et dont témoigne Avit de Vienne au tout début du 6^{ème} siècle (in Epist. III Ad Gondebaldum regem). Puis dans un second temps son usage fut étendu aux « messe publiques ». C'est le Concile de Vaison de 529 qui ordonnera qu'il soit chanté à toutes les messes. Sa rédaction n'était pas uniforme selon les lieux, et sa place dans l'office sera différente selon les usages locaux. Ainsi chez les Byzantins, les Arméniens, les Gaules, les Chaldéens, les Maronites il se place avant les lectures ; les Syriaques, les Coptes et les Ethiopiens le place à l'intérieur des lectures avant l'Evangile. Pour le liturgiste allemand Anton Baumstark, sa place initiale était entre les lectures véterotestamentaires et néotestamentaires. A Byzance jusqu'au 9^{ème} siècle la liturgie pouvait commencer par le Trisaghion. Dans la liturgie byzantine, avant le Trisaghion, une monition diaconale parle du : « temps du Trisaghion » faisant ainsi référence au livre de l'Ecclésiaste (3,1) : « *Pour tout, il y a un temps (ou un moment)* ». Dans le rite Gallicano-Hispanique, il est chanté plusieurs fois sous des formes différentes : au début après le chant d'entrée, puis lors de la lecture de l'évangile qu'il encadre (Sanctus) et après la préface de la prière de l'oblation (nommée aussi anaphore ou canon eucharistique). En Espagne il était même repris par les fidèles pendant la prière d'offertoire. Dans le rite Gallicano-Hispanique, le terme Trisaghion désigne plus spécifiquement le chant inspiré d'Isaïe 6,3 chanté avant les lectures au début de la Divine Liturgie.

Remarque : La bénédiction dite par le célébrant pour bénir le diacre en lui remettant l'encensoir - « *Que le Seigneur allume...* » - se trouve dans le rite romain lors de l'encensement de l'offertoire (Voir supra l'Encensement et 7.3.2 Rite de l'Entrée des dons). Il ne peut s'agir que d'un usage Gaulois venu enrichir le rite romain, car Rome ignorait encore en 820, selon le témoignage d'Amalraire de Metz, l'encensement de l'offertoire. Contrairement aux Eglises des Gaules et d'Espagne où l'usage d'encenser les Dons, après leur dépôt sur l'autel, étaient fort anciens. On peut supposer que cette prière n'ayant plus sa place à l'offertoire du rite des Gaules restauré, elle fut déplacée à cet endroit avec les mêmes rubriques. Cela étant, la bénédiction ne serait-elle pas mieux placée pendant que le diacre encense le célébrant ou celui ci les fidèles ?

Le Kyrie eleïson qui fait suite au Trisaghion se présente, non comme le vestige d'une ecténie disparue (comme celui du rite romain) ou un chant particulier, mais il est **l'écho** des mots « aie pitié de nous (miserere nobis) » qui achèvent le Trisaghion. Ce Kyrie eleïson qui prolonge le Trisaghion est chanté une seule fois et non trois comme certains le prétendent. Le symbolisme du nombre trois dont parle saint Germain de Paris dans ses lettres est exprimé par le nombre d'enfants (chantant le Kyrie à l'unisson comme indiquée dans 1^{ère} lettre – Revue Présence Orthodoxe, n° double 20 & 21, p. 10), les trois langues qui ont servi à propager l'évangile, ou bien la triple économie du salut (A Wilmard, dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgique)

6.2.11. Hymnes et cantiques : Un hymne est une composition poétique patristique formée de plusieurs strophes régulières chantées sur une mélodie-type, alors qu'un cantique est un chant de louange et d'action de grâces Vétérotestamentaire et Néotestamentaire. Le cantique Magnificat (Lc.1, 46 à 56) était chanté dans les Gaules à l'office du matin, les matines [règle de saint Aurélien]. Son introduction dans l'office de vêpres se fera sous l'influence du rite romain. Les odes, partie des matines de l'office des heures byzantin qui précède les Laudes, témoignent de la place initiale des hymnes vétérotestamentaire et néotestamentaire. Selon nombre d'auteurs le transfert d'hymnes ou de cantiques au sein de la Liturgie Eucharistique est dû à un processus de « coulissage » engendré par la proximité des vigiles et de la Messe lors des grandes solennités annuelles.

Dans les Gaules et l'Espagne Wisigothique, la Liturgie avaient pour hymne principal le cantique Bénédictus (cantique de Zacharie, Lc.1,68 à 77) , qui avec le Sanctus étaient par excellence des chants du peuple et une particularité propre au milieu gaulois selon Baumstark. Particularisme inconnu de tout l'Orient, à l'exception du vieux rite urbain de Constantinople où l'emploi du Bénédictus (cantique de zacharie, Lc.1, 67 à 79) comme hymne de la messe des catéchumènes est également attesté. Bien que nous n'ayons que peu de renseignements, il semble que cet hymne fut variable selon le temps liturgique, st Germain de paris (7^{ème} siècle) fait mention d'un hymne « des anges » (Gloria ou composition patristique ?) qui remplaçait le bénédicte pendant le carême. Toutefois, dès la fin du 6^{ème} siècle en certains lieux et en certaines circonstances festives, la lecture vétérotestamentaire (ou leçon prophétique) est précédée du chant du cantique de Zacharie, le Bénédictus, le cantique faisant alors dans ce cas office de chant intercalaire et réponds à la 1^{ère} lecture.

Le Gloria est un legs du trésor des hymnes de l'Eglise des trois premiers siècles, cantiques religieux créés sur le modèle des chants bibliques et surtout des psaumes. Ils reçurent le nom de « *psalmi idiotici* » : *psaumes de notre propre invention* par opposition aux cantiques, hymnes et psaumes des Saintes Ecritures. Primitivement réservé à l'office divin du matin (matines), le Gloria est aussi connu sous le nom de grande doxologie par opposition à la petite doxologie : *Gloire au Père et au Fils ...*, qui conclut psaumes et prières. Très en honneur dans l'Eglise primitive, il ne fut pas atteint par la condamnation que beaucoup lançaient à la fin de l'antiquité contre toutes les hymnes composées de main d'homme ; car lors de la querelle Arienne, Arius à Alexandrie, et les différents protagonistes à sa suite avaient popularisé l'emploi d'hymnes composées à des fins de propagande théologiques, jetant ainsi l'opprobre sur toute composition non tirée des Ecritures Saintes. Le concile de Laodicée tenu en 364 les proscribit et leur substitue des chants bibliques (canon 59). C'est pourquoi seul un petit nombre de ces hymnes témoins de l'Eglise ancienne sont restés en usage jusqu'à nos jours, tel, en dehors du Gloria, le *Te Deum*.

En Gaules, le Gloria a vraisemblablement été importé d'Orient en Occident par saint Hilaire de Poitiers. Dans tous les rites, le Gloria appartient à l'office des heures, matines, laudes et même prime, et ce depuis l'époque apostolique. L'office divin gallo-oriental et celtique le faisait réciter à l'office des matines, au mozarabe à prime. L'Antiphonaire de Bangor précise au sujet du Gloria : « Ad Vesperum et ad Matitunam ». Considéré comme un chant de fête, d'action de grâces, le Gloria est un chant de l'assemblée, rôle que joue actuellement le Te Deum. Rome, introduira le Gloria au 6^{ème} siècle, à l'instar des rites Italiques et l'introduisit dans le cours de la messe pontificale à l'occasion de circonstances particulièrement solennelles comme Noël. Le Liber pontificalis en 530 prescrit le Gloria à la 1^{ère} des trois messes de Noël du pape (1). Le pape Symmaque au début du 6^{ème} siècle l'accorde à tous les dimanches et aux fêtes des martyrs, mais toujours et seulement pour la messe pontificale. Encore au 8^{ème} siècle, à Rome, l'ordo romanus I réserve cet hymne à la messe du Pape exclusivement. Certains historiens s'appuyant sur le fait que la rédaction latine (à Rome) de l'hymne, sauf pour trois variantes de moindre importance, suit le texte alexandrin, pour eux, ceci postule pour une introduction antérieure au 6^{ème} siècle de l'hymne à Rome, et en consonance avec les autres « alexandrinismes » introduit dans le rite romain au 4^{ème} siècle. En Gaule et en Espagne le Gloria entrera dans la messe sous l'influence de Rome lors du processus de romanisation de la Gaule par les carolingiens. Le Gloria sera réservé dans un premier temps aux évêques. En Espagne, le Bénédictus du fait de la prééminence prise par le Gloria en viendra à être réservé à la solennité de saint Jean le Baptiste. Le caractère festif du Gloria l'exclura des temps de l'Avent et du carême avant Pâques. L'ordo de Saint Amand, daté de la fin du 8^{ème} siècle, tout en interdisant aux prêtres de chanter le Gloria, leur accorde le privilège de le chanter à la messe de la vigile de Pâques et lors du jour de leur ordination, quand menés processionnellement à leur église titulaire, ils y célébraient leur première messe. Propre aux évêques, c'est en pays germanique au 11^{ème} siècle que l'usage de la récitation du gloria par les prêtres devient la règle, malgré de fréquents rappels à l'ordre (témoignage de Bernold de Constance). A la fin du 11^{ème} siècle, la distinction officielle entre évêques et prêtres disparaît et le Gloria est prescrit aux messes des dimanches et fêtes. Berno, abbé de Reichenau (+ 1048), présente la récitation du Gloria comme un usage des Eglises gallicanes et Mozarabes sans s'expliquer sur ce qu'il entend par cet usage.

L'Orient maintiendra l'usage du gloria à l'office divin du matin, généralement à l'office des matines, prime dans l'Eglise Copte, tout en utilisant les premiers mots de l'hymne dans ses liturgies eucharistiques : « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre, bienveillance parmi les hommes* », et selon les rites, messe des Constitutions apostoliques, Nestorienne, de saint Jacques, Byzantine, Ethiopienne, etc., en ouverture de la liturgie, à la préparation de l'offrande, au baiser de paix ou avant la communion.

1. L'introduction du Gloria dans la messe romaine par le pape Téléphore (136) est selon Mgr Duchesne de pure invention, qui précise que le pape Téléphore n'avait en vue à cette époque que le texte de l'évangile de Luc (2,14).

6.2.12. Collecte : la collecte, terme d'origine gallicane (du latin collectio), a le sens à la fois de réunie et de résumé. C'est une oraison, une prière de conclusion dite à voix haute par le célébrant président la synaxe au nom de tous. Précédée d'une monition, elle résume et présente à Dieu la prière présumée de l'assemblée. Les liturgies latines, en particulier non romaine, connaissent trois collectes ou oraisons principales : la première au début de la messe qui conclue le rite de l'entrée, la seconde après le dépôt des dons sur l'autel et la récitation des diptyques (prière d'offertoire dite prière « après les noms ou post-nomina), la troisième étant la post-communion. L'Orient les nomment ecphonès - alors que l'ecphonèse désigne plutôt la doxologie qui clôt une ecténie - ou prières (oraisons) selon leur place dans la liturgie, à l'instar de la après les demandes, dite Collectio post-precem, qui conclue l'ecténie diaconale dite de Saint Martin dans le rite Gallicano-Hispanique.

Une des dimension de l'ecclésiologie réside dans la structure de l'Eucharistie qui est célébrée par l'assemblée toute entière - au sens grec de ecclesia : l'assemblée des fidèles réunie en Eglise - et non pas par un homme. La liturgie Eucharistique est une œuvre commune, au sens de prière commune, de l'assemblée toute entière réunie en un lieu. C'est un « Nous » qui est structuré autour de l'assemblée et de son président : « Nous t'offrons » ; « Nous te prions » ; « Exauce-nous » ; « Accordes-nous » ; « Souviens-toi de nous ». C'est en ce sens que se comprend l'axiome qui dit que là où est l'Eglise est l'évêque. Celui qui préside, l'évêque ou le prêtre qui le représente, ne peut rien sans l'assemblée et inversement l'assemblée ne peut rien sans celui, qui, légitimement élu, la préside. C'est pourquoi toutes les prières de la Liturgie Eucharistique, donc les collectes, doivent être dites à haute voix.

A l'appui de ma démonstration, des études récentes, telle celle de Roland Delmaire sur « Les Institutions du Bas-Empire romain » publiée aux Editions du Cerf, sur les pratiques et le langage administratifs des institutions impériales et la culture qu'elles impliquent, révèlent comment des termes techniques liturgiques se sont formés à partir de réalités souvent bien modestes, et non pas à partir d'étymologies ou de notions abstraites. Ainsi à propos du terme liturgique romain **secretata**, dont l'origine est des plus obscures, et qui désigne, dans le rite romain, l'oraison concluant le rite de préparation des dons à l'offertoire (sacramentaire Gélasien ancien, elle est nommée super oblata, prière sur les offrandes, dans le Grégorien), le Liturgiste Marcel METZGER dans une longue recension dudit ouvrage, montre que ce terme désigne à l'origine des fonctionnaires impériaux nommés silentiaires ou a secretis, le terme secretata désignant, lui, des séances du consistoire. Or ces agents, les « a secretata », étaient chargés de faire régner le silence.

C'est bien pourquoi « La secretata » (la secrète) ne désigne pas une prière silencieuse. Cette acception, commune aujourd'hui, est un contre sens le résultant de l'évolution liturgique à partir du moment où cette prière a intégré le rite hybride romano-franc en Gaule, car ce n'est pas la prière qui devait être dite silencieusement, mais l'assemblée qui devait faire silence, alors que pour cette prière, le silence de l'assemblée était réclamée afin que le président puisse prier à voix haute et être entendue par tous ; silence qui devait être rétabli après les déplacements imposés par la préparation des dons (voir infra : prière d'offertoire).

Les collectes ne doivent pas être confondues avec les apologies. Une apologie est une formule pénitentielle où le célébrant avoue son indignité personnelle. Elle est dite par lui au singulier et à voix basse. Ce qui est le cas de la prière « Nemo dignus » (Nul n'est digne) ou prière du chérubicon, apologie (facultative) empruntée à la liturgie byzantine, dite par le célébrant avant de recevoir ou d'apporter lui-même les dons à l'autel.

Du « chant d'accès » à l'autel ou chant processionnel accompagnant l'entrée, aux tropaires et aux hymnes inclus, cet ensemble doit être perçu comme un seul et même rite que vient conclure la collecte. Au rite Hispanique le souhait de paix prend place après la collecte. Le rite Gallican qui est le plus ancien des deux usages, témoigne par la place qu'il donne au souhait de paix initial (après le chant d'accès) de l'addition postérieur que sont le Trisagion et l'hymne.

Remarque : Dans le rite Gallicano-Hispanique restauré, les collectes se terminent généralement par une des formes de doxologie suivantes : « *Par notre Seigneur Jésus-Christ, qui vit, règne et triomphe avec Toi et l'Esprit saint, un seul Dieu, aux siècles des siècles* » ou « *Ô Trinité sainte, gloire à Toi aux siècles des siècles* ». La conclusion de la première doxologie : « *un seul Dieu* » est juste, habituelle (on la trouve telle quelle dans la 7^{ème} ode du canon de saint André de Crète), mais faible. La liturgie Copte, dit : « *Dieu Un* », ce qui est mieux et surtout théologiquement plus juste. Pourquoi ? Les pères nous enseignent que la prudence est de mise devant le mystère de la Trinité et suggèrent de préférence l'emploi de la voie apophatique. Saint Grégoire de Naziance nous met en garde : « *Tu demandes ce qu'est la procession du Saint Esprit ? Dis-moi d'abord ce qu'est l'innascibilité du Père. Alors à mon tour, j'expliquerai la génération du Fils et la procession du Saint Esprit. Ainsi serons-nous frappés tous les deux ensemble de folie pour avoir voulue scruter le mystère de Dieu* ».

Le Père, le fils et le Saint esprit sont Un de même Nature et distinct dans leur personne. Dieu Un, exprime mieux cette Unité de Nature dans la diversité des personnes inséparable dans la Tri-unité. Saint Jean Damascène enseigne : « Un en toutes choses sont le Père, le Fils et le Saint Esprit, sauf l'innascibilité, la filiation et la procession » (De la foi Orthodoxe, 1,8).

Que faut-il entendre par théologie ? Apophatique ou apophasme sont des termes utilisés par les théologiens pour exprimer par négation que le Dieu Un ou la relation des personnes divines sont au-delà de toute explication, de tout concept, de toute notion de temps et d'espace. En somme hors d'atteinte de notre connaissance de notre compréhension par la seule intelligence ou la raison. La voie apophatique est au cœur de l'Écriture Sainte. Dans le chapitre 3, verset 14, du Livre de l'Exode : « *Dieu dit à Moïse : Je suis qui je suis.* », et au verset 15, Il Lui révèle qu'il a pour nom : « *Le Seigneur* ». L'exégèse la plus courante des versets 14 et 15 enseigne que quand bien même Moïse apprend un Nom qui puisse lui servir de signe, aucun Nom ne saurait exprimer véritablement et totalement le mystère de Dieu (Voir aussi Gn.32, 30 et Jg.13, 18 où l'Ange du seigneur refuse de dire son nom). La voix négative ou apophatique s'oppose à la voix positive ou voix cataphatique, c'est à dire affirmative, qui indique la présence de Dieu dans toutes les choses créées et ses rapports avec elles. Ainsi Dieu devenu homme en la personne de Jésus le Christ, s'est révélé à nous par l'incarnation : « *le Logos s'est fait chair, et il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité ; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père* » (Jn.1, 14). Les hommes ont vu le Fils de Dieu, parfait selon sa divinité - homme véritable - parfait selon son humanité (prière de la sainte préparation du rite copte), car comme le dira le Seigneur lui-même : « *Qui m'a vu a vu le Père* » (Jn.14,9). Par ailleurs l'orthodoxie distingue entre l'essence (la nature) de Dieu à laquelle nous ne pouvons participer (impaticipable dans le jargon des théologiens) et ses énergies, qui sont Dieu Lui-même et auxquelles nous pouvons participer par la grâce déifiante. Les deux voies sont nécessaires et ne sont contradictoires qu'en apparence, l'une n'excluant pas l'autre, puisque le Dieu transcendant est aussi le Dieu qui m'est tout en œuvre pour que l'homme revienne dans sa communion : « *Saint, saint, saint, es-Tu en vérité, Seigneur notre Dieu, Tu nous a créés et Tu nous as placés dans le jardin des délices. Alors que nous avons transgressé ton précepte par la tromperie du serpent, que nous avons été déçus de la vie éternelle et exclus du jardin des délices, tu ne nous as pas rejetés pour toujours, mais tu nous as visités continuellement par tes saints prophètes. Et en ces derniers jours, tu t'es manifesté à nous, qui étions plongés dans les ténèbres et l'ombre de la mort, par ton Fils unique Jésus Christ, notre Seigneur, Dieu et Sauveur. Il s'est fait homme de l'Esprit Saint et de la sainte Vierge Marie. Il nous montra les voies du salut, Il nous a accordés la grâce de la naissance céleste par l'eau et l'Esprit ; il fit de nous son peuple d'élection et nous sanctifia par ton Esprit Saint. Lui qui aimait les siens qui étaient dans le monde, Il se donna lui-même, pour notre rédemption, à la mort qui régnait sur nous et nous détenait comme esclaves à cause de nos péchés. Il descendit aux enfers par la Croix. Il est ressuscité le troisième jour d'entre les morts ; il monta aux cieux et s'assit à ta droite, Père, en fixant le jour de la rétribution où il se manifestera pour juger le monde avec justice et rendre à chacun selon ses oeuvres. Mais il nous a laissé le grand Mystère de la piété* » - suit le récit de l'Institution - (Post-sanctus de l'anaphore Copte orthodoxe de saint Basile).

Pour l'Orthodoxie, le mot théologie a un sens plus large qu'en Occident. Elle n'est pas une simple science religieuse et connaissance intellectuelle, mais exige la foi comme relevant de l'évidence vécue, non comme adhésion intellectuelle à un corpus de doctrine. Alors que pour les catholiques et les protestants, la théologie est l'étude rationnelle du donné révélé. Une science à part entière, avec des méthodes et des instruments de travail qui relève de la raison, et qui s'exprime par l'enseignement, se durcit en systèmes, dont chacun armé du jargon de son école, pense qu'il détient la vérité toute entière. Pour le chrétien orthodoxe, la théologie, qui a aussi ses savants, est, plus génériquement, selon son étymologie, un « discours sur Dieu ». C'est à dire non seulement pensée, réflexion, parole, mais aussi méditation, prière contemplation. La théologie selon la pensée orthodoxe est moins travail de l'intellect pur que de l'homme tout entier. L'ascète pour l'Orthodoxie est théologien, la théologie orthodoxe est donc avant tout une théologie de priants. « La prière doit devancer l'étude, enseigne le RP Eliyâs Patrick Leroy, notre père Abba Evagre met en garde ceux qui avancent dans la connaissance intellectuelle des mystères et qui laissent de côté l'ascèse exigée par ces mêmes mystères. La praxis et la théoria doivent être mener de pair : l'écoute active de la parole de Dieu par l'obéissance aux commandements et la connaissance théologique. A la limite la praxis suffit pour le salut, la théoria sans la praxis conduit au péché contre l'Esprit : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment tu es théologien. ». Théologien est celui qui sait prier, la liturgie structure l'esprit de l'homme et entraîne à la communion incessante avec Dieu ; de ce contexte de communion et de doxologie, vient la description théologique de la connaissance et de la présence illuminante du Logos dans l'Esprit Saint pour la glorification du Nom saint du Père. ». Le mot orthodoxie peut prêter à équivoque. Il désigne, étymologiquement, la rectitude de la foi, la foi vraie. Historiquement et dans son acception devenue courante il désigne les Eglises d'Orient. Inversement l'Eglise de Rome se désigne et se dit catholique, l'entendant pour elle-même en ce qu'elle aurait, dans l'espace, vocation à être universelle. Ces appellations sont issues de vicissitudes historiques contestables et ont subis l'érosion de l'histoire. Ils se réfèrent à des attitudes mentales chargées de disputes, d'anathèmes réciproques, de ruptures où les prétentions de la politique ont joué un rôle aussi affligeant que l'opiniâtreté des théologies. Les deux termes sont devenus à tort

synonymes, car la catholicité, non seulement inclut l'orthodoxie de la foi, mais dépasse le principe d'universalité (qui n'est qu'une des deux dimensions de la catholicité de l'Eglise, l'autre étant le principe de localité) pour s'étendre vers le Royaume dont elle est le sacrement. Vers 410, saint Vincent de Lérins unit définitivement la notion de catholicité à celle d'orthodoxie : dans l'Eglise catholique repose la foi orthodoxe de toujours : « *Dans l'Eglise catholique même, il faut veiller avec grand soin à tenir pour vrai ce qui a été cru partout, toujours et par tous. Car n'est vraiment catholique, au sens fort du terme, que ce qui saisit le caractère universel de toute chose. <> Nous confessons qu'il n'y a qu'une seule foi, vraie, celle que récite l'Eglise entière, répandue sur toute la terre* » (in le Commonitorium).

6.3. LECTURES, REPONS ET PSALMODIE ; HOMELIE ET ANNONCES.

6.3.1. Les lectures : La norme la plus répandue est de trois lectures. La première est tirée des écritures vétérotestamentaire, la seconde et la troisième des écrits néotestamentaires. La troisième étant toujours tirée des évangiles. Depuis l'origine et sous l'influence de la synagogue, les lectures sont entrecoupées de répons tirés des psaumes. Dans le rite Gallicano-Hispanique la ou les lectures vétérotestamentaire étaient suivies et conclues par un hymne dit des bénédiction (ou cantique des bénédiction), tiré du livre de Daniel (3,52 à 57). Saint Germain place cet hymne en conclusion des deux premières lectures, mais d'autres documents et témoins liturgiques des Gaules le place après la première lecture, comme dans le rite Mozarabe.

Primitivement le système des lectures était composé d'une double lecture vétérotestamentaire, héritage du culte synagogaal : la Loi puis les prophètes (Constitutions Apostoliques VIII, 5 à 11 ; l'usage est attesté chez les Syriens orientaux). Dans le culte synagogaal, la lecture de la Loi (Thora) tenait la première place et sa lecture était distribuée entre plusieurs lecteurs (7 au maximum). La lecture se poursuivait de réunion en réunions à la manière d'une lecture continue, c'était les parachas ou péricopes qui sont des sections de lecture. Cet usage sera repris par le christianisme. Cette lecture continue sera interrompue pour les grandes fêtes et aux fêtes des martyrs, par le choix d'un passage de circonstances. La pratique de reprendre ces morceaux (péricopes) chaque année se généralisera et de cet usage naîtra les lectionnaires. Le cycle des lectures de la synagogue, selon les lieux, s'étalait sur deux ou trois ans et ne sera vraiment fixe qu'à l'époque talmudique après le retour de l'exil à Babylone des Juifs en 538 avt. J.C (Par le décret de Cyrus : Dan.2). Aux lectures s'ajoutait l'homélie (Lc.4, 16 à 20 & Ac.13, 15 et ss.). L'office comportait la structure de ce qui deviendra la synaxe de la Parole ou des catéchumènes dans la liturgie chrétienne : une invocation suivie d'une profession de foi (le Shema), composé de passages de la Sainte Ecriture, puis une prière publique qui commençait par le verset 1 du psaume 135 : « Louez le seigneur », puis les lectures et l'homélie que concluait une bénédiction, dite des Cohen (Nb.6,23), donné par un prêtre s'il y en avait un ou sinon par une prière de circonstance. La communauté chrétienne adoptera la même ordonnance (témoignage de Saint Justin in Apol.1, 67). On ne tarda pas à y joindre une double lecture néotestamentaire, addition proprement chrétienne selon les prescriptions de saint Paul (1Th.5, 27 et Col.4, 16). Dans l'Eglise d'Antioche au 4^{ème} siècle, on faisait, comme jadis à la synagogue, une lecture de la Loi et une des prophètes, puis une lecture des épîtres (parfois des Actes des apôtres, selon le témoignage des Constitutions Apostoliques, texte liturgique du 4^{ème} siècle (VIII, 5 à 11) et des Evangiles. La liturgie arménienne suit toujours l'ancien usage de Byzance et a gardé la lecture vétérotestamentaire, que le rite byzantin actuel a perdu au 7^{ème} siècle. C'était aussi l'usage des rites occidentaux non romain : Gallican, Mozarabe, Ambrosien et celtique. Au Temps pascal, dans les rites Gallican, Ambrosien et Celtique, la lecture vétérotestamentaire cède sa place aux Actes des apôtres, la deuxième à l'Apocalypse. Au rite Mozarabe c'était l'inverse, la 1^{ère} lecture était réservée à l'Apocalypse, la 2^{ème} aux actes des apôtres (4^{ème} concile de Tolède, en 633, canon 15 & 17). Selon le témoignage de Grégoire de Tours, en Gaule, une lecture tirée de la vies de Saints prenaient place comme lecture (in Gloire des Martyrs, I, 86 & II, 49) ; certainement en férie. La messe syrienne orientale a maintenue l'usage des deux lectures vétérotestamentaire et les Jacobites de Syrie celui des six lectures (trois de la loi et des prophètes, et trois néotestamentaire dont l'évangile. Les coptes et les Ethiopiens ont encore quatre lectures (épîtres, lettres catholiques Actes et l'Evangile).

Pour marquer son respect de l'Ecriture Sainte, tous les rites ont développé un cadre liturgique particulier. Bénédiction des lecteurs, monition diaconale (Soyons en silence), annonce du titre de la lecture, salutation éventuelle du célébrant aux fidèles (le rite Mozarabe le fait précéder chaque lecture), mot d'introduction avec rappel des destinataires (frères, bien aimés, etc.) et une formule de conclusion avec parfois un répons des fidèles, tel que le : « *Deo gratias* : « *Rendons grâces à Dieu* », trait de la liturgie Mozarabe qui plus tard, au 8^{ème} siècle intégrera le rite romain. Ce répons des fidèles a son origine en Afrique du Nord, et a, très fort, le même sens que le « amen » (voir infra : Amen). Souvent un salut de remerciement du célébrant au lecteur, tel celui de la salutation byzantine : « *Cel : Paix à toi qui a lu ; Lec : Et à ton esprit* », concluait la lecture. Les lectures étaient généralement faites face aux fidèles et d'un endroit élevé à l'instar du scribe Esdras (Ne.8,4), de l'ambon, estrade qui servait aussi au chant des répons pour le chantre (psalmodie des psaumes) (1).

1. L'ambon est une sorte de tribune à plusieurs degrés dont le haut est en forme de pupitre. Sa face est tournée vers les fidèles, le palier est fermé au moins sur trois côtés par des garde-corps. L'ambon est de la plus haute antiquité et existait avant l'apparition des pupitres, lutrins et des chaires. Son rôle est d'être un lieu élevé afin que tous puissent entendre et voir. Les lecteurs montent à l'ambon selon l'ordre des lectures ainsi que le chantre dit du graduel pour les répons et les psaumes.

Remarque à propos du lectionnaire utilisé dans l'année liturgique de l'ECOF * : L'ECOF utilise le lectionnaire romain en usage dans l'Eglise de Rome avant 1962, dénommé depuis Vatican II, lectionnaire romain ancien. Ce lectionnaire s'est imposé en Occident lors de l'entreprise de romanisation dans l'empire carolingien, éliminant les lectionnaires Gaulois et autres lectionnaires non romains. De nombreux lectionnaires occidentaux, Gaulois, Wisigothiques, Ambrosien, etc., antérieurs au 10^{ème} siècle, sont bien connus et ont fait l'objet au 19^{ème} et 20^{ème} siècle de publication. Ils représentent une alternative liturgique intéressante. Le lectionnaire romain ancien n'est donc pas le seul choix qui nous soit offert. Les raisons de son adoption sont connues, elles sont essentiellement sociales et pastorales. L'évêque Jean avait expliqué, qu'à l'époque - 1944-1960 - le choix de ce lectionnaire, utilisé tant par les catholiques romains que les anglicans, les vieux catholiques et les protestants, avait prévalu afin de garder l'unité des chrétiens occidentaux. Cette attitude était dictée par son respect des usages et son désir de prêcher la Foi orthodoxe aux chrétiens d'Occident, en s'appuyant sur des textes évangéliques qu'ils entendaient depuis toujours. Ce lectionnaire, bien que vénérable, - les lectures ayant été fixées pour l'essentiel entre le 6^{ème} et le 8^{ème} siècle - est avant tout et surtout un lectionnaire local, celui de la ville de Rome. Il est fortement marqué par l'organisation liturgique stationnaire propre à la ville de Rome, de même, certains choix de lectures, en particulier ceux datant du 5^{ème} siècle, sont manifestement le reflet des vicissitudes du temps. De plus, ce lectionnaire, malgré sa vénérabilité a fait l'objet au cours des siècles de nombreux glissements et remaniements des épîtres et des évangiles à l'intérieur des formulaires des messes, amoindrissant la cohérence initiale. Aussi, l'unité des lectures du Temporal est surtout le fait d'un heureux hasard. Dernier point, ce lectionnaire ne donne que deux lectures pour chaque messe, une épître (1) et une péricope évangélique. La première lecture, vétérotestamentaire, propre aux liturgies occidentales non romaines est absente (2). En résumé, l'adoption du lectionnaire romain ancien fut un choix pragmatique. Or le contexte a changé depuis le concile romain Vatican II, aujourd'hui, le lectionnaire utilisé par les différentes confessions chrétiennes en Occident est différent. Le lectionnaire dominical en usage est triennal, fondé sur des sources sérieuses, il a pour objectif de proposer aux fidèles l'essentiel de l'Écriture sainte, et a de plus rétabli l'usage d'une lecture vétérotestamentaire précédant l'épître. Cela dit, ce qui fait son intérêt est surtout son principe de lecture sur trois ans, car si en théorie ce lectionnaire permet une lecture des passages importants de tous les Livres de l'Écriture Sainte, ce principe se voit relativisé dans son application, en raison des nombreux textes bibliques fondamentaux qui ne sont pas inclus, ainsi que du mauvais découpage des péripécies. De plus, pour de mauvaises raisons, l'Eglise romaine couramment toujours après l'éphémère et versatile société mondaine, particulièrement dans les péripécies évangéliques retenues, les passages où le Seigneur Jésus se montre trop véhément sont évincés (la remarque vaut aussi pour les psaumes). Si parfois les péripécies vétérotestamentaire donne à penser que cette première lecture n'a d'autre but que d'illustrer les péripécies évangéliques de la troisième lecture, cette mise en relation de la péricope vétérotestamentaire (la Première Alliance) avec celle de l'Évangile est traditionnelle et est nommée, méthode typologique (3). Très souvent le texte de l'épître proposé le dimanche et formant la deuxième lecture, généralement un texte tiré d'un écrit vétérotestamentaire, épître paulinienne ou Lettres Catholiques, mais aussi des Actes des Apôtres ou de l'Apocalypse, n'a aucun lien avec l'Évangile, pas plus d'ailleurs qu'avec la première lecture vétérotestamentaire. La raison est à chercher dans le lectionnaire de semaine qui lui est sur deux ans et ne comporte que deux lectures (4). Ce lectionnaire de semaine sur deux ans applique le principe de la lecture continue des textes, ce qui fait que la lecture de l'épître (1^{ère} lecture en semaine) continuant le dimanche en 2^{ème} lecture du cycle dominical, seul le hasard peut faire que l'épître (2^{ème} lecture) puisse avoir un lien avec les deux autres lectures dominicales (1^{ère} et 3^{ème}). Cet usage est manifestement adapté à la lecture individuelle.

Il n'existe pas de lectionnaire parfait, car un lectionnaire est toujours un choix plus ou moins empreint de partialité, une sélection des textes de l'Écriture Sainte, qui tente de définir quels sont les textes fondamentaux. Tout lectionnaire conduit donc à garder et à rejeter certains textes, ce qui n'est pas anodin, sachant que, tout choix de textes bibliques est lourd d'implications théologiques. Néanmoins certains lectionnaires sont plus aboutis que d'autres. Le contexte ayant changé, reconsidérer certains choix qui avaient toute leur valeur à une certaine époque et se remettre en question est une attitude qui participe pleinement et profondément de l'esprit de l'évêque Jean, car, au risque de me répéter, la liturgie est un organisme vivant.

1. Le terme épître est devenu un terme générique pour désigner la lecture néotestamentaire lu lors de la synaxe de la Parole, même lorsque celle-ci n'est pas tirée des écrits de saint Paul, mais d'une Lettre Catholique, des Actes des Apôtres ou de l'Apocalypse.

2. Dès le 4^{ème} siècle, la liturgie romaine semble avoir maintenu qu'exceptionnellement une lecture vétérotestamentaire, pour en abandonner l'usage au 6^{ème} siècle, sauf aux messes de féerie, en particulier aux fêtes de carême, où elle remplace l'épître, et de façon ponctuelle, aux messes dominicales, lors de certaines fêtes ou vigiles. Selon les sources, l'Eglise d'Afrique ne lisait qu'exceptionnellement une lecture vétérotestamentaire aux lectures de la messe dominicale. Il est à noter que lorsque qu'une lecture vétérotestamentaire figure dans les lectures, elle n'est pas lue pour elle-même, mais en raison de son contenu prophétique éclairant la

ou les lectures néotestamentaires (épître et Evangile). Ce qui n'est pas scandaleux, Origène d'Alexandrie dit que la clef des Ecritures est le Christ Jésus, le Logos incarné (Homélie sur le Lévitique). Donc pour être révélation l'écriture doit révéler le Logos incarné, ce qui implique que les Livres de la Première Alliance doivent parler du Logos dans la chair, Jésus, qui est l'accomplissement des Ecritures, accomplissement qu'avait préparé la Première Alliance. Pas plus que Jésus le Christ, Seigneur et Sauveur n'est venu fonder une nouvelle religion, codifier des rites, poser de multiples prescriptions, Il n'a remis le « livre », un écrit aux Apôtres, mais il leur a expliqué la Première Alliance dont toutes les Ecritures (Première Alliance) parlent de Lui, prophétisent sa venue salutaire (Lc.24, 25 à 35).

3. La méthode dite typologique appartient à l'exégèse patristique traditionnelle. Le Christ étant l'accomplissement des Ecritures, il y a donc un rapport de continuité et de conformité entre la Première Alliance et l'Evangile, mais aussi un passage à un niveau supérieur de réalité. Tout se rapporte au Christ. Les personnages et les événements de la Première Alliance sont des figures ou annoncent le Christ. Ainsi, Adam est l'image du Logos incarné qui contient tout ; Abel, l'innocent immolé ; le déluge est le bain du baptême qui noie l'homme ancien ; la traversée de la mer rouge, la Pâque du Seigneur qui traverse les portes de la mort, etc.

4. Généralement la première lecture du lectionnaire de semaine est tirée d'un écrit néotestamentaire (épître paulinienne, Lettres Catholiques, Livre des Actes des Apôtres, Livre de l'Apocalypse), mais aussi, selon le temps ou la fête, d'un écrit vétérotestamentaire. La deuxième étant toujours une péricope tirée des Evangiles.

* Au sujet du lectionnaire, voir Maxime Kowalevsky, in *Orthodoxie et Occident*, Annexe I, pages 305 à 311.

A propos du lectionnaire byzantin : ce lectionnaire, pour nous Français, n'a que peu d'intérêt. En particulier, le principe de lecture continue pour le Temps qui va de Pentecôte au pré carême (35 dimanches ordinaires) est surtout adapté à des établissements monastiques, plus qu'à des paroisses séculières. De plus, il s'accorde mal avec la structure de l'année liturgique occidentale du Temps après Pentecôte et bien plus encore avec le Temps de l'Avent. Les listes de lecture du carême, en particulier celle d'Isaïe, ont surtout un rapport direct avec les événements historiques ayant affectés autrefois la ville de Constantinople en particulier, l'empire byzantin en général. Comme le lectionnaire romain ancien, il comporte un caractère stationnal, en imitation de celui de Rome, Constantinople s'étant voulue dès sa fondation la nouvelle Rome. De plus, depuis le 7^{ème} siècle, la Liturgie byzantine ne connaît plus à la messe que deux lectures néotestamentaires, l'épître et l'Evangile. La première lecture néotestamentaire, l'épître, y est nommée « l'Apôtre ».

6.3.2. Les répons et la psalmodie : Les chants de la liturgie chrétienne, la psalmodie, sont généralement liés aux lectures, et en constitue le fond et nous ramène au culte synagogal. Les Constitutions Apostoliques (II.57, 6) du 4^{ème} siècle disent qu'après les deux premières lectures un chantre psalmodie les hymnes de David et que le peuple doit y répondre. Saint Germain de Paris (576) dit lui aussi que l'on ne chantait rien entre la leçon et l'épître. Mais d'autres textes et témoins, plus anciens, laisse entrevoir l'existence d'une psalmodie suivant chaque lecture. L'usage est attesté pour les Gaules mérovingienne par Grégoire de Tours (Hist. des Francs, 8,3), Sidoine Apollinaire Ep. Lib. IV, 11,6), Genade de Marseille (De vir. ill. 79) et différents lectionnaires gallicans. Le psaume fut tout d'abord chanté dans sa totalité, et il était interdit de l'interrompre. Pendant longtemps la liturgie considérait le chant du psaume (la psalmodie) avant l'épître plus comme une leçon scripturaire à part entière (lecture) que comme un cantique, voire un répons psalmique tel que nous l'entendons aujourd'hui. Le psaume est certainement un des éléments les plus anciens de la Liturgie chrétienne, car il est déjà attesté par Tertullien (De or. 27). Son choix fut d'abord laissé à la discrétion de l'évêque avant de se fixer pour les fêtes dans un premier temps, puis pour l'année, quant les antiphonaires et les lectionnaires se formeront. Actuellement le répons psalmique est un chant responsorial qui annonce une lecture, littéralement ce terme signifie : tiré des psaumes. Il est désigné aussi par les termes de graduel en Occident, parce qu'exécuté du pupitre aux marches (gradus) de l'ambon, et de prokimonon (Bématikon) en Orient byzantin. C'est à l'initiative d'Ambroise de Milan (Ep. 20,20 et En. in Ps. 1,9), que cite Augustin dans les Conférences (IX, 7), et de Paulin de Nole que s'est répandue en Italie, en Afrique, puis dans l'Espagne et les Gaules la coutume venue d'Orient consistant, soit à l'office des Heures, soit à la Messe, de chanter le psaume de manière responsoriale. C'est à dire, en faisant alterner les versets du psaume chanté par le lecteur et un verset bref (l'antienne, ou un verset alléluïatique ou non) repris par le peuple. Gennade de Marseille atteste, au 5^{ème} siècle, en Gaule méridionale, l'existence d'antiphonaire. L'usage de la psalmodie responsoriale est attesté également dans l'office cathédral Mozarabe, c'est à dire d'un office des heures non monastique. Dans le rite Hispanique (Mozarabe), en carême, les répons avant l'épître sont tirés des Lamentations du prophète Jérémie. Rome reportera le répons psalmique après la lecture de l'épître, sans doute vers le 5^{ème} siècle, époque où la lecture vétéro-testamentaire disparaît de la liturgie romaine. Les lectionnaires, ordre des lectures dans l'année, ne se fixeront qu'entre le 5 et le 7^{ème} siècle. C'est à l'Eglise des Gaules qu'appartiennent les premiers « schémas de système » de péripopes sûrement attestés. Il faut noter, là encore, l'identité des traditions syriaque et Gauloise de leurs lectionnaires respectifs.

Les répons peuvent connaître plusieurs modes d'exécution toujours cantilés ou chantés : On parlera de chant avec antiphone, quand le psaume est exécuté par une seule voix (chantre ou récitant désigné) à laquelle l'assemblée répond, à intervalles déterminés, par un verset, une invocation ou une acclamation. On parlera de récitation ou de chant antiphoné, quand le psaume est exécuté par deux chantres ou deux chœurs psalmodiant alternativement, généralement verset par verset. L'antienne est une phrase musicale courte, généralement un verset de psaume, une citation de l'écriture ou une sentence d'un père, et qui peut être comparée à un refrain. Elle précède, clôt et parfois entrecoupe le psaume. L'antienne précise le sens dans lequel le psaume devra être compris, ainsi que le ton dans lequel il devra être exécuté. Certains chants du chœur ou de l'assemblée des fidèles sont dit exécutés « avec canonarque ». Le canonarque est un récitant qui annonce avec force et solennité, fragment par fragment, le texte que les fidèles, à sa suite, chantent à chaque reprise. C'est une méthode didactique traditionnelle de catéchèse orale (mémorisation des articles de foi ou de l'écriture Sainte). En règle générale les psaumes du chant d'Entrée sont

antiphonés. Les répons avant les lectures sont des chants avec antiphone. Les canons de saint Basile, n°97, disent expressément que la communauté doit répondre avec force à tous les psaumes. Ils l'entendent aussi du psaume chanté lors de la communion.

6.3.3. Le Cantique de Daniel dit aussi « des Bénédiction », Da.3, 52 à 57 : L'antique vigile catéchétique dite d'avant minuit, une fois intégrée à l'Eucharistie, s'insère entre l'Entrée et l'épître. Elle est célébrée pour les grandes fêtes : Pâques, Pentecôte, etc. * - Elle comporte généralement quatre lectures (leçons) vétérotestamentaire, intercalées soit de psaumes ou de cantiques vétérotestamentaire, que conclue une cinquième « prophétie » tirée du cantique de Daniel (3,57 à 88). Ce cantique clôt encore aujourd'hui les odes des matines byzantines. Le cantique des bénédiction (Da.3, 52 à 57) s'est fixé dans le rite Gallicano-Hispanique comme un répons fermant la (les) lecture(s) vétérotestamentaire. C'est une véritable « prophétie » de la synaxe de la parole. Le concile de Tolède présidé par saint Isidore de Séville en 633 (canon 17), établit que : « *Dans toutes les Eglises d'Espagne et de Gaule, en la solennité de toutes les messes, la dite hymne sera chantée dans la chaire du lecteur* ». Grégoire de Tours nous apprend que cet hymne était entonné par l'évêque lui-même. La 1^{ère} lettre de saint Germain de Paris place le cantique des Bénédiction après l'épître (après les deux premières lectures, la vétérotestamentaire et la néotestamentaire). Mais compte tenu premièrement de l'absence d'unité liturgique et des divers usages ayant eu cours à la même époque dans les églises des Gaules, et deuxièmement de la rédaction vraisemblablement tardive des lettres de saint Germain de Paris, ce témoignage n'est pas représentatif d'un usage général. Le lectionnaire de Luxeuil, lui, le place après la lecture vétérotestamentaire comme dans les Eglises d'Espagne. Dans la liturgie byzantine, le célébrant, après le Trisaghion, se rend derrière l'autel en récitant pour lui-même : « *Béni es-Tu sur le trône glorieux de Ton Royaume, Toi qui sièges sur les chérubins, digne de louange et d'exaltation à jamais* » ; verset qui appartient à ce Cantique, et est certainement un vestige de la place qu'occupait la lecture prophétique et le cantique à Constantinople aux premiers siècles. Le rite romain ne le fait chanter qu'aux samedis des quatre-Temps.

Le liturgiste Joseph Jungmann fait remarquer que seule la liturgie éthiopienne et celle des Gaules ignorent l'Alléluia avant l'Évangile et émet donc l'hypothèse que, le Cantique des Bénédiction, disposé en répons, ait pu jouer le rôle de l'Alléluia (Missarum Solennia, tome 2, page 189 et note 11). Cela est possible, bien que rien ne vienne étoffer sérieusement cette hypothèse.

Remarque : Tout ces hymnes et cantiques intercalaires proviennent certainement d'office non eucharistique célébré avant l'Eucharistie les jours de grandes solennités, aux vigiles ou lors de processions et qui par coulissage ont fini par intégrer la Liturgie Eucharistique. Il semble que le cantique des bénédiction (Da.3, 52 à 57) se soit fixé dans la Liturgie Eucharistique plutôt comme un répons devant fermer la ou les lecture(s) vétérotestamentaire. Sa place après l'épître, que rien ne vient sérieusement étayer, est donc contestable.

* Dans les grandes fêtes, j'ai volontairement omis de mentionner les Quatre-temps qui sont des solennités d'origine romaine, inconnues en Gaule avant l'introduction du rite romain en territoire carolingien. Les Quatre-temps, comme les rogations, sont des rites de l'Antiquité païenne récupérés et transformés en pratiques rituelles chrétiennes. La liturgie des Quatre-temps a son origine dans la pratique ancestrale romaine pour laquelle les changements de saisons revêtaient une importance particulière. Les romains avaient un certain nombre de fêtes agraires (les fêtes païennes) au cours desquelles des processions à travers champs étaient organisées pour obtenir le secours des dieux sur les fruits de la terre. Toutes ces fêtes étaient marquées par des sacrifices. L'année romaine primitive commençait en mars, et au 4^{ème} mois, en juin les romains avaient la fête de la récolte du blé, *feriae messis* ; à l'équinoxe de septembre, les *feriae vindemiales* pour les vendanges ; au solstice d'hiver, en décembre, les *feriae sementinae* pour les semailles. Mais la plus connue était celle du 25 avril, au printemps, appelée *Robigalia* du nom du dieu *Robigus* invoqué lors de cette procession afin que soit protégé les moissons de la rouille à l'époque de la lune rousse. L'Eglise de Rome au 4^{ème}, 5^{ème} siècle décida de suivre cette tradition en instaurant une semaine de jeûne et de prière solennel à l'entrée de chaque saison, caractérisé par une activité agricole propre, moisson, vendange, etc. Outre le jeûne et la prière, la liturgie des Quatre-temps permit le développement de la liturgie stationnelle romaine, complétant ainsi dans l'espace le processus d'inculturation. Par la suite, à cause de sa forte connotation pénitentielle, on rattacha à la liturgie des Quatre-temps la pratique des scrutins baptismaux et surtout la liturgie d'ordination (Quatre-temps d'hiver). Les trois jours des rogations, qui, depuis le 5^{ème} siècle en Gaule, forment trois jours de pénitence avant l'Ascension, à l'origine ces jours marquaient le début de la période des moissons au cours de laquelle on organisait de longues processions dans les champs.

Les Rogations (*Du latin rogare, demander*) : A la suite des calamités publiques qui s'abattirent sur le Dauphiné en 470, saint Mamert de Vienne établit une procession solennelle de pénitence les trois jours précédant l'Ascension. Par une prescription du concile d'Orléans de 511, cet usage se répandit dans les Gaules. Hors de Gaule, la même prescription était édictée par les conciles de Braga (572) et de Tolède (636). Rome s'opposa à cet usage qui venait troubler l'usage romain des litanies du 25 avril. En 801, le pape

Léon III décida, à l'instigation de Charlemagne, d'adopter les Rogations gallicanes. En retour les Eglises des Gaules acceptèrent un compromis, la Litanie romaine du 25 avril serait fixée au lundi précédant l'Ascension comme indiqué à l'Ordo Romain, et prendrait l'appellation de « Majeure ». Les litanies des formulaires gaulois au mardi et mercredi prendraient le nom de litanie mineures pour les distinguer de la grande litanie romaine dite majeure du lundi. Les Rogations sont exemplaires de ces rites que l'évolution de notre société a rendu obsolète, incompréhensible. Car quelle signification peut encore revêtir des célébrations de ce genre dans notre monde post-industriel, alors que le fondement de ce genre d'usages repose sur le besoin de l'homme de se concilier Dieu contre les intempéries, les calamités naturelles. Il faut pour cela que l'homme ait conscience des rythmes de la nature, alors que de nos jours ces rythmes sont obérés dans notre société profane par les sciences et les technologies qui affaiblissent chez nos contemporains le recours à Dieu, ne laissant subsister que le fond de superstition inhérent à l'humanité. D'autre part, les rites et les processions se déroulant au cœur du Temps pascal, rendent difficile en cette période la correspondance avec l'exigence de pénitence.

Evolutions historiques du Temps pascal (*Ce paragraphe est extrait de la Lettre aux amis du Sanctuaire de Saint Elie n°43, 06.1992*) : Pour la primitive Eglise (les 3 premiers siècles environ), Pâques n'était pas un temps, le Temps pascal, mais un instant, celui du passage de la mort à la résurrection de la première Alliance à l'Alliance nouvelle et éternelle. La nuit lumineuse de la Pâques du Seigneur regroupait dans une célébration globale tout le mémorial du mystère du Salut dans la mort et la résurrection du Seigneur Jésus le Messie. Cette anamnèse ne mentionne pas seulement la passion mais toute la glorification du Seigneur : la Croix, la mort, la Résurrection, l'ascension, le siège à la droite du Père. La Liturgie pascale fait mémoire de toute l'Economie du Salut, du plan salvifique de Dieu à l'égard de l'humanité. Cette célébration de toute l'Economie divine dans une unité de temps privilégie la dimension théologique du Mystère. Le Saint Esprit y occupe toute sa place dans la nouvelle création de l'homme nouveau. Et c'est avec la célébration Eucharistique de la Vigile Pascale que commence les cinquante jours de joie de la Pentecôte qui forment un seul jour radieux illuminé par les apparitions du Seigneur ressuscité et le don du Saint Esprit. Car c'est dans l'Esprit Saint et par l'Esprit Saint que le Seigneur Jésus se laisse voir à ses disciples. Mais à partir du quatrième siècle, la volonté de donner plus de place aux cérémonies religieuses, influencées par les pèlerinages, a morcelé le Pentecostaire (le Temps pascal) en épisodes, en offrant ainsi tout le temps de méditer chacun des aspects du grand mystère de la Pâques. Ce bénéfice est toutefois modéré par le fait que l'étalement progressif de ces épisodes dans la durée, nous a habitués à leur accorder un caractère, non seulement successif mais aussi distinct, au risque d'éclatement de l'unité de l'oeuvre du salut. Le Saint Esprit semble absent du mystère pascal et paraît relégué dans la fête de clôture du Pentecostaire. La commémoration de l'ascension au quarantième jour vient de fait mettre fin au temps pascal et ampute le Pentecostaire, en créant un temps après l'Ascension qui ne dit pas son nom et qui serait comme un temps d'attente de l'Esprit Saint. Cette mise à l'écart de l'Esprit Saint dans la fête du renouveau, conduit beaucoup de fidèles à considérer que la nouvelle création, l'irruption du Royaume, sont plutôt à attendre avec la parousie et qu'en fait la Résurrection du Christ ne change pas grand-chose à l'histoire de l'humanité. Le canon 43 du concile d'Elvire (305) s'élève contre cette coutume nouvelle et ordonne selon l'autorité des écritures, de célébrer la Pentecôte par cinquante jours et non quarante. Abba Théonas, visité par saint Jean Cassien, (435+), demande qu'on ne sépare pas à partir de l'ascension, qui se fait le quarantième, les dix jours qui suivent. « Ces dix jours doivent être unis aux quarante premiers, et célébrés avec une même solennité et une joie égale. La tradition de cette fête s'est transmise jusqu'à nous par les chrétiens de l'âge apostolique. Notre devoir est d'y rester fidèles, sans rien y changer. » (In les Conférences, Sources Chrétiennes n° 64, conférence 21, p. 95).

Remarque : Le temps pascal ne s'arrête pas à l'Ascension, mais dure jusqu'à la Pentecôte qui dans l'esprit de nos pères était la clôture de Pâque (Pentecôte signifiant cinquante jours). De ce fait, il n'y avait pas d'octave ou d'après fête pour la Pentecôte. En Occident, les Rogations accentuent donc encore un peu plus cette rupture de l'unité du Temps pascal en raison du thème essentiellement pénitentiel qui domine ces trois jours (le passage du Blanc au violet pénitentiel est significatif). Il serait simple d'y remédier en reportant les Rogations à une autre période de l'année liturgique plus en harmonie avec le thème pénitentiel qui parcourt ce rite. Par exemple à l'entrée de l'année ecclésiastique afin de demander avec un cœur contrit et humilié à notre Sauveur et Rédempteur de nous accorder à tous une année prospère et bénie, car la prière de demande présente dans les Rogations, transcende les sociétés et les cultures et peut servir de base de réflexion à ce report. Rien n'empêchant de relier les Rogations à un autre objet que celui des fruits de la terre.

6.3.4. L'alléluia & l'Evangile : L'Alléluia est un terme liturgique hébreu que l'Eglise a hérité de la liturgie juive et qui **est toujours une expression de joie exprimant la louange et l'allégresse**. Dans la liturgie chrétienne, l'Alléluia est un chant (un répons) qui se place entre les lectures, et qui de nos jours sépare l'épître de l'évangile. Les versets qui l'accompagnent ne sont pas obligatoirement psalmique ou bibliques. Dans l'alléluia la mélodie prime sur la parole car c'est un chant mélismatique. Au verset chanté par le pré

chantre, les fidèles répondent par le chant de l'alléluia dont le nombre est variable selon les traditions liturgiques : **Ainsi l'alléluia devrait toujours être repris par tous, car l'alléluia est un répons de l'assemblée exprimant par lui au Seigneur sa joie et sa louange.** Les liturgies des Gaules selon les sources dont nous disposons n'avaient pas d'alléluia avant l'évangile, mais un Trisaghion orné appelé sanctus. Les liturgies Wisigothiques chantaient l'alléluia après l'évangile comme la liturgie de st Jacques.

Mélismatique : De mélisme, du grec melismos «division» : désigne un groupe de notes ornementales chantées sur une seule syllabe, notamment dans le plain-chant.

Historique de l'Alléluia : L'alléluia est une expression hébraïque de louange et d'allégresse dont l'intime jubilation ne pourrait être rendue que par la traduction affaiblie de « Gloire à Toi, Seigneur ! ». Le chant de l'alléluia fut introduit à Rome sous le pontificat du pape Damase au 4^{ème} siècle. En Orient les plus anciennes mentions du chant de l'alléluia se trouvent dans un recueil géorgien, *le Kanonarion*, daté du 7^{ème} siècle, et les allélias actuels du rite byzantin avec leurs versets n'ont été fixés qu'au 12^{ème} siècle. Si Rome, jusqu'au 5^{ème} siècle, ensevelissait les défunts au chant de l'alléluia, elle n'autorisait son usage pour l'Eucharistie qu'au seul jour de Pâques pour la messe pontificale (1). Son usage ne sera étendu au temps pascal qu'au 6^{ème} siècle, et Grégoire le Grand l'étend à tous les dimanches et les fêtes de l'année. Saint Augustin, au 4^{ème} siècle, atteste pour l'Afrique de l'usage de l'alléluia à tous les dimanches.

Le rite Gallicano-Hispanique dans les Gaules ne semble avoir connu d'Alléluia qu'à l'offertoire lors du recouvrement des dons après leur apport à l'autel. Dans ce rite l'Evangile étant encadré du chant processionnel d'un Trisaghion solennel avant sa lecture et d'un sanctus tiré de l'apocalypse (4,8 et 4,8b à 5, 9 et 10) alors que l'Evangélaire est ramené à l'autel. En Espagne le 4^{ème} concile de Tolède en 633, décide que l'alléluia devait être chanté non pas avant l'évangile mais après, rejoignant en cela l'ordo ancien de la liturgie syriaque de saint Jacques. L'alléluia au témoignage de saint Isidore de Séville était chanté tous les jours de l'année. Opposant les coutumes hispaniques à celle des Eglises d'Afrique, il dit : «*Dans les régions d'Afrique, ce n'est pas en tout temps, mais seulement les dimanches, que l'on chante l'Alléluia, et durant les cinquante jours qui suivent la résurrection du Seigneur, pour signifier la résurrection future et exprimer la joie. Mais chez nous, selon l'antique tradition des Espagne, c'est en tout temps que l'on chante l'Alléluia ; car il est écrit : « Je veux bénir le Seigneur en tout temps ; sa louange sera toujours dans ma bouche » (Ps.33, 1) »* (in *De l'origine des fonctions et offices*, 1, 13, 3). Selon les témoignages gaulois de la fin du 6^{ème} siècle, notamment les règles des saints Césaire et d'Aurélien l'Alléluia était chanté toute l'année. En raison de la joie qu'exprime l'alléluia et afin de pouvoir exprimer le deuil et la pénitence, Rome supprimera dans un premier temps l'alléluia de la messe des défunts, puis des jours de jeûne et de leurs vigiles et enfin pendant le grand carême de Pâques. Sous le pontificat d'Alexandre III (1159-1189) l'alléluia sera supprimé de la septuagésime (70 jours avant Pâques) au Samedi Saint. Bien que l'Avent devienne à Rome au 8^{ème} siècle un temps de pénitence, l'alléluia ne sera pas supprimé des messes du temps de l'Avent. La suppression de l'alléluia de la liturgie de carême (2) donnera naissance à deux rites : l'adieu et l'enterrement de l'alléluia (3) et son retour lors des vigiles de la Pâques. Ces pratiques, inconnues du rite Gallicano-Hispanique en Gaule, passeront de la Liturgie de Rome dans le rite carolingien ou rite romano-franc au 10^{ème} siècle. Divergence remarquable, les liturgies d'Orient conserveront l'usage de l'alléluia pour l'ensevelissement des défunts et pendant la période du grand carême, et seul le ton dans lequel l'Alléluia est chanté reflètera l'atmosphère particulière de « radieuse tristesse » de ce temps liturgique des Eglises Orthodoxes où le terme « Alléluia » y deviendra synonyme de carême.

Selon les témoins dont nous disposons, il semble que le rite Gallicano-Hispanique ancien ne connaissait pas dans les Gaules de répons Alléliatique avant l'Evangile (4), répons qui s'est imposé avec l'évolution liturgique dans quasiment tous les rites comme répons traditionnel avant l'Evangile. L'évêque Jean a tenu compte de cette évolution liturgique et a introduit et intercalé l'Alléluia au sein de l'Ordo omnibus entre le cantique des Bénédiction et L'Evangile, montrant qu'un processus de restauration ne doit pas être confondu avec une oeuvre archéologique, les rites liturgiques vivent et évoluent.

Remarque : La pratique de la suppression de l'alléluia, de la Quinquagésime (3^{ème} semaine de pré carême) jusqu'à la Nuit pascale, avec les rites de l'adieu et de l'enterrement qui interviennent après la Messe de Quinquagésime et de son retour solennel la Nuit pascale, sont d'origine romaine et ont été repris et intégrés dans l'année liturgique de l'ECOF avec la pensée qui était celle de Rome : « en signe de pénitence ». Or, le dimanche est ce 8^{ème} jour, jour sans fin, sans déclin, où les cieus sont ouverts. Le Royaume est là parce que l'Eucharistie est anticipation du retour du Christ, ou plutôt selon les saint pères grecs : anticipation du retour du monde dans le Christ. Ce jour, anamnèse de la création et de la Résurrection du Seigneur, même en carême ne demeure t-il pas ce jour béni, empli de joie et d'allégresse, où contemplant la Résurrection du Christ, nous rendons grâce à Dieu, par son Fils unique dans le saint Esprit, pour ses innombrables bienfaits à notre égard : « *Ô Christ notre Dieu, nous avons accompli et achevé autant qu'il est en notre pouvoir le Mystère de Ton plan divin. Nous avons fait mémoire de Ta mort,*

nous avons contemplé l'image de Ta résurrection (dans l'Eucharistie), nous avons été remplis de Ta vie sans fin, nous avons joui de Tes inépuisables délices dont nous Te prions de nous rendre tous dignes dans le siècle à venir <> Amen. » (Prière de saint Basile dite par le prêtre avant la consommation des Saints Dons restant par le diacre).

1. *Ce qui donna naissance à un dicton qui faisait dire aux romains : « puissé-je entendre et chanter l'alléluia », c'est un peu le pendant de l'usage juif de : « l'an prochain à Jérusalem ».*

2. *En carême l'alléluia est remplacé par le chant d'un psaume appelé Trait, car chanté lentement, sur des mélodies graves en faisant traîner la voix, par un seul chantré et sans être coupé par un répons, d'où son nom. A l'origine le psaume était chanté en entier, puis il fut réduit à quelques versets. Le trait est considéré comme la forme primitive du Graduel (répons précédent l'épître).*

3. *Le rite romain prévoit la veille du dimanche de septuagésime aux vêpres de faire chanter par deux fois l'alléluia lors de la clôture de l'office de vêpres : après que le célébrant est dit : « bénissons le Seigneur », les fidèles au lieu de répondre selon l'ordinaire : « Rendons grâce à Dieu », chante l'alléluia deux fois. L'alléluia est dès lors remplacé par l'acclamation : « Louange à Toi, Roi de gloire éternelle ».*

4. *l'absence de témoin ne signifie pas l'inexistence d'un usage.*

Nota : Quelques termes hébreux ou grecs ont intégrés la liturgie chrétienne sans recevoir de traduction qui inévitablement les aurait trahis ou affadis. En dehors de l'alléluia, citons le répons des fidèles, « Kyrie eleison », répons donné après chaque demande des ecténies, et qui en Français peut avoir le sens de « Seigneur accorde-nous Ta grâce ». Aghios est un terme grec qui signifie saint. L'hébreu « Sabbaoth », expression fréquente dans les psaumes (Seigneur sabbaoth), est rendue en Français par « Seigneur des armées ». « Hosanna », terme hébreu, largement employé aux dimanches des Rameaux, est un cri de joie et de triomphe qui bien plus qu'un simple « gloire à Dieu », signifierait plutôt : « Sauve-nous maintenant » en raison de son sens originel fortement messianique. « Amen », par cette expression hébraïque les fidèles confirment la validité de l'acte liturgique accompli. Il est généralement traduit en Français par l'expression « En vérité » (Voir paragraphes 6.2.8, note 1 et 7.6.11.). Le terme grec « Axios », dont le sens le plus proche est : « il est digne », est un terme liturgique employé aujourd'hui au cours des ordinations. Il est clamé par l'assemblée après chaque proclamation de l'évêque, et par cette acclamation les fidèles valident et confirment toute ordination majeure ou mineure. Je cite ce terme, car si il n'est pas directement liturgique, il l'est au sens ou toute ordination majeure est faite au cours de la Liturgie Eucharistique. Dans l'Eglise ancienne on chantait « Axios » lors du baptême, en lieu et place du chant tiré de Galates 3, 27 (Vous tous qui avez été baptisés) manifestant le consensus du peuple, il accompagnait tout acte sacramentel. Son sens dans l'Eglise Copte est plus fort « qu'il est digne » mais pourrait être : « maintenant il est Christ », ce qui en Français est difficile à rendre.

L'Evangile : Les plus anciens témoins liturgiques mentionne la lecture de l'Evangile qui est le point culminant vers lequel converge toute l'action de la synaxe de la Parole. Si dans la synaxe Eucharistique nous communions au Saint corps et Saint Sang de notre Seigneur (but et fin de la synaxe Eucharistique), dans la synaxe de la Parole il y a véritablement communion à la parole du Seigneur. Les autres lectures apparaissant comme une préparation à la lecture de l'Evangile, car les épîtres sont parfois de circonstances et éclairent la foi apostolique, mais ne sont pas absolument normatives de la vie ecclésiale comme l'Evangile, la Bonne Nouvelle du Christ, qui est la référence absolue.

Il y eut un moment où certains s'interrogèrent sur la pertinence de lire l'Evangile en présence des catéchumènes. Le 1^{er} concile d'Orange en 444 (canon 18) et celui de Valence en Espagne en 524 (canon 2) ordonnèrent que l'Evangile devrait être lu après l'épître et avant l'Oblation, afin que non seulement les fidèles mais aussi les pénitents et les catéchumènes puissent entendre les « instructions salutaires de Jésus Christ et l'explication que l'évêque en ferait ». La lecture de l'évangile s'est toujours, quels que soient les rites et les époques, accompagnée de solennité et d'acclamations. Selon les rites, le saint livre reçoit des témoignages variables de vénération de la part des fidèles comme du clergé, mais dans tous, le diacre présente le saint livre à embrasser au(x) célébrant(s) la lecture terminée, généralement l'Evangile ouvert. Le président de l'assemblée avant de reposer l'Evangélaire sur l'autel bénit les fidèles avec. L'acclamation « Gloire à toi Seigneur ! » est d'origine Gallicane. Le rite Lyonnais a conservé, aux messes solennelles, ce baiser de l'Evangile par le clergé. Le rite romain semble avoir ignoré cet usage et seul le célébrant donne un baiser à l'Evangile.

6.3.5. L'homélie : Elle est une des parties les plus anciennes, et remonte même aux éléments préchrétiens qui ont contribué à la constituer. Les lectures bibliques du Sabbat à la Synagogue étaient suivies d'une allocution explicative (Lc.4, 16 ; Mc.1, 21), le commentaire rabbinique. Lectures et paroles d'exhortation (Ac.13, 15) constituaient l'essentiel de l'office du samedi matin à la Synagogue. Le culte chrétien, dès les origines, fait suivre les lectures d'un enseignement oral, l'homélie, pendant du commentaire rabbinique de la synagogue. Lectures et homélie en viennent alors à former un tout organique Qui deviendra avec le temps la synaxe des catéchumènes ou de la Parole. L'homélie était un des principaux devoirs de la charge épiscopale (St Justin in Apologie 1, 67 – Eusèbe in histoire ecclésiastique, V, 20,6 – St Irénée de Lyon dans son ouvrage : « démonstration de la foi Apostolique »). Dans la liturgie de saint Jacques le répons « Gloire à toi Seigneur, Seigneur, gloire à toi » (ou un répons similaire pour les autres rites), qui suit généralement la lecture de l'évangile dans la plupart des rites, est dit après l'homélie, marquant ainsi l'unité lecture et prédication. « *L'homélie confère aux lectures – dit le liturgiste Matthieu Smyth - leur dimension liturgique et ecclésiale transmise à chacun des auditeurs en les reliant au mystère célébré, et surtout en faisant vivre les*

lectures comme une anamnèse du salut au sein de la communauté chrétienne rassemblée » (la liturgie oubliée). L'homélie se clôt par une doxologie trinitaire ou christologique à l'initiative du célébrant. En Gaule et contrairement à Rome, les prêtres prêchaient. L'usage est confirmé en particulier par le 2^{ème} canon du 2^{ème} concile de Vaison, tenu en 529, et présidé par saint Césaire d'Arles. Le même canon prescrit aussi que les diacres peuvent, en cas de besoin, lire à voix haute les homélies des pères : « *Si le prêtre est empêché par quelque infirmité de prêcher par lui-même, que les homélies des saints pères soient récitées par les diacres* ». On se servait à cette fin d'un sermonnaire, livre rassemblant en un ouvrage les homélies des saints pères. Saint Germain de Paris dans sa 1^{ère} lettre (1,13) dit, sans toutefois nommer les diacres : « *que la lecture des saint pères peut tenir lieu d'homélie et est réservée à cet usage* ». Sont visés les prêtres manquant d'éloquence ou au contraire, ceux possédant un langage trop orné. Ces deux catégories doivent privilégier l'homélie : « *afin de ne pas offusquer les gens instruits et ne pas paraître obscur aux gens simples* ». La place de l'homélie en Gaule et en Espagne, après l'évangile est attestée par de nombreux témoignages. Pour les Gaules on peut citer, en particulier, Césaire d'Arles dans son histoire des Francs, les conciles d'Agde (canon 47) ; le 1^{er} et le 3^{ème} concile d'Orléans (respectivement canon 26, et 29).

L'EVANGELISATION DE LA GAULE

Aspect particulier du culte des saints en Gaule : Parler de l'évangélisation n'implique pas de devoir porter un jugement sur la valeur morale de cette période importante qui s'étend plus ou moins du 2^{ème} à la fin du 8^{ème} siècle. Pourquoi ? Parce que les différents et nombreux reproches et objurgations que l'on peut rencontrer dans les écrits ecclésiastiques de cette période peuvent être renouvelés à chaque âge, et que dire de notre époque ! L'évangélisation de la Gaule fut d'abord précédé de sa romanisation qui la conduira à connaître une prospérité particulière à laquelle ont contribué particulièrement l'empereur Claude (41-54), natif de Lyon, et qui culminera sous les Antonins (Trajan, 98-117 ; Hadrien, 117-138 ; Antonin, 138-161). Le génie de Rome, comme celui de Byzance qui lui succédera, est intégrateur et non destructeur. Il a doté la Gaule d'une unité qui préfigure et prépare l'unité française. Georges Duby fait remarquer que Rome n'a pas détruit la civilisation des peuples Gaulois, civilisation par ailleurs originale qui a mêlé son fonds épais et fertile aux apports de Rome. Le christianisme en Gaule s'est donc enraciné dans un terreau où les éléments gaulois (celtiques) sont aussi présents que les éléments romains et gréco-latins. César lors de sa conquête des Gaules avait compris que la religion était un facteur dominant dans la société celtique, et avait mesuré l'influence des druides sur la population, d'où son acharnement à leur égard.

Si les villes, en particulier celles qui ont un siège épiscopal, bénéficieront d'une organisation structurée et se doteront assez vite de lieux de réunion et de prière, dans le même temps la masse rurale ne sera pas entamée par le christianisme. La religion, de villes fortement romanisées, ne peut être comparée avec la religion de cette masse rurale qui possède une tradition populaire, avec ses rites et ses rituels, souvent codifiés, ses coutumes et ses usages, ses superstitions. L'historienne Brigitte Beaujard, fait remarquer qu'à la différence du reste de l'Occident, la Gaule compta peu de martyrs hormis ceux de Lyon, et que le culte des saints y apparut tardivement – durant les deux dernières décennies du IV^e siècle – et ne toucha d'abord que des milieux restreints d'évêques et d'ascètes qui étaient en relation avec l'Italie et l'Orient. Puis, dans la seconde moitié du V^e siècle, le culte des saints voit son audience s'élargir. La puissance romaine diminuant, les évêques gaulois des grands centres trouvèrent alors dans le culte des saints un remède aux difficultés de leur temps. Cette dévotion revêtait une dimension à la fois individuelle et collective. Fidèles et cités recherchaient dans l'amitié d'un saint une aide spirituelle ou concrète, et plus que la qualité de martyr, c'est la proximité et l'efficacité des saints à produire des miracles et à exaucer les demandes qui décidaient de leur popularité. Les tombes où ils reposaient, aux portes des villes puis des basiliques dans lesquelles ces tombes furent enchâssées établissaient un saint rempart autour de la ville. La préférence ira quasi naturellement à des saints Gaulois, qui, comme Martin de Tours jouira d'un prestige inégalé. Considérés comme des sauveurs de leur cité, voire comme les fondateurs de leur Eglise, ils devinrent des figures emblématiques dont on célébrait la mort, les translations, les miracles.

Peu à peu les saints domineront l'espace et l'histoire de la cité, et, c'est en ce sens qu'ils apparaissent comme les successeurs des anciens dieux.

Pour ce qui concerne les campagnes, beaucoup de pratiques d'origine païenne resteront longtemps marginales, plus tolérées qu'acceptées par l'Eglise par impossibilité de les faire disparaître, la christianisation n'ayant pas modifié les mentalités populaires et les habitudes héritées du passé. Les pères et les conciles des neuf premiers siècles, pour la période qui nous intéresse, s'opposeront donc avec vigueur aux pratiques populaires concernant en particulier le culte des saints et de la Vierge. Culte qui, le plus souvent, n'est que le simple transfert de pratiques païennes, ayant eu pour objet le culte rendu aux dieux et aux esprits préchrétien, au sein du culte chrétien. Ces pratiques seront dénoncées comme étant une mauvaise compréhension, une déviation doctrinale dirions-nous aujourd'hui, du christianisme lui-même. Devant leur permanence, la plupart de ces superstitions (*les paganæ*) furent récupérées par le christianisme

médiéval : ex-voto de natures diverses, amulettes, processions avec transport de statues, fêtes. Tantôt consciente et volontaire, tantôt imposée par la résistance passive des populations, cette récupération de pratiques ou d'habitudes préchrétiennes permit à l'Eglise de s'implanter en milieu rural, auprès d'habitants qu'un christianisme théologique et dogmatique ne pouvait toucher ou convaincre par des arguments théoriques et doctrinaux : le culte des saints et les diverses manifestations qui s'y rattachent ayant joué un rôle capital dans le processus d'évangélisation. Mais quelle évangélisation ? C'est ainsi que certaines pratiques échapperont à tout contrôle de l'Eglise : il s'agit de la magie, de la sorcellerie, de la divination ou de la lecture de l'avenir, c'est-à-dire de pratiques incompatibles avec les fondements doctrinaux du christianisme et qui seront, pour cette raison, qualifiées de diaboliques. Leur survivance et leurs manifestations jusqu'à nos jours, et souvent d'une grande vitalité, sont la preuve de l'échec d'un certain christianisme ayant confondu interdiction et évangélisation.

Derrière les images d'Epinal de l'histoire officielle, à la lueur des sources on peut constater que vers 750, à la charnière des temps Mérovingiens et Carolingiens, les locaux et les églises, surtout à la campagne sont étroits, vétustes et en mauvais état. Maintes spoliations, parfois violentes, ont entraîné des destructions. Les négligences dans l'entretien sont nombreuses. Si l'établissement des lieux de culte reste imparfaitement connu en dehors des villes, car les documents sont insuffisants, une certitude est acquise : en dehors des « zones urbaines » les lieux de culte sont très éloignés les uns des autres et le caractère du tissu ecclésial est très ténu. Ce qui signifiait la nécessité pour les fidèles de parcourir de longues distances pour atteindre l'église et son desservant, soit, si de vastes espaces restaient inhabités, l'isolement auquel se trouvait réduite chaque cellule religieuse. Certes les conditions ont dû varier localement selon les régions, mais la situation d'ensemble donne l'impression de la pénurie : trop peu d'églises et des églises trop petites, avec une conséquence évidente : tous les laïcs auraient voulu pratiquer qu'ils ne l'auraient pas pu. La situation au 9^{ème} siècle ne connaît guère d'évolution. Plus surprenant pour nos mentalités modernes : « *si les églises sont des bâtiments sacrés voués à la célébration de l'Eucharistie et au chant des louanges divines et où toute autre célébration doit être proscrites* », ainsi que ne cesse de le rappeler évêques diocésains et conciles dans leurs règlements, force est de constater que leurs prescriptions ne sont guère respectées, on y entasse fourrages et récoltes, on s'en sert comme lieux de réunions pour y traiter des affaires ou s'y divertir et parfois même on s'y livre à de véritables turpitudes.

Sources : A. Dierkens, *Les survivances du paganisme*, P. Perrin, La Neustrie, Créteil, 1985. Brigitte Beaujard, *Le culte des saints en gaule - Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du 6^{ème} siècle. Le dimanche une obligation ?* Maurice Jourjon, (Collectif sous la direction de), *Edition de la Faculté de Théologie de Lyon, département recherche, Lyon, 1975 (Extraits de la revue d'histoire de l'Eglise de France, juillet décembre 1956, article de J. Chérini, la pratique dominicale des laïcs dans l'Eglise Franque sous le règne de Pépin - J. Gaudemet, la paroisse au Moyen-âge - G. Devally, la pastorale en Gaule au 9^{ème} siècle).*

6.3.6. Littérature hagiographique & légendes : Dès le début du christianisme fut recueilli avec soin les renseignements concernant les martyrs, ainsi saint Cyprien de Carthage recommande t-il au clergé et aux fidèles de noter avec précision la date et la mort des martyrs. C'est ainsi que sont nés les actes ou passions des martyrs. En dehors d'une littérature fondée sur des documents écrits de première valeur, toute une geste des martyrs a fleuri à partir du 5^{ème} siècle jusqu'au 9^{ème} siècle et parfois au-delà, « légende dorée » élaborée pour nourrir la piété des fidèles, satisfaire le besoin de merveilleux ou plus prosaïquement justifier la topographie. Cette littérature hagiographique va se développer pour exalter la rupture d'avec le monde et sublimer l'idéal de virginité. Littérature qui prend ses informations dans le présent, mais qui exalte aussi les martyrs du passé : « *On est là, avec des documents où la part du réel est des plus réduites et où l'affabulation romanesque l'emporte sur la vérité historique* » (Paul Albert Février, in sexualité et religion) . C'est l'origine des légendes hagiographiques par lesquelles l'Eglise s'est plu à présenter aux fidèles les **types de sainteté exemplaires** : zèle pour Dieu, amour de la virginité, ascèse, etc. Mais aussi à travers elles, la conception que se sont faite les hommes de la grandeur des saints et de la toute-puissance de Dieu qui se manifeste en eux et par eux. « *On peut dire que la légende est parfois plus vraie que l'histoire. Là où l'histoire ne pouvait présenter que son aride non lieux date, bien peu parlant pour les foules, les légendes ont suscité l'amour, elles ont fait monter la prière* » (P. Journel, *Le culte des saint, in l'Eglise en prière*). Ces pieux récits sont venus renforcer l'image qui s'était déjà formée au 4^{ème} siècle, celle d'un martyr qui est l'épanouissement d'une vie de perfection. Le lien chasteté ⇔ martyr était établi (voir infra : La Doctrine du mépris du monde). Contrairement aux idées reçues, la christianisation a été un processus lent condamné à l'inachèvement, que Pierre Chuvin, spécialiste de la poésie grecque profane de l'Antiquité tardive, qualifie, pour la période qui s'étend du 4^{ème} au 6^{ème} siècle, de « siècle d'incertitude » (1). Peter Brown fait remarquer que les chrétiens, en particulier les saints, en premier lieu les martyrs, ont évolué au sein d'un paysage spirituel antique pré chrétien. Sur le terrain, en particulier aux 4^{ème} et 5^{ème} siècles, les saints chrétiens se présentèrent en négociateurs d'un compromis à l'œuvre entre la foi nouvelle et les modes de relation traditionnels avec le monde surnaturel, plus qu'en représentants d'une foi triomphante et intransigeante.

La littérature hagiographique est une littérature de circonstance au sens noble qui facilita la transition entre le paganisme et le christianisme en répondant aux attentes populaires : « Littérature

qui parlait au cœur, elle a peut être eu un impact plus fort que bien des sermons théorique, ou du moins leur a t elle donné un attrait supplémentaire. Aussi efficace que nos romans photos ou notre littérature de gare » dit Paul Albert Février (2). En retour cette littérature provoqua un développement excessif du sanctoral, qui de ce fait a pris le pas sur le temporel, le culte chrétien faisant alors concurrence au Panthéon. Il est possible de donner une signification sociologique à la liturgie en disant qu'elle est une pratique ordinaire encadré par l'institution ecclésiale, les clercs, alors que les dévotions engendrées par la « sainteté », notamment aux travers des reliques et des pèlerinages, peuvent être qualifiées de pratiques extraordinaires que l'institution ne peut totalement contrôler.

1. *Chronique des derniers païens, Les Belles Lettres / Fayard, 1991.*

2. *Paul Albert Février, Aux origines d'une exigence chrétienne, in Sexualité et religions, Cerf Histoire, Paris, 1988.*

6.3.7. Calendriers, martyrologes ou synaxaires (1) & annonces : Chaque Eglise locale possède un calendrier indiquant quel saint doit être célébré dans cette Eglise et à quel jour. Des calendriers existent depuis l'antiquité. Les plus anciens semblent être le Chronographe de 354, almanach de luxe, calligraphié et illustré par un artiste grec : Furius Dionysius Philocalus, qui le composa à la demande d'un riche Chrétien du nom de Valentin, et le calendrier de Nicomédie, rédigé vers 363 en Grec et copié en version abrégée en langue syriaque, daté de 411 ainsi que le calendrier de Carthage daté de 530. Les martyrologes à la différence des calendriers recueillent les noms d'un certain nombre de saints dont l'anniversaire tombe le même jour, sans égard à leur célébration locale. Ils ne témoignent donc pas, par eux-mêmes, de l'existence d'un culte dans une Eglise donnée. A ce titre le chronographe de 354 est plus un martyrologe qu'un calendrier, en voulant présenter un premier relevé d'ensemble des martyrs d'Occident et d'Orient. Le martyrologe est devenu un livre liturgique en entrant dans les offices monastiques - En Occident la vie des saints étaient lu à l'office de prime - et dans les offices des chœurs de chanoines des églises séculières. C'est vers le milieu du 5^{ème} siècle, peu après 431, que va être compilé le premier martyrologe proprement dit, connu sous le nom de martyrologe Hiérominien, parce qu'attribué à saint Jérôme, sans autre certitude, d'ailleurs, qu'une simple indication de patronage dans sa préface. Il est à la base de tous les martyrologes élaborés en Occident. L'étape suivante sera l'ajout d'une courte notice consacrée à chaque martyr et l'introduction de noms nouveaux empruntés à l'histoire de l'Eglise et aux écrits des pères.

Le premier auteur qui ait composé un martyrologe selon cette nouvelle conception, est Bède le Vénérable (+ 735), Abbé de Cluny. Le calendrier des saints en usage en Occident avant 1962 est redevable au martyrologe d'Adon composé en 865 et remanié par Usuard de Saint Germain en 875, ancêtre direct du martyrologe romain que Grégoire XIII en 1584 se contentera de recenser sans y apporter de modification.

Pour la petite histoire, Adon de Vienne est un faussaire qui présenta comme : « antique martyrologe papal, un petit martyrologe romain qu'il aurait découvert en Espagne », et qu'en réalité il avait composé de toute pièces. Il se permit de bouleverser les dates des martyrologes antérieurs, dates erronées qui furent reprises et retranscrites par Usuard de Saint Germain.

Les calendriers des saints n'apparaissent donc pas avant le 4^{ème} siècle, tout comme les pièces liturgiques composées spécialement en l'honneur des saints martyrs essentiellement. La lecture de la vie des saints (synaxaire) sous la forme de « passion des martyrs » est attestée de façon certaine en Occident : En semaine, soit la première lecture (vétérotestamentaire) était remplacée par « la vie du saint » dont on célébrait la mémoire, soit la préface (partie de l'anaphore comprise entre le dialogue et le sanctus) était en tout ou en partie composée en son honneur (Hilduin, lettre à Louis le Débonnaire). L'Eglise de Rome n'introduira jamais la lecture des passions des martyrs et des légendes des saints comme lectures à la Messe, n'admettant que les seuls livres vétérotestamentaire et néo-testamentaire selon un canon établi dès les premiers siècles. L'inscription des noms des martyrs dans les diptyques est par contre de la plus haute antiquité. Certaines liturgies contemporaines, à l'instar de la messe Copte, possèdent toujours la lecture du synaxaire au cours des lectures, témoignant ainsi de la plus ancienne tradition. Selon Jungmann (*Missarum Solennia*, tome 2, page 266), en Occident, ces éléments, en particulier les annonces, semblent avoir leur place après l'homélie.

1. *Dans les Eglises Orthodoxes, le synaxaire est un recueil historico-liturgique compilant sous forme de notices la vie des saints, mais aussi des fêtes (particulièrement leur sens théologique), et correspondant au martyrologe occidental. Chez les grecs le synaxaire est parfois nommé Ménéloge, de ménés (mois), livres liturgiques qui sont l'équivalent du sanctoral occidental.*

Remarque concernant la lecture du calendrier liturgique : Le rite restauré des Gaules fait lire, avant l'homélie du célébrant, le calendrier liturgique à la façon d'un simple énoncé formel et fastidieux de noms, de fonctions et de dates (1). La lecture du calendrier est suivie par les annonces intéressant la communauté. Je doute personnellement de l'intérêt d'une telle manière de lire la vie des saints. Le dimanche, dans un but pastoral et didactique, ne serait-il pas préférable de lire la vie des saints du jour (2) autrement et plus traditionnellement, en revenant aux origines signifiées du synaxaire. C'est à dire, en limitant l'énumération : noms, dates, lieux, afin de garder du calendrier pour en donner lecture, sous forme de courtes et explicites rubriques, que ceux des saints présentant le plus d'intérêt à travers l'importance qu'ils ont pu exercer sur l'histoire de l'Eglise, l'évolution du dogme ou la vie sociale. Lecture(s) qui pourrait

même intervenir, de préférence, après l'épître, car le synaxaire, recueil compilant la vie des saints (3), est traditionnellement considéré comme une lecture, laissant ainsi les annonces précéder l'homélie à leur place traditionnelle en Occident.

1. *tout les fidèles, qui le veulent bien, peuvent, pour une somme modique, se procurer le calendrier liturgique, calendrier qui a pour fonction de donner pour chaque jour de l'année, les lectures du jour, les saints qui y sont commémorés (nom, lieux, dates), ainsi que des indications pratiques concernant le cérémonial des fêtes et du temps liturgiques (couleurs liturgiques, jeûne, cierges, fleurs, particularités notables, etc.). Le calendrier n'est pas adapté à une lecture liturgique, ce n'est pas sa fonction. Il peut être par contre affiché à l'entrée de l'église.*

2. *quitte à privilégier un saint dont la mémoire tombe dans la semaine qui suit le dimanche.*

3. *Ce synaxaire existe déjà dans l'ECOF puisque a été édité en son temps, un modeste recueil intitulé : « Petit lexique des Saints du calendrier liturgique » prémices d'un futur « Martyrologe » qui a certainement sa source dans les (petits ou grands) Bollandistes.*

Remarque à propos de la commémoration des saints catholiques romains postérieur au schisme de 1054 : La commission liturgique de l'ECOF a décidé d'intégrer dans le calendrier liturgique, et donc d'autoriser leur commémoration au sein de la Liturgie Eucharistique, de « saints gens » ayant été canonisé par l'Eglise catholique romaine postérieurement au schisme de 1054. Globalement, je crois que nous avons le devoir d'assumer toute l'histoire de notre patrie, au sens où cet héritage, ce travail de mémoire et d'identité nous est indispensable, car nous ne sommes pas en France mais de France. Toutefois ce devoir autorise un droit d'inventaire. Ainsi, et au-delà de l'arbitraire de la date, introduire officiellement dans l'Eglise orthodoxe, comme saints : c'est à dire comme modèles, des personnes n'ayant pas été canonisé dans l'Eglise Orthodoxe posent selon moi un problème majeur : si l'on reconnaît officiellement cette sainteté, cela implique de reconnaître comme orthodoxe la vie et l'enseignement de cette personne, ainsi que la manière dont il a été canonisé et la théologie qui sous-tend cette canonisation. Tout en me déclarant incompétent pour décider de la sainteté ou de la non sainteté de tel (telle) ou tel (telle), à titre personnel je ne puis mettre ces saints catholiques à égalité avec les saints orthodoxes, comme pouvant être vénérés publiquement, c'est à dire les proposer comme modèles ou introduire leurs enseignements dans l'Eglise.

6.4. PRIERE ECCLESIALE, LITANIES & ECTENIES (Références scripturaires : MC .11, 25 ; 1Tm.2, 1 ; He.4, 16 ; 1Th.5, 12 à 9).

6.4.1. Les ecténies, prière de tous : « *Les ecténies ont été instituées par l'Eglise pour répondre au désir de ceux qui ne savent pas exprimer leurs demandes* » (Gabriel Qatraya, 7^{ème} siècle, commentaires Syriens, pratiques Chaldéenne. Une opinion semblable est donnée par Abraham Bar Lipheh, écrivain syrien au 8^{ème} siècle).

Les ecténies sont donc des prières communes (st Justin, Apologie, 65) qui ont certainement leurs sources dans la pratique juive des 18 bénédiction. Elles remontent au tout premier âge du christianisme (Epître de st Clément de Rome à l'Eglise de Corinthe, 59,2 ; 59,61 ; 61,4).Litanie vient de la tradition grecque.

Le terme ecténie devrait selon les auteurs être réservé à la litanie de supplication qui est après l'évangile. Dans la tradition slave toutes les litanies portent le nom d'ecténies. En Occident, ecténie à le sens de oratio fidelium : prière des fidèles. Les litanies étant plutôt les prières qui caractérisent les offices de procession et de demandes tels ceux à la Vierge, aux saints, ou encore en cas de calamités, à l'instar des rogations.

La prière ecclésiale, appelée aussi prière universelle, prière ou ecténie des fidèles (oratio fidelium), grandes oraisons (oratio magna) est la prière de l'église par excellence, attestée par les documents liturgiques les plus anciens (Testament du Seigneur, Constitutions Apostoliques, saint Justin, Eucologe de Sérapion). Elle devait servir à l'origine de conclusion à un service de lecture indépendant de la synaxe eucharistique. Depuis l'unité des deux synaxes la prière ecclésiale est toujours située à la fin de la synaxe de la parole, donc après l'évangile et l'homélie et marque la transition entre les deux synaxes liturgiques, parole et eucharistie. Elle appartiendrait de par sa nature (ecténie des fidèles) à la synaxe eucharistique, car cette longue prière était en Occident, dans les tous premiers siècles, sacerdotale, prononcée par l'évêque au nom des fidèles. Mais vers le 6^{ème} siècle apparaît l'ecténie diaconale de type byzantine, c'est à dire récitée par le diacre, connues en Occident sous le nom latin de « preces ». L'influence de la Syrie via Constantinople est manifeste. A leur sujet le liturgiste Anton Baumstarck dit : « *Ces litanies (ecténies) étaient aussi familières à la liturgie gallo espagnole, non toutefois dans la même mesure. Le rite mozarabe les a conservées. A la messe ambrosienne de Milan, on entend encore retentir, au moins aux dimanches de carême, une litanie diaconale de style strictement oriental* ».

Le Missale Mixtum espagnole et les missels milanais, principalement, connaissent en carême des « preces » ou ecténie diaconale à caractère pénitentiel au début de la messe. A Milan après l'entrée, en Espagne entre la lecture vétérotestamentaire et l'épître. Le Missel de Bobbio du 7^{ème} siècle, témoin des usages liturgiques de la Gaule méridional, place cette ecténie avant le Trisaghion. Si certains liturgistes établissent un lien entre cette ecténie et le catéchuménat aux tout premiers siècles de l'Eglise, d'autres émettent l'hypothèse que cette ecténie diaconale soit une prière de type pénitentielle, liée à l'origine aux processions, qui ayant

perdue sa signification première en raison de l'évolution liturgique en soit venue progressivement à intégrer l'Ordo de la Messe. Saint Germain de Paris dans sa 1^{ère} lettre (1,14) la place après l'homélie et précédant immédiatement le renvoi des catéchumènes.

Dans les principales Eglises d'Occident du 4^{ème} au 6^{ème} siècle il semble que primitivement le renvoi des catéchumènes avait lieu avant la prière ecclésiale, ce qui faisait de cette prière la prière des fidèles par excellence, qui semblait donc initier la synaxe eucharistique. Mais alors que disparaît cette ecténies sacerdotale au profit de l'ecténies diaconale le renvoi des catéchumènes qui avait lieu avant l'ecténies se déplace pour lui faire suite donnant alors à cette ecténies son caractère actuel de prière ecclésiale sceau de la synaxe de la parole.

Cette ecténies est caractérisée par un certain nombre d'intentions, d'intercessions ou de demandes. L'intercession est un des éléments très anciens de la pratique liturgique chrétienne qui a ses sources dans la liturgie synagogale. Le domaine des prières d'intercessions, d'intentions et de demandes n'a jamais été fixé, lui gardant un caractère local. Cependant un certain nombre d'intentions la rende caractéristique : l'Eglise, la hiérarchie et le clergé en général, les intérêts généraux du pays (patrie) et du monde entier (la paix), les fidèles (ou le peuple chrétien), les gouvernants, les voyageurs, les malades, ceux qui souffrent et sont dans l'affliction, les bienfaiteurs, et ce qui intéresse la communauté locale (le Nil et ses crues dans le cas de la liturgie Copte).

Dans la liturgie Romaine, la disparition de la prière ecclésiale coïncide avec l'apparition du kyrie au début de l'office. Dans l'Eglise Byzantine Orthodoxe, « la grande ecténies de paix » qui se situe au début de tous les offices y compris la messe, est tardive. D'origine Antiochienne, elle fut d'abord prière d'introduction, puis jusqu'au 11 et 12^{ème} siècle, elle était placée après la petite entrée et le Trisagion. Ce n'est qu'au 16^{ème} siècle qu'elle trouve sa place actuelle, après qu'on eut ajouté à la messe byzantine son début actuel (antiphones, etc.).

Dans le rite Gallicano-Hispanique restauré, la prière de saint Martin (deprecatio sancti Martini) que nous donne, entre autre, le missel de Stowe (7^{ème} siècle), publiée sous le nom de prière universelle, est usitée comme ecténies diaconale omnimoda. C'est pour moi une des plus belles ecténies diaconale. Le liturgiste Henri Leclercq dit à son propos : « Il suffit de comparer cette ecténies à celle que l'on trouve dans les liturgies d'orient depuis celle des Constitutions Apostoliques, pour se convaincre qu'elle est absolument du même type. On peut même aller plus loin et établir que nous n'avons avec cette ecténies qu'une traduction du texte grec ». Le début est exactement celui de l'ecténies de Constantinople » (DACL, article Gallicane : liturgie). L'évêque Jean y a seulement adjoint deux emprunts afin de respecter le développement théologique et ainsi d'être en concordance avec la Tradition vivante de l'Eglise et en esprit d'équilibre entre l'universelle et le local. Il s'agit de l'invocation à Marie : « De notre Souveraine, la Mère de Dieu » qui manquait, et le mot « orthodoxe » pour compléter la monition « la Foi Catholique et orthodoxe ».

Selon moi, le terme ecténies, pour nommer « la litanie dite de saint Martin », serait plus exact, car le principe des ecténies est de rester dans les généralités et c'est à ce principe que répond « la deprecatio sancti Martini ».

6.4.2. Remarques à propos de l'ecténies diaconale de Saint Martin (Nota : L'essentiel des remarques qui suivent sont empruntées à la note de adressée en 1990 « à l'attention de la commission liturgique sur l'ordo de la divine liturgie » par le révérend père (Eliyâs) Patrick Leroy) :

A. : Doit on passer toute la voie hiérarchique dans les ministères. La mention de l'évêque diocésain ne suffit elle pas. Le patriarche, le métropolitain et autres hiérarques figurent traditionnellement dans les diptyques. Quel est en effet l'intérêt de passer toute la voie hiérarchique dans les ministères. La mention de l'évêque diocésain ne suffit elle pas ? L'évêque n'est-il pas celui qui annonce la Parole de vérité et offre la Sainte Oblation et en est le garant (Col.1, 5 ; 2Tm.2, 15). La communion est établie par l'évêque, c'est lui qui réalise l'unité du corps parce qu'il a, uni aux autres évêques, le même et unique épiscopat, que tous possède en commun, comme successeur des apôtres. C'est lui qui lors de la liturgie pontificale nomme le président du saint synode (le patriarche) et les patriarches avec lesquels il est en communion. Dans la liturgie presbytérale, le patriarche, le métropolitain et autres hiérarques figurent traditionnellement dans les diptyques.

Evêque et épiscopat selon saint Cyprien de Carthage * : Saint Cyprien, évêque de Carthage au 3^{ème} siècle (+258) est sans doute le premier écrivain ecclésiastique ayant développé une doctrine de l'épiscopat et des relations entre évêques. Guidé par l'Esprit et aiguillonné par les événements, saint Cyprien fut conduit à fonder la doctrine de l'épiscopat. Nous trouvons dans son traité de l'unité de l'Eglise catholique et ses 81 lettres, une abondante documentation dont on peut dégager six principes sur l'épiscopat et les évêques :

1. : Tous les évêques tiennent leur pouvoir de celui que reçut saint Pierre. Toutes les Eglises sont fondées sur les évêques, c'est à dire sur Pierre (lettres 33 et 43).

2. : L'unité de l'Eglise se maintient dans la communion des fidèles avec l'évêque et des évêques entre eux. L'Eglise n'est pas seulement celle d'un lieu, elle est la totalité des Eglises locales. Son unité exige que tous les évêques, unique chacun dans son Eglise, soient en communion entre eux. Cette intercommunion des

évêques repose sur l'unique épiscopat transmis à Pierre dont tous les évêques sont successeurs dans chaque Eglise locale, elle est la condition de l'unité de l'Eglise (lettre 66).

3. : Chaque évêque a le pouvoir tout entier, mais ils l'ont tous ensemble ; seul l'évêque est responsable dans son Eglise mais il se doit de faire ce que font les autres : chaque évêque a la charge de toute l'Eglise en ce qu'il doit faire respecter l'unité et la respecter lui-même. Tous les évêques pris ensemble ont la charge de toute l'Eglise (lettres 55 et 68).

4. : C'est par la communion avec son évêque, unique successeur de l'unique épiscopat de Pierre, que chaque fidèle est uni à l'Eglise catholique. L'évêque réalise l'unité du Corps parce qu'il a, uni aux autres évêques, le même et unique épiscopat que tous possède « *in solidum* » en commun comme successeur des apôtres. Chacun des fidèles, uni à son évêque est par lui membre du corps unique et total (De l'unité de l'Eglise et lettres 61 et 66).

5. : L'évêque légitimement élu qui se sépare de la communion des ses co-évêques perd la jouissance du pouvoir épiscopal (lettre 55).

6. : Parce qu'elles sont toutes identiques à l'Eglise apostolique originelle par la succession de Pierre reçue par l'évêque, toutes les Eglises forment une réalité unique dans l'espace et le temps. C'est l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique (lettres 44 et 55).

* Ndr : Ce passage est redevable pour l'essentiel à la « Lettre aux amis du sanctuaire saint Elie », N°72.11.1994, lettre que publie mensuellement le RP Elyâs-Patrick Leroy. Bibliographie sommaire complémentaire : Cyprien, in « Initiation aux pères de l'Eglise », tome 2, par J. Quasten, Ed. du Cerf, 1956 ; Cyprien, Migne (collection les pères dans la foi), Ed. Brépols, 1994 ; Cyprien, « De l'unité de l'Eglise », Mgr Victor Saxer, Ed. DDB (collection les pères dans la foi), 1979 ; Cyprien de Carthage, Maurice Joujon, Ed. Ouvrières (collection Eglises d'hier et d'aujourd'hui), Paris, 1957.

B. : Les ajouts à la clause : « pour notre pays* <> et ceux qui nous gouvernent, pour que Dieu <> afin que », sont redondants et brisent l'unité de style de toutes les clauses : car toutes évoquent des conditions de vie, mais aucune précise à Dieu son devoir (voir infra : « la prière liturgique pour les autorités ».

De nos jours, ne doit on pas ajouter : « à ceux qui peinent sous d'épuisants travaux, et ceux qui sont privés de travail » - Ne peut t'on réserver les mentions des pères et frères défunts aux diptyques dont c'est la place traditionnelle – Compte tenu que le rite des Gaules restauré à cette chance de pouvoir prier expressément et nommément pour les vivants et les défunts dans les diptyques **La prière liturgique pour les autorités *** : L'ecténies de la liturgie de l'ordo commun selon saint Germain de Paris fait dire : « Pour notre pays et ceux qui le gouvernent et en particulier pour les serviteurs de Dieu N. notre président, et N. chef de notre gouvernement ».

Premièrement, il est plus juste d'employer le mot patrie que le mot pays : car la patrie est le lieu où l'on naît : le lieu de nos pères selon l'étymologie du mot (lat. patria «terre des pères»). Lieu d'où l'on tire ses racines humaines avec l'identité qu'elle fait naître en nous par la langue, la culture, la mentalité, l'attachement à la terre. La notion de patrie n'a rien d'exclusif par rapport aux autres nations et autres peuples. Si le mot pays est voisin, synonyme de patrie, il a plutôt le sens de territoire considéré surtout du point de vue géographique voire de territoire formant une unité politique : une nation.

Le mot patrie a une supériorité sur le mot pays, si l'idée de nation n'est pas absente, il va plus loin en incluant le sens d'aimer : la patrie c'est aimer son pays.

Deuxièmement, la prière liturgique pour les autorités est bien antérieure à la paix constantinienne et à l'établissement de rois et de gouvernants chrétiens baptisés. Deux passages des écrits vétérotestamentaire élève cette prière pour les autorités au rang de commandement apostolique (1Tim.2, 1 à 4 ; 1P.2, 13 à 17). Les saints apôtres Pierre et Paul ne s'abusaient pas quant à la nature véritable du pouvoir impérial et de l'administration romaine, pas plus qu'ils ne cherchaient de compromission avec le pouvoir étatique. L'un et l'autre se plaçaient dans une perspective bien plus vaste et bien plus importante : celle du salut du monde. Il ne s'agissait pas pour eux de réduire l'Eglise à une dimension sociale, mais de réaliser l'élan apostolique initié par le Christ et l'Esprit à la Pentecôte. **Prier pour les autorités est donc une attitude qui dépasse de très loin le cadre social et politique pour s'inscrire dans le plan du Salut.**

Nos pères, les saints apôtres exhortent à faire des fidèles des citoyens loyaux envers les autorités qui gouvernent la société dans laquelle ils s'intègrent. A travers cette exhortation, il n'est pas question pour eux de faire de la politique ou de dicter des comportements sociaux, c'est le plan du salut qu'ils ont en vu, non la seule perspective terrestre. Ils ont conscience que la réalité spirituelle dont ils ont la charge s'incarne dans une vie sociale au sein du monde, afin que les chrétiens accomplissent leur vocation dans une vie paisible, calme, en toute piété et dignité (paroles reprises telles quelles dans les ecténies de la liturgie selon saint Basile). Les chrétiens doivent témoigner dans la société où ils vivent, être loyaux envers les lois et les institutions (Tt.3, 1), car les chrétiens possèdent la liberté intérieure des sujets d'un Roi dont le royaume n'est pas de ce monde. Si les chrétiens selon l'enseignement de nos pères, les saints apôtres ne doivent pas s'attacher outre mesure à un monde qui est appelé à passer et à disparaître, ils doivent se garder de le juger ou de le dédaigner à la manière des gnostiques. Car malgré la chute, le monde, « création belle et bonne du Seigneur Dieu » (Gn.1, 31), a gardé en lui une bonne part de la beauté initiale dont l'avait paré son Créateur (Les orthodoxes n'ont pas à entrer dans le pessimisme augustinien où l'emprise du « péché

originel » sur le monde est conçu comme totale. Les Chrétiens ont de plus à être respectueux de tous, tout en travaillant à l'extension du Salut, à l'image de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés.

Remarque * : La paix civile est un bien en soi qui ne doit pas être négligé, c'est pourquoi, connaissant la puissance de la prière communautaire nous devons prier pour ceux qui sont les garants de cette paix. Toutefois nous n'avons pas à porter de jugement de valeur, la prière pour les autorités n'est pas une canonisation vivante. La prière pour les autorités que nous commandent les saints apôtres, nos pères, ne concerne pas les personnes en tant que telles (Jacques notre président, Jean-Pierre chef de notre gouvernement, etc.), mais ce qu'elles représentent, notamment la responsabilité morale et humaine dont elles auront à rendre compte au jour du redoutable jugement.

Cette prière d'intercession doit s'entendre au sens large non pour les personnes elles-mêmes, mais pour ce qu'elles représentent par rapport à la société où nous vivons définie par le terme de patrie. En faisant mention nominativement des personnes en disant : « *Jacques notre président et Jean-Pierre chef de notre gouvernement* », comme c'était l'usage pour l'empereur de Byzance, le tsar de toutes les Russies ou dans les prières du prône de l'Eglise de Rome, nous agissons comme si notre Eglise, l'ECOF, était impliquée dans le fonctionnement de l'Etat, dans une symphonie des pouvoirs, à l'image de cette pratique détestable : « l'alliance du Trône et de l'Autel ».

Il serait mieux, selon moi, d'utiliser la mention indéfinie : « **Pour notre patrie et ceux qui la gouvernent** », car elle accomplit, sans donner de gage d'ambiguïté, le double commandement apostolique de prier pour les autorités, sans laisser place ou illusion, sur une possible conception politisante et nationale (iste) de l'Eglise.

** Ce passage est inspiré d'un article paru dans la revue Paix n°109-110.2002, « Faut-il prier pour « notre patrie et ceux qui la gouvernent », page 46. Paix est la revue du monastère orthodoxe Saint Nicolas, relevant du patriarcat oecuménique et implanté au sein du hameau de la Dalmerie dans l'Hérault (34).*

6.4.3. Ecténies employées par L'ECOF au cours de l'année liturgique :

L'Ordo commun de la Messe a pour ecténies diaconale « la litanie dite de saint Martin » (deprecatio sancti Martini) donnée par le missel de Stowe (7^{ème} siècle). Cette ecténies se clôt par une collecte nommée « Collectio post precem ». Cette ecténie a été publiée sous le nom de « Prière universelle ». Le missel de Stowe est un précieux document de la liturgie celtique, le manuscrit est du 9^{ème} siècle, mais le texte de l'ecténies lui-même est certainement plus ancien, vraisemblablement selon les liturgistes du 7^{ème} siècle. Ce missel comprend le canon romain ancien sous le nom du pape Gélase. Le missel est aujourd'hui à Dublin en Irlande (Ms Dii Royal Irish Academy).

Pour la fête de la Nativité du Sauveur, l'ecténies de la messe de Noël est un texte Mozarabe de la liturgie de Tolède. C'est aujourd'hui le seul témoin vivant d'une liturgie complète authentiquement occidentale non romaine. Les missels mozarabes sont tous du 7^{ème} au 10^{ème} siècle. Le texte du missel encore en usage à Tolède est celui de la compilation du cardinal Ximénés aux premiers jours du 16^{ème} siècle. Il est nommé missale mixtum. Monseigneur Jean de Saint Denis y a puisé, estime le RP Eliyâs-Patrick Leroy 70% des propres du temps pour la liturgie des Gaules restaurée (selon saint Germain de Paris) ainsi que les pièces essentielles de l'ordo.

Les ecténies de carême : il s'agit remaniées des Grandes oraisons romaines conservées aujourd'hui dans l'office catholique romain du Vendredi Saint. Le missel le plus ancien est du 9^{ème} siècle : Ordo Romanus 24 (Mss Vat. Palat 493) le texte est peut être daté du 5^{ème} siècle.

Les ecténies employés à Pâques et au temps après Pâques se trouve au Samedi Saint du missale Gothicum. Les historiens se disputent encore pour l'origine de ces textes : Narbonne où Autun ? (Mss Vat. Reguin. Lat 317). C'est un texte très intéressant témoin de la liturgie romano-franque, peut être du 9^{ème} siècle, tous les textes de l'anaphore sont typiquement gallo-hispanique, sauf la missa cotidiana romensis qui porte un canon romain archaïque. Ainsi, il semble qu'au 10^{ème} siècle, à Narbonne où à Autun on célébrait le dimanches et les jours de fête selon l'ordo Gallo-hispanique et en semaine selon l'ordo romain plus simple.

Pour la fête de Pentecôte : l'ecténies employée est la « litanie gélasienne. Curieusement cette litanie attribuée au pape Gélase (5^{ème} siècle) ne figure dans aucun Ordo romain. On la trouve dans un Mss du 9^{ème} siècle attribué à Alcuin qui porte le nom de « officia per ferias ».

Nota : Le RP Eliyâs-Patrick Lery fait remarquer que le choix par l'évêque Jean, de ces différentes « litanie-ecténies », est judicieux et parfaitement traditionnel. La variabilité des litanies-ecténies est attestée par les ordines wisigothique et ambrosiens. L'ambrosien en possède pour quasiment tous les dimanches de carême et des fêtes.

Remarque : Dans le rite Byzantin, au cours de l'ecténies diaconale après l'Evangile, est déployée l'antimension afin de recevoir les dons, trace de l'ancienne pratique où le clergé accédait à l'autel après la liturgie de la parole. Cette pratique peut ne pas être imitée dans le rite Gallicano-Hispanique restauré, qui pourrait selon l'usage ancien déployer « l'antimension-corporal » après le Credo et avant l'Entrée des dons,

ce qui garderait tout son sens au rite de la Grande Entrée et à l'encensement des dons sur l'autel après leur déposition, le célébrant n'étant pas dispensé de réciter le Credo.

6.4.5. Renvoi des catéchumènes : l'Eglise des premiers siècles répugnait à ce que les non baptisés : les catéchumènes, et les pénitents assistent à l'Eucharistie. Primitivement, en Gaule et en Espagne, sans que l'on sache si l'usage était général, les catéchumènes et les pénitents étaient renvoyés avant l'Evangile. Ainsi les conciles de Lyon (canon 4) et d'Epaone (canon 29) tenus en 517, d'Ilerda (Ilerdense = Lérida) et de Valence, en Espagne, tenus en 524 (canon 1) ordonnent que catéchumènes et pénitents soient renvoyés ensembles et avant la lecture de l'Evangile. L'usage en Gaule sous l'influence du siège de Milan évolua et fit que l'on renvoya les catéchumènes seulement après les lectures et l'homélie. En témoignage, Grégoire de Tours, le Concile d'Orange tenu en 441 (canon 17) et Saint Germain de Paris dans sa 1^{ère} lettre (15), qui justifie le renvoi des catéchumènes après les lectures et l'homélie en invoquant Matthieu 7,6. C'est ainsi que, quand les lectures et les prédications étaient terminées, les fidèles étaient invités à prier pour les catéchumènes, qui eux restaient prosternés. Le ou les diacres, les invitaient, la prière finie, à se relever et à recevoir la bénédiction de l'Evêque. L'oraison de l'Evêque achevée, les catéchumènes étaient alors priés de se retirer. La pratique du pédobaptême (baptême des enfants) ayant engendré la disparition du catéchuménat des adultes, le renvoi des catéchumènes subsistera dans presque toutes les liturgies sous la forme d'une rubrique formelle. Le renvoi des pénitents publics, considérés comme n'étant pas dignes de participer, à l'Eucharistie prévaudra. Le mercredi des Cendres deviendra, en Gaule, après l'adoption du rite romain, le jour où l'on procédera à l'expulsion solennel des pénitents. Leur réconciliation aura lieu le Jeudi Saint. Certaines liturgies ont maintenues ce renvoi souvent de façon formel. Les livres de la liturgie byzantine en font encore mention (*A titre d'exemple : La Divine Liturgie de Saint Jean Chrysostome, 5^{ème} Edition, revue et corrigée par le P.P. Boris Bobrinsky, Nice, 1976 ou celui éditée par les Editions de la Diaconie Apostolique de 1986 ou le texte donné par le R.P. Henryk Paprocki, Editions du Cerf, 1993*).

6.4.6. Monitions diaconales et prières secrètes : Si une réflexion sur le maintien de certaines monitions diaconales et de l'usage des prières secrètes qui ne correspondent plus à aucune réalité est nécessaire dans les liturgies orientales, le rit Gallicano-Hispanique par sa sobriété et les initiatives de l'évêque Jean est peu concerné hormis, et dans une moindre mesure la monition concernant la fermeture des portes. Le père Eliyâs Patrick Leroy fait remarquer à ce sujet : « *les monitions diaconales se sont développées après la conversion des empereurs qui eu pour conséquences d'introduire dans l'Eglise une grande masse de nouveaux chrétiens. Ceux-ci se conduisaient comme lors des sacrifices païens : ils étaient présent mais s'occupaient de toutes autres choses et, comme le dit saint Jean Chrysostome, profitaient de leur rencontre pour régler leurs affaires. Il fallait les rappeler à l'ordre. Nos communautés sont désormais constituées de chrétiens conscient de leur dignité, attentifs aux paroles sacrées, beaucoup de monitions diaconales n'ont plus leur raison d'être* ».

Certains auteurs voient à l'origine de la récitation des prières secrètes (à voix basse) des réminiscences des liturgies à Mystères des cultes de l'antiquité païenne. Cette tendance à réciter les prières tout bas y compris l'anaphore a dû s'affirmer de bonne heure tant en Occident qu'en Orient, pour que l'empereur Justinien en 565 ait estimé nécessaire de promulguer un décret pour interdire cette pratique (Nouvelle 137, 6) .

La monition diaconale concernant la fermeture des portes dans la Liturgie selon saint Germain de Paris : « *Les portes, fermez les portes, soyons en silence !* » est mentionnée par saint Germain (1^{ère} lettre, 16). Toutes les liturgies ont du connaître ce type d'injonction qui exige la fermeture des portes de l'Eglise, après le renvoi des catéchumènes, réclamant le silence. Ainsi les Constitutions Apostoliques demandent « *que les portes soient gardées par les diacres et sous-diacres, pour qu'elles restent bien fermées afin que personne ne sorte et que même un fidèle ne puisse venir du dehors durant le temps de l'anaphore* » (VIII, 11). Des mentions tant occidentale, Grégoire de Tours dans son Histoire des Francs (7, 8), qu'orientale, les Constitutions Apostoliques laissent donc à penser que cette instruction était traditionnelle à cette époque au moment où l'on se préparait à célébrer les mystères, le Seigneur est venu dans la chambre haute toutes portes closes (st Jn.20, 19 & 26). L'Eglise, tout en étant dans le monde n'est pas du monde. L'Eucharistie, la synaxe des fidèles est par nature une assemblée close de l'Eglise, car tous sont consacrés et tous célèbrent, chacun à sa place, dans l'unique théurgie de l'Eglise. Instruction préservant le Mystère, voire de mesure de protection contre les musulmans dans certaines contrées, la disparition du catéchuménat a autorisé d'autres interprétations, à l'instar de celle st Germain de Paris dans sa première lettre, qui, commentant cette injonction, dit : « *Nous avons reçu en esprit l'ordre de faire régner le silence en veillant à la porte, ce qui signifie que nous devons faire taire le tumulte des paroles et des vices, nous faisons le signe de croix sur notre visage afin que les désirs mauvais n'entrent en nous par les yeux, ni la colère par les oreilles, que les lèvres ne profèrent pas de propos honteux et que le cœur tende uniquement à recevoir le Christ en lui* » (1^{ère} lettre, 16). L'interprétation symbolique de saint Germain de Paris nous autorise à garder cette fermeture des portes comme devant être avant tout celle de notre entendement, qui doit se fermer à toute sollicitation extérieure afin d'offrir dons et action de grâces au Seigneur avec un cœur bien disposé (2Ch. 29, 31).

L'Eglise ancienne renvoyait également les retardataires, car une des premières modalités qui manifeste l'unité d'une communauté est l'ordonnance rigoureuse de l'arrivée et du départ des fidèles. Saint Césaire d'Arles faisait souvent fermer les portes après l'Evangile. Ce sont les diacres qui ont en charge la bonne tenue de l'assemblée, le renvoi des personnes et la fermeture des portes comme en témoigne à plusieurs reprises la Didascalie des Apôtres (Livres 1 à 6 des Constitutions Apostoliques, 380) .

Nota : la formule diaconale employé par le rite Gallicano-Hispanique pour réclamer le silence et l'attention est « Silencium facite que traduit le Français soucieux d'euphonie par : « Soyons en silence ! ». La formule du rite Ambrosien est : « Silencium habete » (Tenons-nous debout !) ; la romaine : « State cum silentio ! » (Tenez-vous bien en silence !) .

QUELQUES MOTS A PROPOS DE LA CHRISTOLOGIE

« *Jésus demanda aux disciples, qui dit-on qu'est le Fils de l'homme ?* » <> « *Et vous leur dit-il, qui dites-vous que je suis ?* » (Mt.16, 13 à 16). Interrogations et réponses qui traverseront toute l'histoire du christianisme et seront le fondement des querelles christologiques. Qu'est-ce que la christologie ? La ou les christologies représentent les efforts intellectuels afin d'organiser en un discours cohérent la confession de foi à Jésus de Nazareth, homme et Christ. Saint Paul, dans ses épîtres montre toute l'incompatibilité avec la raison du Mystère chrétien du Logos éternel de Dieu fait chair (Jn.1, 14), dévoilé en la personne de Jésus (1Co.2, 7 à 16 ; Eph.3, 4 à 6 ; Col.1, 26&27 ; etc.). Ce Jésus le Christ qui a souffert, qui est mort et a été enseveli, qui est ressuscité par amour de l'homme en vue de son salut (Col.1, 12 à 20) : « *Mystère pour les incroyants, absurdité et scandale pour les juifs* » (1Co.1, 23 à 34). Dans les premières générations chrétiennes, la révélation du Dieu unique en Jésus Christ par l'Esprit saint est ressentie comme la révélation d'un mystère incompréhensible, mystère de plénitude, de vie, d'amour en Dieu qui n'appelle pas systématiquement explications et justifications. C'est face aux juifs, aux gnostiques et surtout aux philosophies grecques florissantes que viendra la discussion théologique et la nécessité d'élaborer des formules claires, sans ambiguïtés. La foi naissante va rencontrer en particulier la pensée de Platon et de ses successeurs. Pensée attirante dont on peut tirer des formules simples, satisfaisantes pour la raison. De ces confrontations surgiront des théories ruineuses pour l'incarnation ou la divinité du Sauveur, le Logos fait chair : les hérésies christologiques. Les disputes théologiques furent d'autant plus acharnées qu'il s'y mêlèrent des rivalités religieuses, ethniques et politiques et que les antagonistes seront de part et d'autre d'une inflexible pugnacité et même dans le cas de personnages illustres, peu regardant sur le choix des moyens. Ce qui fait dire à un historien et spécialiste du monde byzantin, H. W. Haussig : » *Tant de questions autour d'un mystère qui ne saurait être complètement élucidé et dont il n'apparaît pas que l'ineffabilité ait induit les adversaires à pratiquer la modestie* ».

Jusqu'au concile de Nicée en 325, le problème à résoudre pour les pères face aux questionnements Juifs et Païens est : comment Dieu peut-il être Dieu unique s'il a un fils ? Puis dans la controverse plus tardive, comment l'Esprit peut-il être Dieu et une personne distincte de la Sainte Trinité ? La tâche des pères de l'Eglise sera essentiellement de nature polémique, sans tomber dans des catégories philosophiques commodes. Ce qui pousse les pères et explique leur fermeté à affirmer la divinité du Fils et du Saint Esprit, c'est qu'ils savent que si le Fils et l'Esprit ne sont pas Dieu réellement, nous ne sommes pas participants à l'immortalité et à l'incorruptibilité de Dieu : « *Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi crie saint Paul* ». « *Le Logos s'est fait homme pour que nous soyons fait Dieu* » dira saint Athanase (Traité sur l'incarnation du Verbe). Les pères prendront soin d'enseigner que l'incarnation du Christ n'est pas liée au seul péché mais à la création. Difficulté supplémentaire, les termes techniques des discussions : essence, substance, personne, etc., ne seront pas compris de la même manière par les chrétiens de langue latine, grecque et syriaque. Bien plus, selon le lieu : Egypte, Syrie, Arménie, Constantinople, etc., la langue grecque différait. Cette mésentente sur des termes essentiels aura les pires conséquences.

Le concile de Nicée I, tenu en 325, imposera le terme « homoousios » (de Ousia : l'essence, la nature, la substance) qui signifie => de même essence => consubstantiel, et enseigne : Jésus Christ, le Logos devenu homme est consubstantiel au Père, pour signifier que le Christ partage la nature divine du Père. Les pères de Nicée s'opposaient aux Ariens qui refusaient de reconnaître la plénitude de la divinité dans la personne du Fils. Père, Fils et Saint Esprit : la Trinité est Une et indivisible dans son essence, sa nature (L'essence désigne Dieu tel qu'il est en Lui-même, restant au-delà de toute connaissance humaine).

Le concile de Constantinople de 381, affirme la Divinité du Saint Esprit. Au terme de ces deux conciles, Dieu Un est proclamé Trine dans ses personnes (en grec = hypostase), Un dans sa nature (grec = physis). Trois hypostases ou personnes, une nature ou essence (hypostasis ou physis). De nouveaux termes et concepts viennent d'apparaître, qui expriment la foi orthodoxe en Christ et suffisent à notre salut. Foi

orthodoxe que nous confessons à chaque récitation du Credo. Les querelles rebondiront à propos de la distinction entre personne et nature, hypostasis et physis. La tâche des pères sera alors de comprendre le mystère de notre rédemption ; le comprendre contre les malentendus, et non de jouer intellectuellement avec des concepts abstraits dans une spéculation curieuse.

Le concile d'Éphèse de 431 proclame sainte Marie, Mère de Dieu : Théotokos, sous l'action de saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie. En 433, en conciliation avec ses adversaires, Cyrille proclame sa formule : « *On peut tout à fait parler de deux natures dans le Christ* ». A cette période la distinction entre physis (nature) et l'unique personne du Christ (hypostase) n'est pas encore établie, et n'interviendra que plus tard avec Grégoire de Nysse. Cyrille anticipe de fait la décision du concile de Chalcédoine (451) dont il prépare la base théologique. La source de graves malentendus fut la terminologie de Cyrille, en employant indistinctement les termes physis et hypostases pour indiquer la nature comme la personne. Cela valut à Cyrille d'être accusé d'appollinarisme et de monophysisme. En fait Cyrille s'était efforcé de défendre la doctrine traditionnelle contre les hérésies extrêmes qu'étaient l'appollinarisme et le nestorianisme. L'une ruinant la divinité du Christ, l'autre l'humanité, les deux, le salut par le Christ. De deux ou en deux natures, la réalité sous jacente est la même.

Le concile de Chalcédoine : Les évêques réunis à Chalcédoine ne purent se mettre d'accord que sur un coup de force de la faction impériale, alors que tous s'appuient sur la théologie et la christologie de saint Cyrille et confessent la même foi, à l'exception de quelques minorités. On doit à saint Maxime le confesseur (+ 662) d'avoir systématisé dans l'Eglise orthodoxe byzantine une théologie exclusive du « en deux natures ».

Coptes et Syriens refusèrent Chalcédoine, qu'ils considéraient comme une trahison de la vraie foi, celle de Cyrille, par l'empereur garant de la vraie foi et de l'unité. La condamnation de Dioscore, patriarche d'Alexandrie et successeur de Cyrille, au concile de Chalcédoine fut perçue comme une condamnation non pas doctrinale mais politique. Dioscore, en tant qu'Archevêque d'Alexandrie, était le chef d'une Eglise au rayonnement spirituel considérable, économiquement puissante et bénéficiant massivement du soutien populaire : elle défiait l'orthodoxie impériale. Les enjeux politiques provoquèrent les prémices de schismes ethno politiques qui une fois les liens rompus avec l'empire byzantin aboutiront à la création d'Eglises nationales séparées.

La doctrine des deux natures, si elle est l'œuvre du concile de Chalcédoine, représente une convergence et une harmonisation des divers courants de la pensée des pères, en particulier elle conjugue la pensée et la terminologie des Antiochiens, plus claires et celle plus profonde de saint Cyrille dans sa définition : « *L'union des deux natures dans une seule personne* ». Donc de clarifier un langage et des termes abstraits, couvrant des réalités communes. Physis = nature ; hypostases = personne. Jésus Christ est consubstantiel au père, Consubstantiel à l'homme, aux hommes, à nous.

Les Eglises Syrienne et Copte à la suite de saint Cyrille et du concile d'Éphèse continuent de parler de physis, synonyme d'ousia = hypostase = personne.

L'expression de saint Cyrille : « *Une seule physis du Verbe incarné* », doit être comprise dans le sens de : **Une seule personne du Verbe fait Chair.**

Profession de foi de saint Cyrille : « *Nous enseignons un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Monogène de deux natures sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation* ».

Anathématisme de saint Cyrille : « *Si quelqu'un dans le Christ Un, divise entre deux personnes ou hypostases les expressions employées au sujet du Christ dans les écrits Evangéliques et Apostoliques et attribue les unes à l'homme considéré à part du Logos de Dieu le Père, et les autres au seul Logos de Dieu le Père, qu'il soit anathème !* ».

En 1988 et 1989 une déclaration de foi commune a été signée entre les orthodoxes chalcédoniens ou Eglises byzantine et les Eglises orthodoxes préchalcédoniennes ou orientales : Copte, Syriaque Jacobite, Syro-Malabar, Arménienne, Ethiopienne - Voir le SOP N° 152.11.199.

QU'EST CE QUE ?

Le nestorianisme : Doctrine attribuée au patriarche de Constantinople, Nestorius (+ 451). Moine d'Antioche d'origine persane, brillant orateur disciple de saint Théodore Mopsueste. Nestorius tira toutes les conséquences des positions christologiques de l'école d'Antioche, ce qui l'amena à dire : « *En raison de la dualité des natures, on ne peut dire que Marie est mère de Dieu (Théotokos) ou plutôt, si on le dit, il faut dire aussi que Marie est mère de l'homme, mère du vrai homme en Jésus. Il est alors plus simple de dire tout simplement que Marie est mère du Christ (Christotokos)* » (sermon de Nestorius à Constantinople à Noël 428). L'influence du gnosticisme amena certains à se poser la question : si le Christ est à la fois, Fils de Dieu et Fils de Marie, ne faut-il pas reconnaître en lui deux Fils, donc deux personnes, deux « moi » ? C'est la conclusion que tirèrent Nestorius et ses adeptes, distinguant deux hypostases dans le Christ. Dans le Christ règne alors une unité purement morale et non pas physique (union hypostatique), le nestorianisme est diphysite. En conséquence Marie n'est pas Mère de Dieu mais seulement mère du Christ par le côté humain. Le nestorianisme niait la véritable divinité du Christ en ce qu'il divisait un seul Christ en deux personnes. Le nestorianisme fut condamné au concile d'Ephèse en 431, tenu sous la direction de Cyrille d'Alexandrie où les Alexandrins tenaient le haut du pavé. En Egypte le sermon de Nestorius avait fait scandale, car les Coptes étaient très attachés à cette idée de Théotokos (pour des raisons qui remontent sans aucun doute au lointain passé de l'Egypte). Une partie des communautés chrétiennes de Syrie, refusèrent les actes du concile d'Ephèse, et restèrent fidèle à la doctrine de Nestorius (tout au moins à la théologie de Théodore de Mopsueste), et se séparèrent de « l'Eglise d'Etat », considérée par elle comme hérétique.

Nous avons dans cet exemple ce qui fait qu'à cette époque une divergence religieuse entraîne systématiquement des conséquences politiques en raison du lien étroit qui unissait le christianisme et l'Etat romain (l'Empire Byzantin), cette prise de position de l'Eglise syrienne orientale - le refus de l'orthodoxie impériale - équivalait à rompre tout lien politique avec l'Empire. La sécession religieuse entraîna une émigration politique, c'est l'origine de la chrétienté « nestorienne de Perse », qu'il est mieux de désigner sous le terme actuellement et heureusement retenue d'Eglise syrienne orientale.

L'Eglise syrienne orientale : Nous continuons de nos jours à véhiculer aux travers de dénominations des condamnations et des sanctions héritées de l'histoire politico-religieuse du passé qui n'ont plus pour nous de véritables significations. Le nom de « nestorien », d'Eglise nestorienne est en rapport avec Nestorius et a été retenu par les adversaires théologiques de cette grande et vénérable Eglise Orientale pour la caractériser, en faisant porter sur elle la condamnation de Nestorius à Ephèse en 431, afin de la marquer du sceau de l'hérésie, essentiellement en réponse à sa volonté d'indépendance par rapport à Byzance. Cette Eglise est née du grand courant missionnaire qui, s'étendant vers l'Est à partir d'Antioche et du Nord de la Syrie (légende des apôtres Thaddée et Thomas), évangélisera la Mésopotamie - l'empire Perse - l'Asie et l'Inde. L'autre courant, et qui nous est plus familier, est représenté par la prédication de Paul à partir d'Antioche et s'est étendu vers l'Ouest. C'est du sein des importantes communautés juives qui firent souches en Mésopotamie après avoir été déportées par les Assyriens et les Babyloniens que surgira ce Christianisme oriental judéo-chrétien, qui restera toujours un peu étranger aux controverses théologiques et christologiques qui se développeront dans l'Empire romain sous l'influence de la culture et de la philosophie grecque. Ainsi, dès le 4^{ème} siècle, il y a deux grandes traditions chrétiennes formées, et dont l'une forme un monde qui reste étranger à tout ce qui se développe dans l'Empire romain byzantin, c'est l'Eglise syrienne orientale, aux innombrables martyrs. A l'époque de Jésus-Christ, l'araméen ou le syro-palestinien est une des trois langues qui présideront aux origines du christianisme. A l'origine il est un dialecte parlé à Edesse - aujourd'hui Ourfa, ville située dans le sud de l'actuelle Turquie - qui se fixant comme langue écrite deviendra l'araméen, langue commune du Moyen-Orient antique, et plus tard celle qui sera commune à tous les chrétiens au travers de l'Asie. Dans la suite l'araméen recevra le nom de chaldaïque puis de syriaque. Cela souligne l'importance de la tradition syriaque. Sa tradition prend source à Antioche, et c'est cette tradition au vrai sens du terme qui se déplacera à Nisibe, puis à Edesse où elle se développera en une véritable université : l'Ecole des Perses qui rayonnera avec Narsaï. C'est là que viendront se former tous ceux qui voudront travailler à l'annonce de l'Evangile à travers l'immense empire perse. Fidélité est ce qui caractérise la tradition syrienne d'Antioche, fidélité à l'Ecriture, à la lettre de l'Ecriture. Les noms d'Aprahat, de Jacques de Nisibe, d'Ephrem, de Narsaï, de Diodore de Tarse et surtout de Théodore de Mopsueste (l'interprète) qui fut et reste le grand théologien avec Ephrem de cette tradition antiochienne. L'Eglise syriaque, vers 485, refuse les conclusions du concile d'Ephèse et la condamnation de Nestorius. En 612 une profession de foi rédigée par le théologien Babaï donne son expression définitive à la doctrine de l'Eglise syrienne orientale. Et, ainsi que l'exprime aujourd'hui ses représentants : « *Nous n'avons rien à voir avec Nestorius, nous l'honorons, mais c'est Théodore de Mopsueste qui reste pour nous le « docteur », l'interprète des Ecritures.* <> *Nous, nous restons fidèle à l'orthodoxie, à la foi des pères depuis les anciens temps, telle qu'elle s'est exprimée officiellement par le concile de Nicée.* ». Pour la petite histoire, Nestorius ne vint jamais à l'Est de l'Euphrate et l'Eglise syrienne orientale existait bien avant ce dernier.

L'apollinarisme : est la doctrine enseignée par Apollinaire, évêque de Laodicée vers 360. Apollinaire essayait de répondre à la préoccupation de ses contemporains, c'est à dire de préserver le Christ de toute division malgré ses deux natures en montrant son unité interne. Il pensait y arriver en faisant entrer le Logos de Dieu dans la structure même de l'âme humaine. Selon lui, en Jésus la 2^{ème} personne de la Sainte Trinité, le Logos de Dieu occupe la place de la partie spirituelle de l'âme, attribuant ainsi au Christ une âme privée de l'esprit. Il posait ainsi dans le Christ une seule nature composée du Logos de Dieu et de la chair humaine. Si la carrière de l'apollinarisme fut médiocre, elle ouvrait les portes au monophysisme.

Le monophysisme : En grec, doctrine de la nature unique. Le représentant de la forme la plus stricte du monophysisme est Eutychès, archimandrite d'un monastère de Constantinople au milieu du 5^{ème} siècle. Les partisans du monophysisme maintenaient qu'il n'y a pas dans le Christ seulement unité de personne, mais aussi de nature. Cette doctrine compromettait la plénitude de l'humanité du Christ puisque selon les tenants de cette dernière, cette humanité fusionnait avec la divinité au point d'y être complètement absorbée. Le Christ ne peut donc pas être considéré comme véritablement homme ; et si l'on admet dans le Christ qu'une seule nature, la nature divine, notre salut et notre déification deviennent impossible.

GNOSE & GNOSTICISME

Le gnosticisme n'est pas seulement une hérésie, il est avant tout et surtout un mouvement religieux ésotérique regroupant un grand nombre de sectes professant un christianisme très éloigné de l'Eglise primitive et ayant en commun une certaine conception de la gnose sans toutefois être homogène et qui furent rejetées par l'Eglise orthodoxe. Le gnosticisme se développa au cours des 2^{ème} et 3^{ème} siècle, jusqu'au 4^{ème} siècle. Le terme gnose vient du mot grec gnôsis qui signifie connaissance. Qui dit gnose au sens de « connaissance ésotérique », suppose par là même transmission d'enseignements secrets, de mystères, réservés évidemment à un petit nombre de « spirituels », d'élus (Jésus Christ ressuscité révéla à ses disciples l'interprétation juste, gnostique, de ses enseignements). La gnose est de ce fait l'apanage d'initiés, elle s'oppose à la pistis, la croyance des simples fidèles. Les gnostiques croient que le salut réside dans une connaissance au caractère absolu, et non par la foi et les œuvres. Pour en rester aux seuls gnostiques se réclamant du christianisme, tous prétendent se rattacher par des voies mystérieuses à de prétendus enseignements secrets qu'auraient donné Jésus à ses disciples. On doit aux gnostiques les évangiles et autres écrits dits apocryphes. Les plus connus sont l'Evangile de Thomas et celui de Marie. Ecrits qui seront, hélas, à l'origine de certaines fêtes de l'année ecclésiastique, en particulier de sainte Marie. Les spécialistes définissent la gnose comme l'introduction dans le sein du christianisme de toutes les spéculations cosmologiques et théosophiques qui avaient formé la partie la plus considérable des anciennes religions de l'Orient. Les gnostiques rejettent tous sans exception les souffrances et la mort réelle du Christ sur la Croix et la résurrection de la chair (le Christ est un esprit divin qui habitait le corps de l'homme Jésus et ne mourut pas sur la Croix mais retourna dans le royaume divin d'où il venait). Le gnosticisme est donc un phénomène de syncrétisme plus ou moins fortuit entre le christianisme et des croyances qui lui sont foncièrement étrangères. Harnack dira de la gnose qu'elle est l'hellénisation extrême du christianisme. Les gnostiques furent de redoutables adversaires tant du Judaïsme néo-pharisien reconstitué en orthodoxie-orthopraxie après la destruction du temple et de Jérusalem (orthodoxie où la loi orale fait désormais corps avec la loi écrite, c'est pour cela qu'il est plus approprié de parler d'orthopraxie), que du Christianisme naissant. L'âge d'or, si j'ose le dire ainsi, des gnostiques fut le 2^{ème} siècle. Ils véhiculèrent des doctrines au pessimisme négatif et destructeur.

Les réactions du christianisme orthodoxe confronté à la menace du gnosticisme l'ont obligé à se déterminer, engendrant par opposition la constitution d'une identité orthodoxe. L'Eglise renforça son organisation par l'imposition du dogme et d'une orthodoxie. La hiérarchie ecclésiastique se renforça en centralisant l'autorité entre les mains des évêques. Les pères, qualifiés d'hérésiologues, tels : Irénée de Lyon et Tertullien au 2^{ème} siècle, Origène et Clément d'Alexandrie au 3^{ème} siècle, Epiphane de Salamine et Saint Augustin au 4^{ème} siècle, opposeront une volonté farouche tant vis à vis du Judaïsme pour s'affirmer que des mouvements gnostiques pour les endiguer. Le développement de la théologie et de la philosophie chrétienne eurent pour effet de montrer l'aspect naïf et primaire des écrits gnostiques (ils ont en commun le goût du merveilleux). Vers la fin du 3^{ème} siècle le gnosticisme commence à succomber à l'opposition et aux persécutions des chrétiens orthodoxes.

Les sources permettant la connaissance du gnosticisme sont pour l'essentiel les textes patristiques chrétiens orthodoxes antignostiques, (tel le fameux « Traité contre les Hérésies » de Saint Irénée de Lyon), quelques écrits isolés d'origine gnostique, tel : « *La Pistis Sophia* » (foi et sagesse) rédigé en langue Copte. Depuis une vingtaine d'années la publication de textes découverts en 1945 à Nag Hammadi a élargi le champ des recherches, permettant une meilleure connaissance du gnosticisme et de sa diversité.

Toutefois on aurait tort de croire que le gnosticisme disparu avec les trois ou quatre premiers siècles du christianisme. Il réapparaît spontanément en dehors de toute transmission directe à chaque grande époque de crise sociale et politique. De nos jours la prolifération des sectes, des spiritualités et des idéologies de la nébuleuse New Age est révélatrice de l'état de décadence de l'Occident. Même si ces résurgences modernes tiennent plus de la récupération que d'une véritable continuité avec la tradition religieuse du gnosticisme.

Quel était le contexte du 2^{ème} siècle ? : La destruction du Temple de Jérusalem fut un choc dont aujourd'hui nous ne pouvons mesurer l'ampleur. Désastre pour certains, une aubaine pour d'autres. Un demi siècle après, tout l'Empire romain semble baigné dans un chaos d'opinions, les structures des sociétés évoluant lentement, elles furent incapables de ralentir ce débordement. Tout semble en mutation : la conception de la divinité, le concept de la mort, jusqu'aux structures économiques et social. Ce fut dans ce contexte que proliférèrent les croyances gnostiques exerçant une incroyable fascination sur les esprits. Le terrain favorable à ce développement fut l'Empire romain lui-même. La puissance romaine ayant définitivement vaincu les nations, les ayant soumis à un joug inébranlable, à une administration impossible, le monde apparaissait pour nombre de population non romaine, sans issue, sans espoir. Cette sensation d'étouffement et d'écrasement entraînera une adhésion accrue aux espérances eschatologiques et apocalyptiques. L'échec de ces espérances, nous l'avons dit, fut le catalyseur majeur dans la propagation des idées gnostiques. Pour beaucoup de contemporains de cette période ces espoirs déçus engendrèrent un rejet en masse des anciennes valeurs, accompagné de soubresauts instinctifs : révolte contre l'autorité du père, éclatements de la famille, révolte contre les institutions religieuses, proliférations de la débauche et des perversions sexuelles. Attitudes qui sont le plus souvent une réaction au désarroi que provoque une réalité féroce dont on veut s'évader. Afin d'échapper au sentiment d'écrasement d'angoisse et d'enfer dans lequel semblait vivre ce monde, les mutineries contre Dieu et la création, mais aussi les techniques d'extase et les recherche de paradis artificiels tiendront lieu de panacée : « *Pour un gnostique licencieux, s'adonner à la débauche c'est contester toute valeur moral à l'acte de chair, c'est se rebeller contre la loi divine, c'est noyer dans le chaos les normes établies par Dieu, c'est répondre à l'abject par l'abject, à l'infécondité du monde par des rapports inféconds* » Albert Assaraf, L'Hérétique, Ed. Balland. Si débauches et aberrations sexuelles semblent le propre de toute société en déliquescence, le comportement des gnostiques indiquent clairement, selon les spécialistes, l'ampleur du désarroi moral de cette période et donc le terrain sur lequel le christianisme post-apostolique se développa et partit à la conquête de l'univers. Les évènements du 2^{ème} siècle et leurs significations sont, selon H. Ch. Puech, « *Plus qu'une simple critique ou une contestation, il s'agit d'une révolte < > obstinée, violente, de vaste portée et de graves conséquences contre la condition humaine, l'existence, le monde, et contre Dieu Lui-même .* » (En quête de la gnose, Paris. 1978).

Une petite secte gnostique non chrétienne, les Mandéens, existe encore en Irak et en Iran. Toutefois certains spécialistes doutent qu'elle ait vu le jour au sein du mouvement gnostique des 2^{ème} et 3^{ème} siècle.

La Tradition Apostolique : Jésus, notre Seigneur et Sauveur, n'a rien écrit, pas plus qu'Il n'a remis « le livre » ou un quelconque écrit aux Apôtres, Il leur a expliqué la Première Alliance dont toutes les Ecritures parlent de Lui, prophétisent sa venue. La connaissance de sa Parole nous est donc accessible par l'intermédiaire du seul témoignage écrit de ses disciples : Les Evangiles, les Actes des apôtres, les épîtres de Paul, les Lettres Catholique de Jacques, Pierre, Jean, Jude et le Livre de l'Apocalypse. **Là est le fondement de la Tradition apostolique.**

Pour saint Irénée de Lyon la « vraie connaissance » (gnose) du Mystère, c'est à dire de l'économie du salut par le Christ, est le fruit d'une lecture simple (obvie) de l'histoire écrite par Dieu Lui-même tout au long de la Première Alliance et qui s'achève et se récapitule dans le Christ Jésus. Pour lui c'est cette vraie connaissance qui constitue la Tradition (Apostolique) enracinée dans les Saintes Ecritures. Il pose un postulat fondamental : **Tradition et Ecritures ne peuvent être séparées.** On peut dire de saint Irénée qu'il est celui qui a défini quels devaient être les critères de la vraie Tradition. Tout d'abord il précise qu'il ne peut y avoir qu'une seule Tradition, parce qu'elle est issue de cette seule source concrète d'enseignement qui vient des saints apôtres bénis, qui ont été constitués témoins par le Christ Lui-même. Les Apôtres, dit saint Irénée, sont par-là même la garantie et le fondement de l'authenticité où s'enracine la Tradition. C'est la paradosis, la transmission dont traite saint Paul (2Th.2,15 et 1Ti.4,2). C'est la continuité assurée sous sa forme à la fois orale et écrite. Saint Irénée est important aujourd'hui, pour nous Orthodoxes occidentaux, particulièrement en ces temps troublés par la similitude de situation entre son temps et le notre : l'équation gnose = new âge, fait l'actualité du débat de la gnose et de la foi. Saint Irénée est un guide sur, par l'importance capitale qu'il donne à l'Ecriture, par sa référence constante à la Tradition qui est pour lui l'expression vivante de l'Ecriture, et enfin par sa volonté de non compromission avec « la philosophie », c'est à dire de toute pensée intellectuelle étrangère à l'Ecriture ou capable de la polluer. Le RP Gustave Bardy, grand connaisseur des pères de l'Eglise disait de saint Irénée : « *A l'inverse de son maître Justin (celui que l'on appel le philosophe), Irénée n'est pas un philosophe. Il ne combat pas la sagesse profane, il se contente de la dédaigner.* ».

Catholicité et Orthodoxie : Orthodoxie désigne, étymologiquement au sens obvie du terme, la rectitude de la foi, de la foi vraie, alors qu'historiquement, dans une acception devenue courante de nos jours et pouvant prêter à équivoque, orthodoxie désigne et qualifie les Eglises d'Orient. Inversement l'Eglise de Rome se désigne et se dit catholique, l'entendant pour elle-même en ce qu'elle aurait, dans l'espace, vocation à être universelle. Ce qui est faux. Ces appellations sont issues de vicissitudes historiques contestables et ont subis l'érosion de l'histoire. Ils se réfèrent à des attitudes mentales chargées de disputes, d'anathèmes réciproques, de ruptures où les prétentions de la politique ont joué un rôle aussi affligeant que l'opiniâtreté des théologies. Les deux termes sont devenus à tort synonymes. La catholicité, non seulement inclut l'orthodoxie de la foi, mais dépasse le principe d'universalité qui n'est qu'une des deux dimensions de la catholicité de l'Eglise, l'autre étant le principe de localité, pour s'étendre vers le Royaume dont elle est le sacrement. Vers 410, saint Vincent de Lérins unit définitivement la notion de catholicité à celle d'orthodoxie : dans l'Eglise catholique repose la foi orthodoxe de toujours : *« Dans l'Eglise catholique même, il faut veiller avec grand soin à tenir pour vrai ce qui a été cru partout, toujours et par tous. Car n'est vraiment catholique, au sens fort du terme, que ce qui saisit le caractère universel de toute chose. <> Nous confessons qu'il n'y a qu'une seule foi, vraie, celle que récite l'Eglise entière, répandue sur toute la terre »* (in le Commonitorium). Quand Saint Ignace d'Antioche dans sa lettre aux Smyrniotes (8,1) énonce que : *« Là où paraît l'évêque, là aussi est la communauté »* <> *« Là où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique »*, il veut signifier ainsi que la totalité de l'Eglise ne dépend absolument pas de son extension géographique ou historique, mais simplement et entièrement de la présence du Seigneur Jésus au milieu de son peuple.

L'Eglise Orthodoxe en laquelle le précieux dépôt a été conservé est vraiment la continuité de l'Eglise des Apôtres, de l'Eglise indivise du premier millénaire, des conciles qui ont définis et exprimés le dogme catholique. L'Ecriture Sainte, les Constitutions apostoliques, les écrits des pères demeurent ses références fondamentales.

La Foi Orthodoxe est la foi catholique des pères, elle est Esprit et Vie et non un catalogue de croyances, de règles juridiques ou morales.

SEPTIEME PARTIE : LA SYNAXE EUCHARISTIQUE OU SYNAXE DES FIDELES

« Les rites Eucharistiques sont avec l'Écriture Sainte des lieux théologiques où le prédicateur et les fidèles peuvent asseoir leur foi. » RP Eliyas Patrick Leroy, in la Tradition Apostolique.

7.1. GENERALITES, PRATIQUES & CONFESSION DE LA FOI :

7.1.1. Nature de la synaxe eucharistique : La synaxe Eucharistique est le repas sacré par excellence, institué et ordonné par le Seigneur lui-même : « faites ceci en mémoire de moi », et consacré tout à la fois à sa mémoire et à la commémoration de ses œuvres (1Co.11, 26&27). Ce repas sacré, mystère de foi, actualise (l'anamnèse) au milieu de ceux qui sont réunis au Nom du Christ, Seigneur et Sauveur, l'œuvre du salut telle qu'elle s'est déroulée dans le passé. L'anamnèse est en dehors du temps, elle fait entrer l'éternité dans notre temps. L'eucharistie est une élévation vers le trône et un retour en ce monde pour y témoigner de ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu et qui n'est pas monté au cœur de l'homme, mais tout ce que Dieu a préparé pour ceux qu'ils aiment (1Co.2,9).

Pendant la célébration de la synaxe eucharistique, la ou les portes du lieu où l'on célèbre doivent être closes, car dit la Tradition, le seigneur Jésus vint toute porte close (Jn.20, 19). Le Seigneur vient, et avec Lui, en Lui, son Royaume. Les portes qui doivent être fermés sont bien entendu la ou les portes d'entrée de l'Eglise. Par leur fermeture, elles séparent l'assemblée des fidèles du monde extérieur.

L'iconostase byzantine est un mur couvert d'icônes séparant le sanctuaire de la nef. Cette cloison apparaît vers le 11^{ème} siècle, pour atteindre sa forme classique au 15^{ème} siècle. L'iconostase sépare abusivement fidèles et célébrants, cache l'autel et l'action liturgique. Il faut le dire, cette cloison, en dehors de son aspect décoratif, est un abus et une déformation, un exemple remarquable de la sacralisation des produits de l'histoire, certains auteurs n'hésitant pas à lier les développements de l'iconostase et de la Grande Entrée.

Au reste, il y aurait peut-être lieu de se demander en général quel est le rôle cultuel de l'iconostase, compte tenu que l'on peut célébrer en dehors d'une église, dans une maison et même en plein air ?

Les raisons généralement invoquées procèdent le plus souvent de la coutume plus que de fondements théologiques ou canoniques, car à l'origine et pendant les premiers siècles, Orient comme Occident, seule une barrière basse séparait la nef de l'autel. Les explications sur son rôle laisse donc dubitatif : l'iconostase symboliserait la frontière entre le monde des sens et le monde spirituel et inviterait à la communion avec le monde céleste, etc. Elle aurait aussi un rôle didactique, les icônes de l'iconostase étant censées récapituler l'histoire du salut. Charlemagne aurait été ravi par cette dernière explication, lui qui avait réduit les icônes au rôle de livre d'images.

Par contre, dans l'Orient non byzantin l'iconostase est surtout un mur protégeant le sanctuaire, et avec lui l'Eucharistie, les vases sacrés, l'Évangélaire, contre l'intrusion belliqueuse et profanatrice des musulmans. Elle se caractérise par des ouvertures étroites pouvant être bloquées de l'intérieur.

La table eucharistique doit être vue de tous, notre Seigneur Jésus Christ a dit : « Vous verrez les cieux ouverts, et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'Homme » (Jn.1,51).

Le déploiement de l'antimension : Autrefois les célébrants accédaient à l'autel après l'office des lectures, office célébré en dehors du sanctuaire. Ce qu'accrédite l'expression « servir devant l'autel » et qui caractérise exclusivement la liturgie des fidèles, la synaxe Eucharistique. Ainsi, dans la 1^{ère} prière des fidèles du rite byzantin : « Nous te rendons grâces, Seigneur, Dieu des puissances, de nous avoir jugés dignes de nous tenir en ce moment devant ton saint autel ... », le célébrant tout en prononçant cette prière pénétrait dans le sanctuaire et accédait à l'autel. L'antimension, le corporal devait probablement être déployé à ce moment comme en Occident. Dans la liturgie Mozarabe de Tolède, le célébrant déploie le corporal en récitant le psaume 23, 7&8 : « Qui est ce Roi de Gloire ... ». Selon la plus ancienne Tradition on ne s'approche de l'autel que pour y déposer les dons. Isidore de Séville et nombre d'autres auteurs considèrent que les prières dites d'offertoire, prières qui suivent et concluent l'Entrée des dons, sont les premières de la messe : Préface aux fidèles & invitation à la prière, la missa et l'allia de la messe Mozarabe.

7.1.2. Discipline de l'arcane ou du secret : L'Eglise primitive se souvenant des parole du Seigneur : « ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré ... » (Mt.7, 6) ; s'était fait une règle de cacher une partie de sa foi et de son culte à ceux qui n'étaient pas entrés en son sein par le sacrement du baptême. C'était une mise en garde contre les païens idolâtres qui, faute de comprendre la « nouvelle religion », l'auraient tournée en dérision, et aussi contre les catéchumènes dont la foi trop novice auraient pu y trouver un écueil. C'était aussi une mesure de sagesse pour ne pas provoquer la persécution. La discipline du secret avait pour objet principal les mystères, les rites et la doctrine des sacrements dont le Credo. L'arcane se maintiendra jusqu'au 6^{ème} siècle, donc bien après que le christianisme fut devenu religion officielle et même d'état. Le poisson qui se dit en grec Ichthus est le symbole arcane du Christ parce qu'en grec « Ichthus » se compose des initiales des mots : Iêsous Christos Théou Uios Sôter : Jésus Christ, Fils de Dieu, Sauveur, véritable confession de foi.

7.1.3. La confession de la foi : le Credo : le Credo exprime la mystagogie, l'enseignement secret, proclamé après la sortie des catéchumènes. Le credo est en quelque sorte la répétition du discours mystagogique de l'Evêque ou de celui qui le représente. Le Credo appartient selon certains auteurs, de ce fait, à la doctrine de l'arcane : enseignement secret. Dans l'Eglise des premiers siècles, seuls les fidèles, ceux qui avaient reçus le baptême pouvaient l'entendre et le réciter. Le Credo provient des cérémonies baptismales, il est la profession de foi du Croyant. Les premiers symboles de foi se trouvent dans le livre des Actes (8,37), l'épître de Paul au Romain (1,3&4), dans la lettre de saint Ignace d'Antioche aux Tralliens (9), Hippolyte de Rome à qui la Tradition Apostolique est généralement attribuée, en propose une version plus développée. La profession de foi connue sous le nom de Credo de Nicée Constantinople fut établie lors du premier concile de Nicée en 325, et complétée par le concile tenu à Constantinople en 381.

Le Credo apparaît vers 448 à Antioche sur l'initiative du patriarche Pierre le Foulon, puis à Constantinople vers 511-518 sur l'initiative du patriarche Timothée afin d'imposer l'enseignement du Credo sur le Saint Esprit pour s'opposer aux erreurs des Macédoniens, disciples de Macedonius. Macédonius fut évêque intrus quelque temps à Constantinople, il décède en 370. Comme Arius avait nié la divinité du Fils pour en faire une créature supérieure, Macédonius fit de même pour le Saint Esprit. Il fut condamné au synode romain de 380, présidé par le pape Damase et par le deuxième concile œcuménique de Constantinople de 381. C'est en raison des erreurs de Macédonius que le concile promulgua dans le Credo de Nicée l'ajout : *« Je crois en l'Esprit Saint, Seigneur qui donne la vie, qui procède du Père, qui est adoré et glorifié avec le Père et le fils, qui a parlé par les prophètes. »*.

Le Credo est signalé dans les Eglises d'Espagne vers 589, où le troisième synode de Tolède, présidé par saint Léandre de Séville, tenu à cette même date l'imposera. Dans son canon 2, le concile prescrit : *« qu'à travers toutes les Eglises d'Espagne, de Gaule (méridionale, c'est-à-dire la Septimanie) et de Galice, soit récité avant l'oraison dominicale « le symbole de foi selon la formule des Eglises d'Orient, celle du concile de Constantinople »*. C'est à dire le Symbole de Nicée-Constantinople tout en y ajoutant l'addition anti-arienne du filioque : *« ex Patres Filioque procedit »*, le Saint Esprit procède du Père *et du Fils* ». Le Credo fut adopté dans la Liturgie Hispano-Gothique comme chant de fraction rajouté au confractorium (chant de fraction). Cette adoption est liée à la conversion à l'orthodoxie nicéenne de la monarchie wisigothique du roi Récarède en 589. En Gaule il n'existe aucun témoin de la récitation du symbole du Nicée-Constantinople ou d'un symbole plus archaïque dans la Liturgie Eucharistique, exception faite de sa partie méridionale, la Narbonnaise, du fait de l'influence de Tolède en Gaule méridionale où se rencontre des vestiges de la formule du Symbole « credimus » (graduel de Gaillac). C'est seulement au 8^{ème} siècle en Gaule franque en territoires Carolingiens, que le Credo sera imposé par Charlemagne au synode d'Aix la Chapelle en 789 et introduit dans le rite dit Romano-Franc avec l'ajout du filioque. Dans la liturgie Mozarabe comme dans l'ancienne liturgie de Constantinople le Credo est récité avant le Notre Père, au pluriel, à l'instar du rite Copte : *« Nous croyons »*. La première rédaction du missel de Stowe (Missel celtique du 7^{ème} siècle) comporte le Symbole de Nicée-Constantinople sans mention du filioque, celui-ci trouvant sa place après le dépôt des dons sur l'autel et avant l'anaphore. Le Credo entre dans le rite d'Aquilée avec saint Paulin (786-802). A Rome il faut attendre 1014, via Milan, pour qu'il soit introduit dans la messe dominicale par le pape Benoît VIII sur la requête menaçante de l'Empereur Henry II. Les Coptes utilisent trois Credo, celui de Nicée Constantinople pour la liturgie eucharistique, un pour le baptême et les actes majeurs et une rédaction courte pour la prière des heures. L'usage romain a conservé et imposé en Occident, à l'heure de prime l'usage de la récitation du symbole des apôtres, credo antérieur à celui de Nicée Constantinople, et que la Tradition fait remonter aux temps apostoliques. Pour les Eglises dites chalcédoniennes (byzantines), le second concile de Carthage, tenu en 419, dans son canon 2, interdit de composer et de proclamer d'autres symboles de foi que celui de Nicée Constantinople, bien que lors de la consécration d'un évêque, celui-ci confesse en plus du symbole de Nicée Constantinople une définition plus exhaustive de la foi en la Sainte et Divine Trinité, pour préciser sans ambiguïté tous les détails de ce qui a été dogmatisé et qui est saint et juste. L'Eglise Arménienne a introduit dans le Credo un anathème attribué à saint Grégoire l'illuminateur. L'Eglise Ethiopienne utilise un symbole de foi composé, selon la Tradition de cette Eglise, par les Apôtres à Jérusalem.

Toutes les Eglises orthodoxes confessent la même foi. Cette foi s'exprime littéralement dans les définitions des conciles œcuméniques, qui sont résumées dans le Credo, ou symbole de foi, de Nicée-Constantinople (L'ensemble des dogmes constituent le symbole de la foi), et qui n'a pas varié depuis cette époque (381). Ce Credo est récité solennellement par tous, clercs et fidèles, lors de la célébration de la Divine Liturgie. Le dépôt de la foi est une responsabilité de tout le corps de l'Eglise.

Remarque : Le rite des Gaules restauré place le Credo avant l'offertoire, l'Entrée des dons (l'apport des dons sur l'autel) initiant ainsi la syntaxe eucharistique. C'est à mon sens la place la plus appropriée du Credo, bien que celle qu'a fixé le rite byzantin moderne après la Grande Entrée et avant l'anaphore soit tout à fait traditionnelle.

Texte du Credo de Nicée-Constantinople : Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre, et de toutes les choses visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur, Jésus Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles. Lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père par qui tout a été fait, qui pour nous, hommes, et pour notre salut, est descendu des cieux, s'est incarné du Saint Esprit et de Marie la Vierge, et s'est homme. Il a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, a souffert, est mort, a été enseveli, et il est ressuscité le troisième jour selon les écritures. Et il est monté au ciel et siège à la droite du Père, et il reviendra en gloire juger les vivants et les morts ; son règne n'aura point de fin. Et en l'Esprit saint, Seigneur qui donne la vie, qui procède du Père, qui est adoré et glorifié avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes. En l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique. Nous confessons un seul baptême en rémission des péchés. Nous attendons la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. Amen.

Le Filioque : « Le 3^{ème} concile de Tolède, tenu en 589, en des circonstances assez obscures, semble avoir introduit l'usage d'un Credo comportant l'addition du Filioque. L'intention était manifestement de mettre l'accent sur la divinité du Fils contre l'arianisme ; l'influence des ouvrages de saint Augustin d'Hippone sur la Trinité facilitera cette addition. Toutefois, il est plus que douteux que quiconque à Tolède ait eu conscience de possibles objections. Une telle ignorance est étonnante, particulièrement dans le cas de saint Léandre qui, ayant séjourné à Constantinople peu auparavant, devait connaître le texte original du Credo et l'importance que l'on attachait, à Byzance aux textes doctrinaux formellement approuvés par les conciles œcuméniques et utilisés dans toute l'Eglise universelle. Cette addition au Credo, si fortuitement faite, presque par inadvertance dans un pays qui se situait alors plutôt à la périphérie du monde chrétien, allait ensuite être adoptée dans le royaume Franc, et, au 8^{ème} siècle, utilisée par Charlemagne pour défier Byzance. » (Jean Meyendorff, Unité et divisions des Chrétiens, cerf, 1993).

L'argument de défier Byzance pour l'Eglise « des Espagne » est recevable, car le l'Eglise en Espagne s'est construite avant tout comme une Eglise nationale. Elle s'est installée dans un repliement jaloux de ses prérogatives face aux pratiques autoritaires des sièges de Rome et de Byzance. On peut alors comprendre qu'aucune autorité, ni celle de Rome ni celle de Constantinople, n'ait été consultée pour l'introduction du filioque. Alors que l'Espagne, est, de ce fait, « *manqué de mode permanents de communication et de conciliarité avec le reste de l'Eglise Universelle* », comme le souligne le RP Jean Meyendorff est tout à fait concevable, bien que l'attitude de l'Eglise d'Espagne, il faut le souligner, ait été le reflet de l'ecclésiologie de l'Eglise primitive. Ce qui me fait pencher pour « l'argument de défier Byzance » est la réitération de cette addition anti-arienne aux conciles de Tolède de 633 présidé par le grand saint Isidore de Séville, et de 653.

7.1.4. L'antimension : son nom signifie littéralement : « à la place de l'autel ». Il pouvait être en bois ou en tissu. Le terme désignait également une table ou un autel portatif. L'antimension est actuellement une pièce de tissu pouvant être décorée, dans l'Eglise Byzantine d'un dessin représentant le Christ au tombeau, à l'origine uniquement la croix. Elle peut contenir des reliques cousues dans le tissu, en particulier dans les Eglises Slaves. Les Grecs et les Coptes n'ajoutent pas de reliques. Elle est l'équivalent de la pierre d'autel.

C'est un véritable autel portatif, pouvant contenir des reliques, destiné à permettre la célébration de l'eucharistie sur un autel non consacré : il tient lieu d'autel. L'antimension est un héritage de l'évolution liturgique et historique. C'est à la suite de la querelle iconoclaste que les antimensions ont été pourvu de reliques. Par abus et déformation il est utilisé systématiquement sur un autel consacré, donc pourvu de reliques, ce qui revient à empiler un autel sur un autre autel.

Le déploiement de l'antimension répète le geste antique d'habiller l'autel au début de l'offertoire, alors que ce dernier n'était revêtu que d'un tapis en étoffe précieuse : l'antependium et de la palla linostina, nappe couvrant l'autel et tombant autour, tissée de lin et de laine (Isidore de Séville, Missale Francorum : fin 7^{ème} siècle).

L'antimension actuelle est le corporal des Eglises latines, romaine et non romaines : la corporalis palla (corporal de lin pur et dépourvu de reliques) sur lequel la patène avec le saint corps était déposée. Aux premiers siècles, on ne laissait sur l'autel, en dehors des offices, que le tapis en étoffe précieuse, l'antependium. Dès le 7^{ème} siècle on commence à laisser à demeure sur l'autel des nappes de lin. Au 11^{ème} siècle le nombre symbolique de trois nappes posées sur l'autel deviendra la règle. Ce développement rendra inutile l'habillement de l'autel lors de l'offertoire. Un vestige de cet ancien usage s'est conservé dans le rite romain lors des trois premiers jours de la semaine Sainte. Le RP Alexandre Schmemmann enseigne : « *Liturgiquement l'antimension exprime le lien de l'évêque et de son prêtre, de la communauté locale avec toute l'Eglise. Fondamentalement au moment où le prêtre déplie sur l'autel l'antimension pour préparer l'offrande eucharistique et où il embrasse la signature de son évêque, cet autel s'accomplit non seulement comme celui de ce temple ci (local), mais encore comme l'autel unique de l'Eglise de Dieu (une seule Eucharistie), comme le lieu où le Christ total est offert, est présent et vient, où nous tous, nous sommes son Corps, où toutes les parties et les divisions sont surmontées par le « tout » et où le don et la grâce de la vie nouvelle et, par-dessus tout, intégrale, nous sont conférés. Cette intégrité est*

gardée et actualisée par la liaison indestructible de l'évêque, de l'Eucharistie et de l'Eglise.» (In l'Eucharistie, sacrement du Royaume).

Nota : Selon le liturgiste S. Salaville, les persécution iconoclastes ont autorisé la pratique de la messe solitaire (la missa solitaria des lettres de Théodore le Stoudite, abbé du monastère du Studios à Constantinople – 758-826), qui ajoute, la généralisation de l'usage de l'antimension pourrait bien n'y avoir pas été étrangère (*in les liturgies orientales*).

7.1.5. La querelle iconoclaste ou querelle des images : Cette querelle dura de 726 à 843 entrecoupée de périodes de calme. Elle n'a de querelle que le nom, ce fut en réalité une très grave crise non seulement religieuse, mais encore politique, économique et sociale, avec émeutes, persécutions, exils et condamnations à mort. L'Empire en fut profondément bouleversé. Les causes premières de cette véritable guerre civile entre partisans des icônes (iconophiles) et leurs adversaires, les iconoclastes (ceux qui brisent les images) est à chercher dans les excès de dévotion que beaucoup de chrétiens, en particulier les moines, rendaient non seulement à l'image mais à la matière dont elle était faite : culte d'adoration entaché d'idolâtrie. Les iconoclastes, d'une manière générale, admettaient les images mais en récusait le culte en raison des abus qui risquaient de le corrompre. Leurs partisans les plus durs considéraient que le meilleur moyen d'abolir une dévotion superstitieuse et idolâtrique était d'en supprimer l'objet, c'est à dire l'image. Le culte des images fut rétabli une première fois en 787, et en 843, l'impératrice Théodora, veuve de l'empereur Théophile en rétabli définitivement le culte. La position de l'Occident à l'égard des images repose en grande partie sur l'attitude de Charlemagne qui, se considérant comme le chef religieux de l'Occident, entendait marquer en toute occasion sa complète indépendance vis à vis de Byzance. Sur l'affaire des images, l'Empereur pensait qu'il n'y avait ni à adorer ni à briser les images. Les saintes images (icônes) ne furent, dans une situation politique, religieuse et dogmatique extrêmement complexe de l'histoire des hostilités qui divisaient l'Empire d'Orient et le royaume Franc, qu'une manifestation de mauvaise foi de la part de Charlemagne dans sa quête de l'omnipotence. Charlemagne ne fut informé, ni de la tenue du concile de Nicée de 787 ni des actes proclamant la restauration du culte des images, que se soit par l'Impératrice Irène avec qui il était en mauvais termes, ou par le pape Adrien Ier. Et quand les actes lui parvinrent le texte latin était si mauvais et la traduction du grec si infidèle qu'ils pouvaient largement prêter à une critique à laquelle Charlemagne n'était alors que trop disposé. La conséquence fut la rédaction des livres carolins au radicalisme intransigeant : *« l'adoration n'est due qu'à Dieu seul : adorer les images est faire acte d'idolâtrie. On ne doit même pas rendre aux images le culte attribué aux saints et à leurs reliques »* (extraits). Charlemagne n'admettant pas qu'un concile ait pu se tenir sans lui, convoqua le contre concile de Francfort en 794 qui condamna celui tenu à Nicée en 787. Les historiens pensent qu'un bon texte et une bonne traduction eussent, avec un peu de bonne foi, évité l'inutile éclat des livres carolins. En Occident le culte des reliques sortira renforcé de cette querelle et connaîtra une inflation regrettable, porte ouverte aux abus et à la surenchère, dévoiements du sentiment religieux et méfaits d'un commerce fructueux. Les indulgences étaient en germe. Toutes ces pratiques, en Occident, furent dénoncées au 12ème siècle par des hommes comme Guibert de Nogent et Garcias de Tolède, pour ne citer qu'eux.

7.2. OFFRANDE ET OFFERTOIRE : *« Car depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant, mon Nom est grand parmi les nations, Et en tout lieu on brûle de l'encens en l'honneur de mon Nom et l'on présente des offrandes pures; Car grand est mon nom parmi les nations, dit le Seigneur des armées »* (Malachie 1,11 - Ces versets de Malachie se retrouve dans la préface de l'anaphore de saint Marc).

Généralités : Dans les civilisations Egyptienne et Grecque, l'apport d'offrandes à caractère eschatologique était connues. Ainsi, pain et bière étaient, dans l'ancienne Egypte, les deux nourritures dont le défunt ne devait pas manquer pour le voyage dans l'au-delà. Chez les grecs, le pain, don de Déméter, et le vin, don de Dionysos, confèrent à ces deux divinités « le premier rang chez les hommes ». *« Il y a deux divinités, jeune homme, qui tiennent le premier rang chez les hommes. L'une est la déesse Déméter, ou la Terre, donne-lui le nom que tu voudras. C'est elle qui d'aliments solides nourrit les mortels. L'autre s'est placée de pair avec elle, c'est le fils de Sélémé (Dionysos). Il a trouvé un breuvage, le jus de la grappe et l'a introduit parmi les mortels... »* (Euripide, Les Bacchantes)

Des arguments étymologiques relient la vie à l'usage du vin, ainsi, dans les écrits Vétérotestamentaire le vin est souvent lié à la Terre Promise, et les spécialistes ont relevés la relation ancestrale entre l'installation (la sédentarisation) et la culture de la vigne. Cela explique que les Récabites (JR.35, 1 à 19) et les Nazaréens (ou Naziréens, Nb.6), nomades du désert, refusèrent toujours le vin.

Chez les Hébreux, dans l'Ancienne Alliance, le pain et le vin sont offerts en sacrifice parmi les prémices de la terre, en signe de reconnaissance au Créateur, ils reçoivent dans le contexte de l'Exode une nouvelle signification : Les pains azymes qu'Israël mange chaque année à la Pâque, commémorent la hâte du départ libérateur d'Égypte. Le souvenir de la manne du désert rappellera toujours à Israël qu'il vit du pain de la Parole de Dieu (cf. Dt 8, 3). Enfin, le pain de tous les jours est le fruit de la Terre promise, gage de la fidélité

de Dieu à ses promesses. La « coupe de bénédiction » (1 Co 10, 16), à la fin du repas pascal des juifs, ajoute à la joie festive du vin une dimension eschatologique : celle de l'attente messianique du rétablissement de Jérusalem.

Jésus Christ, par le mystère de l'Eucharistie, en donnant un sens nouveau et définitif à la bénédiction du pain et de la coupe du repas de la Pâques, a institué, en son Corps et son Sang, la nouvelle et éternelle Alliance.

Lors de l'Entrée des Dons (la Grande Entrée), improprement appelée offertoire, sont apportés à l'autel, en procession, l'offrande de pain et de vin (préparés par anticipation ou non) qui seront offerts par le célébrant au nom du Christ dans le sacrifice eucharistique où ils deviendront son Corps et son Sang. C'est le geste même du Christ lors de la Dernière Cène : « *prenant du pain et une coupe* » (Mt.26, 26-28 ; Mc.14, 23-24 ; Lc.22, 19&20 ; 1Co.11, 23-25). « *Cette oblation, - nous dit Saint Irénée - l'Église seule l'offre, pure, au Créateur, en lui offrant avec action de grâce ce qui provient de sa création* » (hær. 4, 18, 4 ; cf. Ml 1, 11).

La présentation des oblats à l'autel assume le geste de Melchisédech (Gn.14, 18) et confie les dons du créateur entre les mains du Christ. C'est Lui qui, dans Son offrande-sacrifice, mène à la perfection toutes les tentatives humaines d'offrir des sacrifices.

Dès le début, les chrétiens apporteront, avec l'offrande de pain et de vin pour l'Eucharistie, leurs dons pour partager avec ceux qui sont dans le besoin. Cette coutume de la collecte (cf. 1 Co 16, 1), toujours actuelle, s'inspire de l'exemple du Christ qui s'est fait pauvre pour nous enrichir (cf. 2 Co 8, 9) : « *Ceux qui sont riches et qui veulent, donnent, chacun selon ce qu'il s'est lui-même imposé ; ce qui est recueilli est remis à celui qui préside et lui, assiste les orphelins et les veuves, ceux que la maladie ou toute autre cause prive de ressources, les prisonniers, les immigrés et, en un mot, il secourt tous ceux qui sont dans le besoin.* » (S. Justin, apol. 1, 67, 6).

Des offrandes de la première Alliance à la nouvelle et éternelle Alliance en Jésus Christ : « *Honore le Seigneur de tes biens et des prémices de tout ton revenu ; alors tes greniers seront remplis de blé et tes cuves regorgeront de vin nouveau.* » (Proverbes 3, 9 & 10).

L'offrande est l'acte sacrificiel le plus ancien attesté dans les écrits vétérotestamentaires avec le récit des offrandes de Caïn et d'Abel (Gn.4,3&4). Sacrifice ayant toujours dans le langage biblique le sens de don. La Loi donnée par le Seigneur Dieu à Israël viendra réglementer, tout au long de la 1^{ère} Alliance, l'observance et l'accomplissement des offrandes du peuple Juif : ce sont les prémices, les dîmes, les libations de vin et les sacrifices d'expiation. Mais toutes ces offrandes n'étaient que la préfiguration du seul et véritable sacrifice salutaire que Jésus notre Seigneur et Sauveur a offert lui-même, les temps accomplis « *pour le salut des hommes* » (He.9, 14), car Jésus Christ est véritablement prémices de l'humanité entière, qui s'est offert librement en sacrifice au Père pour la vie du monde et son salut, Lui le Fils unique du Père, Dieu parfait et homme véritable, « *image du Dieu invisible et Premier-né de toute créature* » (Co.1, 15), « *Nouvel Adam* » (1Co.15, 45-48), « *premier né d'entre les mort* » (Co.1, 18). Rachetés par son sang (He.9, 15-28), il ne nous est plus nécessaire d'offrir des sacrifices sanglants, et ce que veut de nous désormais notre Seigneur et Sauveur : « *se sont des sacrifices spirituels agréables à Dieu* » (1Pi.2, 5).

Les prémices (Ex.22, 29-30 ; Nb.18, 21) sont des prélèvements opérés sur les premiers produits du sol et considérés comme les meilleurs de la récolte, gage de la moisson future. Dans les rites liturgiques vétérotestamentaire, l'offrande des prémices devait être offertes au Seigneur et se voulait non seulement geste de reconnaissance envers Lui, maître de la nature et source de toute fécondité, mais bien plus encore, parce que cette consécration (réservation qui excluait tout usage profane) à Dieu des prémices sanctifiait toute la récolte, la partie valant pour le tout (Rm.11, 16).

L'offrande des premiers nés n'est qu'une application particulière de la loi sur les prémices qui perpétue le souvenir de la nuit où le Seigneur libérateur de son peuple « *fit périr tous les premiers nés au pays d'Égypte : ceux des hommes et ceux du bétail* » (Ex.13, 15). Les premiers nés, « *ceux qui ouvrent le sein* » (Ex.13,2.12.15 & 22,29 ; 34,19 ; Nb.18,17-18 ; Dt.15,19-28) appartiennent de droit au Seigneur Dieu, qui non seulement les a donnés, mais les a rachetés en Égypte de l'esclavage et du jugement. Si les premiers nés des animaux purs étaient sacrifiés, ceux des hommes faisaient l'objet d'un rachat (Ex.13). Ils étaient apportés au sanctuaire et présentés au Seigneur Dieu. Ce don consacrait l'enfant au Seigneur. Plus tard les Lévites remplacèrent les premiers nés et furent voués au sacerdoce (Nb.3, 12 ; Ex.32, 26-29).

La dîme, dix, dixième (Lv.27, 30-33 ; Nb.18, 21 ; Dt.26, 12-13), si elle n'est pas mentionnée par la plus ancienne législation (Ex.20-23) était en usage depuis longtemps (Ge.28, 22). La dîme d'abord confondue avec les prémices tend à devenir un impôt sacré à mesure que l'aspect sacrificiel de l'offrande des prémices s'atténue. A terme , la dîme se distinguera nettement des prémices et consistera en une redevance d'un dixième sur les fruits de la terre et du bétail (*la dîme : Ge.28,22 ; Ex.28,2&39,28 ; Nb.18,28 ; Dt.14,22-29 ; 1S.8,17 ; 2Ch.31,6, Ne.10,39 ; Am.4,4 ; Ml.3,10 ; Mt.23,23 ; Lc.18,12 ; He.7,2-9*) . Lire Malachie 3, 8 à 10.

Offrande et Eucharistie : Contrairement aux idées reçues, le sens profond l'offrande demeure inchangée depuis Caïn et Abel (Gn. 4, 3 & 4) jusqu'à nos jours, car l'offrande peut être définie comme un geste de reconnaissance envers Dieu, Maître et source de toute fécondité, réponse de l'homme à la libéralité divine. En quoi et pourquoi serions nous dispensés de présenter au Seigneur dons et offrandes ? « *Depuis les jours de vos pères, dit le seigneur, vous vous écarterez de mes ordonnances et vous ne les observez pas.*

Revenez vers moi et je reviendrai vers vous, dit le Seigneur des armées. Et vous dites : « Comment reviendrons-nous ? Un homme doit-il frauder Dieu ? Or vous me fraudez, Et vous dites : En quoi t'avons-nous fraudé ? Dans les dîmes et les offrandes. Vous êtes frappés par la malédiction, et vous me trompez, la nation tout entière ! Apportez à la maison du trésor toutes les dîmes, pour qu'il y ait de la nourriture dans ma maison et soumettez-moi donc à cette épreuve, dit le Seigneur, le tout-puissant : voyez si je n'ouvre pas pour vous les fenêtres des cieux, dit le Seigneur des armées, et si je ne répands pas sur vous la bénédiction en abondance » (Mal.3, 7 à 10).

Pour nos pères participer à la liturgie eucharistique ce n'est pas simplement prier, chanter ensemble, dialoguer avec le célébrant mais apporter une offrande qui concrétise à la fois notre part personnelle et qui nous permet de dépasser nos égoïsmes, mais aussi spirituellement conduit la communauté à devenir une fraternité. Pourquoi ? Parce que l'offrande liturgique dépasse, par le don, le juridisme de la Loi afin d'exprimer la découverte de l'Évangile, qui, en la personne de Jésus et par son exemple, montre que l'amour a besoin de s'exprimer en signes tangibles de fraternité et de partage : l'amour n'est pas un slogan, un sujet de discours. Dieu envoie sur nous sa bénédiction, l'offrande, l'action de grâces est notre réponse. Le don de Dieu, appelle le don de l'homme, car si nous n'offrons pas comment s'accomplira la parole du Seigneur : « *Tu mangeras et te rassasieras, et tu béniras le Seigneur ton Dieu* » (Dt.8, 10).

L'offrande est donc une obligation canonique liée au précepte biblique de la dîme, et les versets du prophète Malachie (3, 7 à 10) cités ci-dessus, furent fréquemment employés par les pères en Occident, dans leurs injonctions, pour rappeler aux fidèles leur engagement de fils de Dieu. Le canon 5 du concile de Mâcon de 585 « *ordonne de payer les dîmes, sous peine d'excommunication, selon l'ancienne coutume, afin que les prêtres, employant ces dîmes au soulagement des pauvres et au rachat des captifs, rendent efficace les prières qu'ils font pour la paix et pour le salut du peuple* ».

En Gaule comme en Espagne, les fidèles apportaient les offrandes de pain et de vin avant la Messe dans une dépendance de l'Église, le sacrarium. Cet usage est attesté par saint Césaire d'Arles en 543. On prélevait ce qui était nécessaire pour offrir à la Messe, puis le reste était affecté au besoin des clercs, l'essentiel de l'offrande allait aux pauvres. Dans le rite Gallicano-Hispanique, il n'existait donc pas de procession des offrandes en vue de la préparation des Dons sur l'autel lors de l'offertoire, à l'instar de la procession décrite par l'Ordo romanus I pour le rite romain, lors de la messe papale à Rome où les dons étaient préparés sur l'autel avant l'anaphore. Cette procession aurait été, et reste incompatible, avec la préparation des dons avant la messe. Dans le rite Hispanique actuel de Tolède, dit Hispano-Gothique (ou Hispano-Mozarabe), la procession d'offrandes de contribution a lieu après l'apport des dons à l'autel et avant les diptyques, il semble qu'il en était de même dans l'ancien rite Hispanique dit aussi Mozarabe, puisque l'offrande publique est attestée par Isidore de Séville. Il n'y a pas lieu de douter que tel était aussi l'usage dans les Gaules, usage gardant ainsi tout son sens à l'offrande en vue de l'oblation, et réservant les contributions diverses, les dons, pour la procession d'offrande. À l'offrande matérielle a très vite été jointe d'autres offrandes : huiles, cire, cierges, encens, ustensiles, vases sacrés, biens immobiliers sous forme de charte, l'argent à compter du 11^{ème} siècle. L'offrande de pain et de vin commence à tomber en désuétude, en Occident, à compter du 9/10^{ème} siècle pour céder la place à une prestation économique tangible. L'argent devient prépondérant au 12^{ème} siècle. Au 13^{ème} siècle il prend la première place. L'or devient par assimilation, l'or des mages d'Orient (Mt. 2, 1 à 11), et l'argent celui de la veuve du temple de l'Évangile (Mc. 12, 42 & 43). L'offrande du pain et du vin, une fois la procession d'offrande disparue, se maintiendra, selon les régions, pour les messes de mariages, de funérailles, aux anniversaires des défunts, pour demander de bonnes récoltes ou la guérison d'un malade, pour l'éloignement d'un danger, demander la protection divine avant le départ des pèlerinages, aux fêtes des confréries et des corporations, pour les conscrits avant leur incorporation, aux fêtes votives, etc., permettant en Occident la survivance du don de l'offrande du pain et du vin jusqu'à la première moitié du 20^{ème} siècle, voire au-delà dans certains lieux. À l'offrande de pain et de vin se substituera une contribution financière qui deviendra à terme l'honoraire de messe.

L'abandon du don de l'offrande du pain et du vin, ainsi que la procession des offrandes de contribution a amené à la perte du sens de l'offrande, de la dîme et des prémices. La messe privée en Occident, elle, a non seulement largement contribué à la disparition du sens de l'offrande dans l'esprit des fidèles, mais en plus a discrédité l'honoraire de messe en particulier et le don d'argent en général. Or cette rémunération si souvent critiquée, car son sens n'est plus compris, demeure pourtant à la lumière de la Tradition ecclésiastique l'offrande faite à Dieu au même titre que le pain et le vin, gage de la participation de celui qui offre et qui reçoit en contrepartie l'offrande véritable, le Corps et le Sang du Christ : « *Souviens-toi, Seigneur, dans ta bonté et ton amour de ceux qui t'ont offert ces dons* » dit la liturgie de saint Jacques.

« Pour l'Église Ancienne et nos pères des premières générations, participer à la liturgie eucharistique n'était pas simplement prier, chanter ensemble, dialoguer avec le célébrant mais apporter une offrande pour concrétiser à la fois la part personnelle et forger la communauté entre tous, riches et pauvres, dans une même fraternité. <> Les chrétiens cherchaient à dépasser le juridisme de la Loi pour exprimer la découverte de l'Évangile qui en la personne de Jésus et par son

exemple montre que l'amour a besoin de s'exprimer en signes tangible de fraternité et de partage » (A Hamman, in Vie liturgique et sociale).

7.3. LE RITE DE L'ENTREE DES DONNS :

7.3.1 Sens et perspectives du rite de l'entrée des dons : « *Offre en sacrifice à Dieu l'action de grâces, et acquitte tes vœux envers le Très Haut !* ». Cette exigence du verset 14 du psaume 49, se retrouve dans la pensée des pères des trois premiers siècles, pour qui, « *le signe de gratitude des chrétiens envers Dieu est le pain que l'on nomme Eucharistie* » (Origène, contre Celse, VIII, 57), « *parce que le Christ nous a donné le pain de l'Eucharistie comme mémorial de sa passion et afin que nous rendions grâces en même temps à Dieu de ce qu'il a créé le monde avec tout ce qu'il contient, en vue de l'homme, et de ce qu'il nous a délivré du mal dans lequel nous étions nés, et de ce qu'il a réduit à l'impuissance les principautés et les puissances par celui qui s'est volontairement soumis à la souffrance* » (saint Justin, dialogue avec Tryphon, 41,1). « *Toutes choses ont été faites par Dieu, par le moyen du Verbe qui vient de Lui < > le plus haut sacrifice que l'homme puisse offrir à Dieu, consiste à le reconnaître et à lui vouer un service spirituel : l'action de grâces* » (Athénagore d'Athènes, La Supplique au sujet des chrétiens : Legatio, C, 13). « *Je t'offrirai un sacrifice d'action de grâces, et j'invoquerai le Nom du Seigneur* » (Ps.115, 8) ; « *la Nouvelle Alliance est maintenant scellée par le sang du Christ, qui par l'Esprit éternel s'est offert lui-même comme une victime sans tache* » enseigne saint Paul (He. 9, 14). « *Cette Alliance Nouvelle et éternelle en Christ ne connaît plus d'offrande qui soit œuvre humaine* » (Epître à Barnabé, 2, 6) ; dorénavant : « *Nous qui sommes à toi, nous t'offrons ce qui est à toi pour ceux qui sont à toi : cette offrande pure, cette offrande non sanglante...* » (Anamnèse de l'anaphore omnibus du rite Gallicano-Hispanique).

SACRIFICE ET SACRIFICE DU CHRIST

Le sacrifice est un rite religieux, essentiel, commun à toutes les grandes étapes de la vie religieuse de l'histoire de l'humanité depuis ses origines. Le christianisme lui-même est une religion sacrificielle et son vocabulaire eucharistique pour exprimer ce qu'il entend du sacrifice du Christ sur la Croix, immolation, expiation, rachat, etc., est un vocabulaire sacrificiel.

A quoi répond le sacrifice. C'est à dire, pourquoi immoler des victimes, pourquoi détruire les prémices de son travail, pourquoi prendre des repas sacrés en ne mangeant de la victime immolée que la part non réservée aux Dieux ? On peut dire les sociologues contemporains que l'homme est naturellement religieux. Le théologien orthodoxe, lui dirait, que l'homme se souvient inconsciemment qu'il fut créé par Dieu et qu'autrefois il vivait dans son intimité. En somme l'homme perçoit qu'il est fait pour le monde du sacré, mais que ce monde lui échappe. Il cherche donc à attirer la bienveillance des dieux, à apaiser leurs courroux, à entrer en communication-communion avec le monde divin. Pour cela il a créé des liturgies qui lui ouvrent la voix, avec comme rite central : l'offrande et surtout le sacrifice d'animaux choisis, sacré (= mis à part).

Le sacrifice est donc un moyen pour capter les énergies divines tout en créant en contre partie une dépendance rituelle. Dans le sacrifice, l'homme renonce à une part de ses biens, les soustrait à l'usage des autres hommes en les sacrifiant, au sens qu'en donne le latin : *sacra facere*, les rendre saint. L'homme reconnaissant ainsi que son destin est lié au monde divin.

C'est avec l'avènement en Israël du régime de la foi en un Dieu unique et transcendant que la fonction du rite va connaître une progressive transformation. Pour l'homme païen, la prestation rituelle est valable en elle-même, ce qui importe c'est que le rite soit accompli dans les conditions requises, on parlera d'efficacité du rite en lui-même dans la mesure où les formes extérieures du rite sont accomplies. Ainsi, le cœur de l'homme n'est pas contraint par une religion qui est extérieure à lui.

En Israël ce n'est plus vrai, les prophètes interviennent tout au long de son histoire pour rappeler que le sacrifice est un geste vain et hypocrite s'il n'est pas accompagné par les dispositions du cœur, par le sacrifice intérieur. Le Dieu d'Israël n'agrée pas les sacrifices purement formalistes. Le sacrifice qui plait au Dieu véritable, c'est celui qui reflète l'attitude intérieure de repentance, d'obéissance, celui qui informe la vie entière de l'homme.

La réflexion des prophètes sur le rite sacrificiel en Israël aboutira à l'annonce du Serviteur du Seigneur du Livre d'Isaïe (52, 12 à 53, 13), qui offre sa propre mort en sacrifice expiatoire pour la multitude.

Lorsque les temps accomplis, Jésus de Nazareth, le Logos de Dieu, vient pour accomplir le dessein de Salut de son Père, il n'aura qu'à reprendre les termes du prophète Isaïe pour faire comprendre le sens de sa passion. Avec ses disciples, au moment où il monte à Jérusalem, Jésus accomplira le rite ancestral de la pâque juive, rite sacrificiel de communion, mais en l'accomplissant la veille de mourir sur la Croix, il l'accomplit et le transforme, car Jésus le Christ est tout à la fois l'Agneau immolé et le grand prêtre unique de l'unique sacrifice. Notre Seigneur et notre Dieu accomplit en s'immolant lui-même, l'alliance nouvelle et définitive en son Corps et en son Sang. Il est l'Offrande parfaite, il est l'hostie vivante qui accomplit et

transcende les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech, apportant au monde le Salut, rendant caduques tous les rites sacrificiels.

Aussi, quand nous célébrons l'Eucharistie, ce grand mystère de la piété que nous laissons à notre Seigneur, nous rendons grâce au Père Céleste par son Fils unique dans l'Esprit Saint, en communiant à l'unique action de grâce qui ait jamais été agréable à notre Dieu, le sacrifice de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ. Accompli une fois pour toute, Jésus, Seigneur et sauveur est présent au milieu de nous dans le Sacrement de son Corps et de son Sang, car c'est Lui qui offre et qui est offert qui reçoit et qui est distribué, qui est mangé mais jamais consommé.

Notre action de grâce, au sens synonyme d'Eucharistie, car célébrer l'Eucharistie c'est rendre grâce à Dieu pour ses innombrables bienfaits, n'est ni un quelconque merci, et ce quel qu'en serait le degré, ni l'expression d'une dépendance par rapport à Dieu à l'occasion d'un holocauste ou d'une offrande de prémices comme dans les anciens cultes, mais participation réelle à la passion et à la Résurrection du Christ, participation où nous faisons l'expérience personnelle et communautaire de son obéissance à son Père, notre Dieu et le Dieu de tous, jusqu'à la mort de la Croix par amour des hommes. En communiant à sa Chair et son Sang nous sommes introduit dans le Royaume céleste, purifiés de nos péchés, l'immortalité nous est communiquée, nous devenons consubstantiel à Jésus le Christ notre Seigneur et par Lui à nos frères.

Dans l'Eucharistie, action de grâces véritable, « nous », la communauté assemblée en Eglise locale, faisons monter vers le Dieu vivant et vrai nos prières d'action de grâces pour tous les bienfaits dont il nous a comblés, mais nous y présentons en même temps l'oblation du pain et du vin, sacrifice de louange et offrande véritable : Corps et Sang de Jésus Christ, Seigneur et Sauveur.

Le rite de l'offertoire ou Entrée des dons est avant tout l'action d'apporter les dons, le pain et le vin, y compris l'eau, qui est nommée l'offrande d'amour (l'offrande des orphelins et des veuves sans moyen), en vue de leur consécration pendant l'anaphore, la grande prière Eucharistique, accompagnés des prières pour ceux pour qui les dons sont offerts. C'est ce que Saint Justin (150), un des plus anciens témoins de la pratique liturgique, nous décrit : « *Quand les prières sont terminées (la prière ecclésiale), nous nous donnons le baiser (de paix). On apporte ensuite à celui qui préside l'assemblée des frères, du pain et une coupe de vin trempé (l'immixtion). Il les prend, rend louange ...* ». L'offrande des dons par les fidèles était et reste donc malgré la préparation des dons avant la synaxe de la parole un élément constitutif de la synaxe eucharistique (dit synaxe des fidèles). Par delà l'évolution liturgique de la préparation des dons, ce qui demeure fondamental : c'est qu'il suffit que les dons soient préparés au moment d'être utilisés.

Pendant longtemps, et encore de nos jours dans certaines Eglises (Jérusalem), la préparation, liée au service des tables (Ac.6, 1 à 14), sera accomplie par les diacres (Grégoire de Tours, in glor. mart. 45 et 85). Germain de Paris, dans 1^{ère} lettre atteste de la procession et indique que le « Corps du Christ » est porté dans des tours, mais il ne précise pas qui porte les oblats. La préparation des dons est intimement liée à l'offrande, c'est l'Eglise, la communauté unie au célébrant qui apporte les dons : « *Nous t'avons apporté tes propres biens, pris parmi tes dons* » (anaphore alexandrine sahidique selon St Basile). Les cérémonies et les prières qui vont entourer ce rite quel que soit sa place dans la liturgie, en avant messe ou immédiatement avant la grande prière eucharistique, l'anaphore, seront le fruit de l'évolution liturgique.

Dans l'Eglise des premiers siècles à l'acte d'apporter à l'autel les dons, le pain et le vin, est lié l'acte de les préparer et de les recommander et la préparation (proscomidie, prothèse) des dons, du pain et du vin, n'était pas encore un acte rituel chargé de symbolisme (en particulier des livres du Lévitique et de l'Apocalypse). Une fois les dons déposés sur l'autel, aucun rituel, cérémonie ou symbolisme particulier n'accompagnait la préparation. Elle était un acte pratique, le pain était déposé sur la patène, le vin et l'eau, étaient versés en silence en forme de croix dans le calice.

L'offrande et son caractère social : Pendant longtemps, l'offrande et son caractère social resteront très importants parce qu'ils sont liés aux besoins de l'Eglise et des pauvres. Les fidèles avaient, et ont toujours, l'obligation de présenter, d'apporter, d'offrir des offrandes pour la célébration de l'Eucharistie et le partage aux plus pauvres. C'est le caractère social et caritatif de l'offrande qui demeure toujours un précepte évangélique. St Hippolyte, St Cyprien et nombre d'auteurs anciens attestent clairement de ce caractère social et caritatif de l'offrande qui selon la Tradition est une obligation. Le concile de Mâcon en 585, dans son canon 4, insiste sur l'importance de l'offrande des fidèles qui doit consister en pain et en vin, et rappelle que cet usage est partie intégrante de la Tradition : « *C'est pourquoi nous décrétons que l'oblation, une offrande tant le pain que le vin, soient présentés tous les dimanches à l'autel de la part de tous, hommes et femmes, afin que par ces immolations <> ils méritent d'être associés à Abel et aux autres donateurs d'offrande juste* ». Le concile ajoute que ceux qui mépriseraient ces ordonnances soient excommuniés.

Les donateurs d'offrandes justes : De nombreux conciles ont réglementé les offrandes, dans le but d'éviter des abus, des déformations, en interdisant les offrandes des non baptisés et des indignes notoires ou en indiquant ce que l'on peut et ne peut pas offrir, tel le concile d'Elvire, qui en 303, interdira d'accepter l'offrande de celui qui ne doit pas communier.

Evolution du rite de l'offertoire : L'Eglise primitive, face aux rites sacrificiels des cultes païens empreint de matérialisme, se limite à une stricte réserve, s'attachant à faire ressortir le caractère spirituel des rites chrétiens. Cela explique qu'au départ l'on attache aux gestes de la préparation aucune formule ou symbole. Plus tard, vers la fin du 2^{ème}, début 3^{ème} siècle, l'Eglise doit lutter contre la gnose chrétienne ou pseudo chrétienne qui affiche son mépris pour la matière. Elle doit donc sortir de sa réserve en mettant l'accent sur la valeur de la création terrestre. Le pain et le vin, deviennent alors les prémices de la création, les pendants du don céleste. Les offrandes, les dons seront alors désignés par prolepse, par anticipation (saint Grégoire de Tours, 594) par des termes réservés aux dons déjà consacrés : oblation, l'oblation de la sainte Eglise, hostie, mais aussi l'agneau, la bête, au sens de l'animal choisi, tuée ou immolée en expiation. Le pain choisi pour être consacré deviendra alors de façon usuel l'agneau sans tache (sans défaut) immolé avant la fondation du monde (Ex.12, 5 ; 1P.1, 19 ; Ap.13, 8) qui a le pouvoir de remettre les péchés (Jn.1, 29).

Les contributions, les offrandes, fournies par les chrétiens pour les besoins de l'Eglise seront graduellement mises en relation de plus en plus étroite avec l'Eucharistie, ce qui finira par leur donner un caractère religieux, consécraire plus que caritatif.

Si la présentation (l'apport) d'offrandes de la part des fidèles pour la célébration de l'Eucharistie est aussi ancienne que l'Eglise Elle-même et fait l'objet de nombreuses attestations - du 2^{ème} au 6^{ème} siècle on peut citer les témoignages de : Saint Justin (la Grande Apologie 1,65,3 & 67,5) ; La Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome (l'initiation au Baptême, 20) ; Saint Cyprien (Des bonnes œuvres et des aumônes, c.15) ; Les Constitutions Apostoliques (VIII,12,3) ; La 1^{ère} lettre de saint Germain (18) ; Saint Césaire d'Arles (sermon 13) - les usages de l'offertoire, comme tous les usages liturgiques varieront suivant les lieux et les époques. L'offertoire n'a pas échappé à cette règle. La procession d'offertoire est attestée au 4^{ème} siècle par les Conciles d'Elvire de 303 et de Nicée en 325, témoignages qui laissent supposer un usage antérieur et tendraient à prouver que l'usage initial consistait dans l'apport des dons à l'autel immédiatement avant la synaxe eucharistique, par l'intermédiaire d'une procession des fidèles comme le décrit l'Ordo I du rite romain pontifical (8^{ème} siècle). Grégoire de Tours pour les Gaules (538-594), dans son ouvrage la gloire des martyrs (85), décrit au 6^{ème} siècle, une procession venant du sacrarium jusqu'à l'autel, un diacre portant les dons, nommés « Le mystère », et allant les déposer à l'autel. L'Espagne et Milan à la même époque semble faire intervenir dans la procession des fidèles (laïcs) choisis à cet effet. Le concile d'Arles tenu en 554 (canon 1) atteste, mais sans plus de précision, de la « diversité des usages », mais exige que les évêques co-provinciaux suivent les usages d'Arles. Il est donc délicat de donner une description précise de l'Entrée des dons du rite Gallicano-Hispanique ancien en Gaule, et de répondre sur ce que pouvait être la participation éventuelle de fidèles à la procession de l'offertoire. Ce qui est à peu près sur, c'est que la plupart des Eglises d'Orient, ainsi que les régions où la liturgie Gallicano-Hispanique étendait son influence, ont très tôt déplacé la préparation des dons avant la messe, la disparition du catéchuménat des adultes ayant du largement y contribuer. Les témoignages font ressortir que les offrandes étaient déposées par les fidèles avant le début de la messe dans une dépendance de l'église désignée à cet effet, le sacrarium, local qui correspond au diakonikon syrien, et c'est du transfert des dons préparés par anticipation dans cette dépendance à l'autel, qu'est né le rite de l'Entrée des dons, désigné improprement offertoire. Le canon 66 du concile d'Agde tenu en 506, et présidé par saint Césaire d'Arles sous le règne d'Alaric, atteste de cette procession depuis le sacrarium. Cette procession sous-entend donc une réception des offrandes et leurs préparation par les diacres avant la Messe au sacrarium, ainsi que leur apport à l'autel par l'intermédiaire d'une procession. C'est ce qu'attestent les témoignages de cette époque, dont aucun n'est antérieur au 6^{ème} siècle. Dans les premiers temps, cette procession s'effectuera sans solennité particulière (Grégoire de Tours, dans la gloire des martyrs, 85), analogue à la procession décrite en Syrie par Théodore de Mopsueste (Hom. 15) et Narsaï d'Edesse * (ou selon de Nisibe ; Hom. 17) au 5^{ème} siècle, dans laquelle les offrandes par anticipation sont déjà considérées comme les « Sancta », les dons saints. L'évolution liturgique en viendra à entourer le transfert des dons de fastes. Dans le rite byzantin ce rite prendra le nom de « Grande Entrée ». Le terme offertoire, dans un rite qui effectue la préparation avant l'office, désigne seulement les prières (d'offertoire) qui concluent le rite de la déposition des dons sur l'autel après leur transfert. L'Entrée des dons dans les rites qui ont déplacés la préparation avant la Messe, occupe la place de l'offertoire du rite romain.

Dans la Rome des premiers siècles se formait une procession qui se rendait à l'autel, hommes, femmes, prêtres, diacres fermant la marche. Les offrandes étaient reçues sur des linges blancs ou des corbeilles tressées. Le choix était effectué par des diacres sur des autels collatéraux puis apportés à l'autel. Les prières de l'offertoire du rite romain dit de Pie V, sont, selon les spécialistes, les prières gallicanes de la préparation de la liturgie des Gaules, et en sont venues à constituer dans le rite romain d'avant Vatican II un véritable doublet de l'Anaphore à l'Offertoire. L'Offertoire de la messe romaine en viendra à être désigné de ce fait par l'appellation : « petit canon ». Le terme Canon désignant en Occident la grande prière eucharistique, l'Anaphore. A Rome, le canon commence seulement après la préface. A titre indicatif ce ne sont pas moins d'une douzaine de modifications liturgiques majeures et regrettables que les papes de Rome introduiront entre le 5^{ème} et le 8^{ème} siècle (sans compter les réformes des 11, 12 et 13^{ème} siècle) qui transformeront le rite romain en un rite subordonnant l'universel au particulier.

* Narsaï d'Edesse (399-502), surnommé le lépreux est le théologien par excellence de l'Eglise Nestorienne. Disciple de Théodore de Mopsueste, il dirigea plus de 20 ans l'école d'Edesse avant de s'enfuir de cette ville. Chassé en raison de ses opinions théologiques et sur le soupçon de pactiser avec l'ennemi Perse. Réfugié à Nisibe, sur les instances du métropolitain Barsuma, il fonda l'école de Nisibe qu'il dirigea pendant plus de trente ans. Il naît au ciel à l'âge de 103.

Le rite de l'Entrée des dons est donc le fruit de l'évolution liturgique. Son évolution recoupe trois périodes qui se recoupent partiellement suivant les lieux :

A. La première période couvre les trois premiers siècles. La synaxe de la parole est alors nettement séparée de la synaxe eucharistique. L'offrande des dons par les fidèles est un des éléments constitutifs de la synaxe eucharistique. Les dons sont apportés par les fidèles et préparés immédiatement avant cette synaxe.

B. La seconde période est plus floue selon les lieux. Elle s'étend du 4^{ème} au 6^{ème} siècle, et peut être même encore plus tard. L'offrande se sépare alors de la synaxe eucharistique. Les prières d'entrée et la vêtue se font avant la synaxe de la parole, et si les dons sont apportés avant la synaxe de la parole, leur préparation s'effectue encore en tout ou en partie avant l'entrée des dons, donc au début de la synaxe eucharistique (ordines romain). La procession des dons se cléricale peu à peu, l'apport des devient l'affaire des diacres plus que des fidèles.

C. La troisième période est difficile à dater, car elle s'interpénètre avec la seconde. Ce qui la caractérise est que l'acte de préparation des dons est accompli en totalité avant la synaxe de la parole, les dons préparés sont alors transportés solennellement à l'autel lors du rite de l'Entrée des dons qui acquiert de ce fait son statut plénier de rite. En Orient, pour le rite dit byzantin et les rites soumis à l'influence de Constantinople (arménien), la préparation des dons sera définitivement transportée avant la synaxe de la parole seulement au 9^{ème} siècle.

En Occident, le rite Gallicano-Hispanique est hybride, car tout est effectué avant le début de la messe, mais l'eau dans le calice était ajoutée après la déposition des dons sur l'autel. L'évolution de la troisième période a été favorisée par la disparition définitive du catéchuménat, mais surtout dans les grandes Eglises par la quantité importante de dons offerts, nécessitant une gestion matérielle impossible à effectuer au début de la synaxe eucharistique. Exemple est à ce sujet le cérémonial de la cour impériale de Byzance que favorise la disposition particulière de Sainte Sophie à Constantinople (R. Taft, le rite Byzantin, Cerf, 1996). La Grande Entrée, dans le rite Copte, fut supprimée au 12^{ème} siècle sur décision du patriarche de l'époque (Gabriel Ibn Turaik), pour probablement se démarquer des byzantins honnis des Coptes. Bien qu'il faille noter, que cette entrée des dons dans le rite de l'Eglise d'Alexandrie, avant sa suppression, n'avait pas l'ampleur de celle du rite byzantin et devait s'apparenter à celle décrite en Syrie, dans les Gaules ou en Espagne, au début du 6^{ème} siècle. Cette procession d'entrée des dons est attestée, en particulier, par une lettre de Macaire, secrétaire du 58^{ème} pape d'Alexandrie Cosme III, 920-932.

Au-delà de l'évolution liturgique, il demeure que la préparation des dons en vue de leur consécration ne peut pas être séparée de l'action-obligation qu'ont les fidèles d'apporter leur offrande et leur recommandation à l'autel par l'intermédiaire du célébrant.

Remarques sur la préparation et la Grande Entrée: Dans le rite byzantin, au cours des siècles, la Grande Entrée s'est hypertrophiée théologiquement à la limite de l'aberration, devenant l'élément caractéristique de ce rite. La préparation est devenue une véritable messe basse, quasi abrégée et répétition de la synaxe eucharistique elle-même. Elle s'effectue à l'écart des fidèles, pendant que de l'autre côté de l'iconostase est récité, le plus souvent par le seul lecteur ou lectrice (j'atteste), dans un monologue pressé, l'office de tierce ou les matines ! Cette préparation est effectuée d'une seule traite, offertoire compris (je parle de la prière qui clôt normalement le rite de l'offertoire : de l'Entrée des Dons) avant la messe et comporte même une ouverture et un congé solennel, alors qu'après l'apport des dons à l'autel, lors de la synaxe eucharistique un recommencement s'effectue. La préparation et l'offertoire du rite byzantin actuel sont donc un inutile doublé résultat de l'évolution historique. Il faut le dire et le redire, la préparation n'a jamais été un acte séparé, individuel, clérical, comme cela a lieu dans le rite byzantin et par imitation dans le rite des Gaules restauré, la Liturgie selon Saint Germain de Paris. C'est une pratique détestable, car l'Eucharistie est le sacrement de l'Eglise, de l'assemblée qui entoure le saint autel (*N'éloigne aucun d'entre-nous qui entourons ton saint autel, dit une prière de saint Basile*). La préparation en fait partie intégralement, quel que soit sa place actuelle dans les différents rites aujourd'hui. Un auteur ancien comme Nicolas Cabasilas (14^{ème} siècle), et d'autres qui sont nos contemporains comme Salaville et Nowack, estiment que la procession des dons de la liturgie des Présanctifiés : c'est à dire l'office dans lequel les dons consacrés antérieurement lors de la synaxe eucharistique et transportés solennellement pour être distribués, a exercé son influence sur le déroulement de la procession des dons (transfert d'éléments destinés à être consacré) de la liturgie eucharistique, non seulement sur les formules liturgiques, mais aussi sur l'esprit des fidèles. Nicolas

Cabasilas fustige l'attitude de vénération déplacée que montre les fidèles lors de l'Entrée des dons (Grande Entrée) : « *Que si parmi ceux qui se prosternent ainsi devant le prêtre portant les oblats (les dons) , ils en est qui adorent ces oblats comme étant le corps et le sang du Christ, et s'adressent à eux comme tels, ceux-là sont induits en erreur par la confusion qu'ils commettent avec l'entrée des Présanctifiés, méconnaissant la différence qui existe entre l'une et l'autre liturgie. A la grande Entrée de la liturgie normale, les oblats n'ont pas encore été consacrés comme sacrifice ; dans la liturgie des Présanctifiés, les oblats sont consacrés, sanctifiés, corps et sang du Christ* » .

Plus globalement, du fait de son histoire, l'activité sociale de la plupart des Eglises orthodoxes a plus ou moins été rendue impossible. Le culte, « la divine Liturgie Eucharistique », a fini par se suffire à elle-même, voire selon les lieux et les époques à créer une société hiératique retranchée d'une histoire dont l'Etat national ou étranger soustrayait ou écartait l'Orthodoxie (l'islam en général et l'Empire Ottoman en particulier, le communisme, etc.). Quand la liturgie est devenue plus ou moins la seule et unique manifestation publique de la foi, elle a engendré conservatisme et traditionalisme et a fini souvent par générer une sacralisation des rites qui touche au fétichisme.

7.3.2. Le chant d'offertoire s'est développé avec le temps, car il semble que dans les premiers siècles la procession des fidèles avait lieu dans le silence. Grégoire de Tours, pour le 6^{ème} siècle, parle de la procession, mais ne mentionne aucun chant accompagnant cette procession. Tiré des psaumes, le chant d'offertoire fut introduit à Carthage du temps de saint Augustin (4^{ème} siècle). Il durait, alternance de l'antienne et des versets de psaumes, le temps nécessaire à l'apport et à la préparation des dons qui à cette époque marquait le début de la synaxe eucharistique. Il cessait sur un signe du célébrant, qui se tournait alors vers les fidèles pour les exhorter à la prière. Le plus ancien chant d'offertoire est le chant psalmodié du psaume 23, 7 à 10, que clôt un triple alléluia (*ce qui pourrait expliquer le choix des versets de ce psaume récités par le célébrant du rite Mozarabe*).

Pour les Gaules, des auteurs, tel Dom Martin Gerbert (D.A.C.L, 1923) avance que le chant exécuté lors de la procession de l'Entrée des dons était un cantique particulier et invariable comme le chérubicon du rite byzantin. Il voit dans le verset 3 du psaume 150 le nom du cantique employé en s'appuyant sur le nom donné par saint Germain de Paris pour désigner le cantique : « Sonum » (Sonus*), le son de la trompette.

En certains lieux, surtout à Constantinople et dans les Eglises de rite byzantin, avant l'alléluia venait s'ajouter un répons : « *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le Seigneur est Dieu, il nous est apparu (Ps.117)* ». Ce répons se retrouvera, dans le rite byzantin, plus tard comme réponse des fidèles à l'invitation chantée par le diacre à venir communier. En revanche ce répons qui se trouve dans la majorité des rites chrétiens en deuxième partie du Sanctus, était ignoré de la Constantinople impériale dans le sanctus de l'ancien rite byzantin.

Le triple Alléluia, qui conclut le chant d'offertoire du rite Gallicano-Hispanique restauré, est mentionné par saint Germain de Paris dans sa 1^{ère} lettre. Il le nomme chant angélique, allusion au Livre de l'Apocalypse : 19, 1 à 4. Saint Germain de Paris précise que celui-ci est chanté alors que les dons sont recouverts d'un grand voile de soie après leur dépôt sur l'autel. Selon M. Smyth, l'équivalent de « l'Alléluia du début des Mystère » était chanté pendant le transfert des dons de la liturgie syro-orientale au 6^{ème} siècle.

* **Sonus** : Matthieu Smyth (La liturgie oubliée) attire l'attention sur le fait que le sonus, « là où il était effectivement chanté », est un chant non psalmique principalement inspiré de l'Exode.

7.3.3. Eléments de l'offertoire : L'offertoire dans un rite aux larges déploiements doit répondre à des questions telles que : comment et par qui préparer l'autel, comment et par qui préparer les dons, les transporter et les déposer ? Quels mots, quels gestes doivent accompagner ces rites ? Car dépassé une certaine étape de l'évolution, dans tout rite, chaque démarche s'accompagne d'une parole, d'un geste qui en indique la signification suivant en cela l'exemple de saint Paul unissant le geste et la parole. L'offertoire s'enrichira dès lors d'un cérémonial tendant à copier des formes de la vie en société, en particulier celles qui évoquent les usages des cours royales ou impériales. Par contre l'introduction, le développement et la prolifération d'apologies et des prières secrètes comme l'emploi de références vétérotestamentaire « alibis », sont des signes de décadences liturgiques (en particulier l'influence des prescriptions du livre du Lévitique. En Occident, à partir du 11^{ème} siècle se dessine un courant visant à limiter le nombre de ces prières.

Le pain et le vin : Si l'on interroge la tradition, il semble établi qu'aux premiers siècles on se servait indistinctement de pain levé ou de pain azyme, suivant la facilité que l'on avait de se procurer l'un ou l'autre, ou suivant les usages alimentaires d'une région. Aucune contestation n'a résulté de la cohabitation de ces deux usages. C'est seulement vers le 6^{ème} ou 7^{ème} siècle que les Eglises d'Orient se déclarèrent pour le pain levé. Il faut attendre le 11^{ème} siècle avec Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople (1043-1058), pour que le pain azyme devienne une pomme de discorde entre Orient et Occident. Les Eglises Orthodoxes conserveront jusqu'à nos jours l'usage du pain levé, il doit être blanc et de forme ronde. Au début on le partageait en quatre par une fente avant cuisson, sans doute pour faciliter la fraction. L'usage d'imprimer à

l'aide d'un cachet une inscription ou une image apparaît très tôt (3^{ème} siècle). Seule Rome en viendra, à partir du 9^{ème} siècle et de manière exclusive au 11^{ème} siècle, à utiliser du pain azyme (sans levain) légitimant son emploi à l'aide de considérations bibliques. La 1^{ère} attestation de l'utilisation de pain azyme en Occident date de Raban Maur en 856. Certains commentateurs émettent l'hypothèse que les « hosties azymes » seraient apparues sous l'influence d'un supposé « Monophysisme arménien ». Seule certitude le pain azyme avant qu'il ne devienne un sujet de querelles fut considéré, par l'Eglise d'Occident et d'Orient, au moins comme licite pour l'Eucharistie.

Des influences diverses se développeront, en Orient comme en Occident, ayant toutes pour finalité de soustraire la fabrication du pain ou des hosties au domaine profane, c'est à dire des fidèles et en particulier des femmes pour la confier aux clercs ou comme en Occident après le 17^{ème} siècle à des personnes accréditées. En Gaule, la Reine sainte Radegonde (587) pendant le carême fabriquait des pains d'offrande et les distribuait aux églises. Le nombre des pains d'offrande a fait l'objet de nombreuses discussions au cours des siècles. Leur nombre, leur disposition sur l'autel ou la patène variera selon les époques, les lieux et même selon la solennité célébrée en réalisant des motifs, rappel des mystères de la foi, à l'aide des pains offerts. Tendances qui aux même époques se rencontrent tant en Orient qu'en Occident, particulièrement en Espagne et en Gaules, surtout à l'époque Carolingienne, mais non à Rome dont les ordinaires les plus anciens attachent peu d'importance à la question. Au-delà du souci légitime de prévoir la communion des fidèles (la quantité de pains à consacré était déterminée par le nombre de communiants, tout comme le nombre de calices et de patène employés), c'est l'expression symbolique donnée à l'offrande réalisée à l'aide de motifs par les pains offerts ou plus simplement la volonté de donner la préférence aux nombres symboliques (trois, cinq, sept) qui longtemps prévaudra. Le nombre impair de pains offert jouera un rôle important au niveau du symbole dès les tout premiers siècles. Les canons de saint Basile, 4^{ème} siècle, exigent qu'il soit offert un ou trois pains (c.99). Si le nombre trois correspond à une tradition ancienne, le plus souvent seul un pain était consacré, les deux autres étaient consommés par l'évêque (infra : pré gustation). En Occident, les documents liturgiques plus tardifs, 11^{ème} siècle, n'exigeront plus la formation de motifs symboliques, mais maintiendront les nombres symboliques impairs et demanderont que soit offert un, trois ou cinq pains, ce qui est aussi l'usage actuel de l'Eglise Copte. L'Orient non byzantin, hormis les Arméniens, les Maronites et les Syro-Malabars des Indes qui ajoutent à l'offrande principale des pains spéciaux plus petits pour les fidèles, n'a pas de prescriptions précises, se contentant de faire consacrer un pain plus grand les jours de grandes fêtes, donc de plus grande affluence. A terme, Orient comme Occident, le point de vue pratique l'a emporté sur le point de vue symbolique, sauf dans l'Orient byzantin.

L'usage du vin rouge fut utilisé en Orient comme en Occident, on lui donnait la préférence parce qu'il risquait moins d'être confondu avec l'eau. Plus tard on y ajoutera des considérations mystiques élevées, du genre : le sang est rouge donc le vin employé doit être rouge. Son usage restera traditionnel dans les Eglises Orthodoxes. L'Eglise de Rome en raison de l'usage depuis le 16^{ème} siècle du purificateur (linge blanc destiné à la purification du calice) utilise du vin blanc (le vin blanc laissant moins de traces). Dans certaines régions où le climat ne permet pas la culture de la vigne ou lorsque l'Islam en interdit la culture, on fabrique un vin léger en faisant macérer des raisins secs dans un peu d'eau. Laissés à fermenter, ils sont ensuite pressés (Coptes, Ethiopiens, Soudanais, etc.). L'usage de mêler de l'eau au vin n'est pas palestinien mais grec. Néanmoins c'est un usage observé à l'époque du Christ en Palestine. Plusieurs symboles seront attachés au mélange du vin et de l'eau : l'union du Christ et de l'Eglise (Ap.17, 15), l'eau représentant les peuples. On y a vu le sang et l'eau s'écoulant de la plaie du Christ (Jn.20, 34). Le vin sera très vite considéré comme le symbole de la nature divine et l'eau celui de la nature humaine sous la pression de controverses théologiques. Les proportions d'eau dans le vin ont fait aussi l'objet de querelles byzantines. En Occident on exigera 2/3 de vin et 1/3 d'eau (synode de Tribur 895) puis à partir du 18^{ème} siècle on se contentera d'une cuillère, le symbole pour le symbole. En Orient le vin et l'eau sont à égalité, bien que les Nestoriens admettent jusqu'à 3/4 d'eau, les Arméniens refusent, eux, toute addition d'eau. De manière générale on a admis une bénédiction pour l'eau et non pour le vin. Les byzantins versant les deux ensembles dans le calice effectuent une bénédiction commune accompagnée d'une prière. L'usage de verser le vin en forme de croix dans le calice est de la plus haute antiquité, y compris dans la sobre Eglise de Rome qui ne connaissait que le geste extérieurement correctement effectué et qui finira par accompagner dans le rite romano-franc en territoire carolingien le versement du vin dans le calice.

Le rite de la signation des pains d'offrande avec le vin opéré lors de la préparation, encore en usage dans l'Eglise Copte de nos jours, ne trouve d'attestation dans le passé chez les seuls Marcionites, dans l'entourage de saint Ephrem (Syrie, 4^{ème} siècle). Des usages tombés en désuétude, tels la pré-gustation du pain et du vin étaient liés aux difficultés de conservation, en particulier pour le vin. Les célébrants avaient ainsi l'assurance d'offrir une offrande de qualité. Il était aussi un acte de défiance, l'usage du poison à certaines époques étant chose courante. La pré-gustation se pratiquait toujours à Narbonne vers 1700. Un reste de l'ancien usage de la pré-gustation est encore présent dans le rite Copte, le célébrant hume le vin et le fait humer des autres concélébrant avant de le verser dans le calice.

La patène et le calice : Le plat circulaire que nous utilisons aujourd'hui sous le nom de patène vient du latin patena, patina, discos en grec, qui pourrait se traduire un peu faiblement en français par le mot plat. Lui est

apparenté, la patere qui est un plat circulaire peu profond destiné à porter les mets. Sa forme désignait naturellement cet objet pour recevoir le pain Eucharistique. La patène est employée dès l'origine du christianisme et sa forme, sinon sa décoration n'a guère varié depuis les origines. Il semble qu'aux premiers temps les patènes aient été de verre colorées. Puis les métaux précieux, argent et or se sont imposés, non en raison de leurs seules résistances, mais sous l'influence d'arguments théologiques qui peuvent être résumés ainsi : le pain et le vin, figures, antitypes du Corps et du Sang du Seigneur doivent être déposés et contenus dans des vases dignes d'eux. Des patènes et des calices en étain apparaissent de nouveau périodiquement dès le 15^{ème} siècle et sont le signe d'une récession économique de la société qui les a produites. Les Gaules ont connu dès le 4ème siècle l'usage de la patène, alors que Rome déposait à l'autel le pain à consacrer sur un voile, n'utilisant la patène que lors de la fraction. Saint Germain de Paris dans sa 1^{ère} lettre dit expressément (selon le récit le pain est transféré de la tour sur la patène) : « *L'oblation est consacrée sur ce qu'on appelle patène* » (1, 19).

Le terme calice est issu du grec kalux ou calix qui signifie enveloppe de fleur et que l'on a traduit en français par coupe, désignait dans l'antiquité un vase à boire de forme assez définie qui s'est très rapidement imposé pour contenir le vin destiné à la consécration comme calice eucharistique. De bois, de pierre dures, de marbre, de faïence, de bronze, d'étain, de plomb et même de verre aux tous premiers siècles de l'Eglise. La porosité de certains matériaux, l'oxydation ou la fragilité pour le verre ont rapidement comme pour la patène, imposé l'argent et l'or. Au cours des siècles et des lieux sa forme a beaucoup varié de même que son ornementation. Si la déposition du calice derrière la patène semble l'usage le plus ancien, sa place à la droite de la patène s'est imposée sous l'influence de l'allégorisme, transposant le récit évangélique en saint Jean du flanc droit du Seigneur percé par la lance (Jn.19, 31 à 37). Ce symbolisme renforcera du même coup celui de l'eau et non content de la verser en croix dans le calice, le geste s'accompagnera d'une bénédiction et d'une prière. Dans les Gaules, les textes attestent de la place du calice à la droite de la patène. L'usage Gallican passera à Rome qui en fera une obligation. L'Eglise Copte place le calice derrière la patène, pour des raisons de pratique due à l'usage du trône du calice, coffret en bois renfermant le calice dont seul le haut de la coupe dépasse. En Occident, la disposition lors de la préparation de poser la patène sur le calice se généralise vers le 11^{ème} siècle. L'allégorie médiévale empruntant un symbolisme byzantin voyait dans le calice le sépulcre, dans la patène la pierre du tombeau, les voiles devenant les linceuls. D'où le nom de sardon donné quelquefois au corporal (grand voile). La prière d'offertoire dans les liturgies de saint Jacques et Ambrosienne est appelée prière du voile (sardon).

Les voiles : (vérons en grec) n'apparaissent qu'au 6ème siècle en Gaule puis en Syrie, 7ème siècle à Rome et seulement au 8ème siècle à Byzance. En Gaule et en Espagne les dons étaient recouverts d'un voile précieux, le coopertorium sacramentorum, l'Aër ou grand voile des Byzantins, et selon le témoignage de Grégoire de Tours, l'on récitait, en les recouvrant, la prière tirée du livre de l'apocalypse (19,6b, 7 & 8). Grégoire de Tours le nomme, indifféremment : *pallium siricum, pallium altaris, coopertorium* (Hist. des Francs, livre 7,13). L'usage de poser un voile sur la patène dès que le pain d'offrande est posé dessus et sur le calice dès que ce dernier est rempli du vin reçu en offrande (les petits voiles) prit très tôt un caractère d'obligation. Dans l'Eglise Copte, lors de l'anaphore (hors l'institution et la consécration), le célébrant a les mains couvertes d'un voile, cet usage est vénérable, il est attesté dès la primitive Eglise et semble avoir son origine dans l'antiquité préchrétienne et doit être lié soit à la nécessité de maintenir la pureté par l'absence de contact direct soit par la crainte du contact avec la divinité elle-même.

L'astérisque (l'étoile) : Elle semble avoir été introduite au 7ème siècle dans l'Eglise byzantine, mais son usage ne se généralisera pas avant le 11ème siècle. Sa mention dans les rubriques date seulement du 14ème siècle. Sa fonction est d'éviter le contact entre le voile et l'agneau posé sur la patène. Son symbolisme évoquera l'étoile de Bethléem. Elle est inconnue de l'ensemble des rites latins.

L'encensement des dons viendra compléter le rite. Inconnu des trois premiers siècles, il est le fruit du développement liturgique. La première prière qui fut introduite en Occident pour accompagner l'encensement venait d'Orient, de la liturgie de saint Jacques, peut être même de celle de saint Marc : « *Seigneur notre Dieu qui as agréé les dons d'Abel, les offrandes de Noé et d'Abraham, l'encens d'Aaron et de Zacharie, reçois cet encens de nos mains de pécheurs, encens agréable pour la rémission de nos péchés et ceux de tout ton peuple. Amen !* » .

Le concile de Rouen ordonne, en 650 (canon 1), que les dons soient encensés après leur déposition sur l'autel et recouvert par le grand voile, imitant les usages de l'Orient Syrien. Toutefois on ne peut pas exclure, dès l'époque les débuts de l'époque mérovingienne et compte tenu de l'influence des usages orientaux et en particulier syriens, et sans que l'usage en soit général, l'encensement des dons sur l'autel après leur recouvrement. Les premières mentions expresses d'un véritable rituel lié à l'encensement apparaissent seulement au 8ème siècle. Le rituel précise que les dons doivent être encensés sans élever l'encensoir par trois signes de croix et trois cercles dans les deux sens (exorcisme signifiant la prise de possession, le même geste est effectué avec l'index droit dans le rite Copte sur le bord du calice par le célébrant), puis le devant de l'autel est encensé. Plus tard apparaîtra la mention de l'encensement des célébrants (11ème

voire 13^{ème} siècle suivant les lieux). Dans la liturgie Gallicano-Hispanique, les dons étaient portés, par le ou les diacres, du sacrarium à l'autel et pendant cette procession d'autres servants précédaient le cortège portant des encensoirs fumant.

Dans le rite byzantin l'encensement avant l'entrée des dons apparaît seulement à la fin 13^{ème} siècle. Au 9^{ème} siècle l'encensement de l'offertoire est encore inconnu à Rome. Son introduction dans la messe romaine est le fruit d'un développement liturgique du rite romano-franc en territoire carolingien.

Remarque : La mention de l'Archange Michel dans la prière de bénédiction de l'encens à l'offertoire de la messe romaine est tardive (13^{ème} siècle) et erronée. Elle ne deviendra d'obligation qu'en 1706. Cette mention de saint Michel est sans doute due à son titre de protecteur de la Sainte Eglise et de l'Eglise de France (Ap. 8, 3). A l'origine la prière faisait mention de Gabriel, allusion biblique à Lc.1, 11 à 18, et disait : « *Par l'intercession de l'Archange Gabriel, béni et agréé, Seigneur, cet encens en odeur de suavité* ». D'autres prières ajoutent : « *qui se tient à la droite de l'autel de l'encens* » (ou des parfums selon les textes, Ex.30, 34 à 38), allusion sans équivoque à Lc.1, 10. Le répons : « *Que le Seigneur allume en nous le feu de son amour et la flamme de l'éternelle charité* » que place le rite Gallicano-Hispanique restauré en bénédiction de l'encens par le célébrant avant l'encensement lors du chant du Trisagion était autrefois destinée à être récitée par chacun au moment où il était encensé lors de l'offertoire (ordinaires des 11–12^{ème} siècles). Ce n'est que tardivement que ce répons devint une formule que le célébrant prononçait quand il remettait l'encensoir entre les mains du diacre.

Lavabo ou lavement des mains : Nombre de rites ont introduit tardivement après l'encensement un nouveau lavement des mains. Dans la liturgie romaine ancienne le lavement des mains avait lieu avant l'offertoire, le lavement des mains pendant l'offertoire est tardif et ne deviendra d'obligation qu'à partir du 14^{ème} siècle. Dans le rite byzantin seul l'Evêque quand il célèbre se lave les mains à cet endroit, un premier lavabo a eu lieu avant la grande entrée. Au rite Mozarabe il semble s'être introduit sous l'influence du rite romain. Le lavement des mains s'effectue soit avant l'entrée au sanctuaire (l'accès à l'autel), soit avant l'anaphore. Ainsi le lavement des mains avant le début de la messe (synaxe eucharistique), et après la vêtue des ornements liturgiques, est le seul attesté par les témoins les plus anciens de la liturgie. Il est très certainement un usage emprunté à la liturgie juive. Les constitutions Apostoliques 8, 11 et 12 (380) place le lavement des mains après le baiser de paix et immédiatement avant l'Anaphore comme la plupart des témoins anciens (st Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste).

Le lavement des mains est attesté dès la plus haute antiquité comme usage solennel à caractère obligatoire avant de se rendre à la prière, comme pour la prière personnelle à son domicile. Le lavement des mains est un rite de pureté et de purification qui va au-delà de la simple hygiène corporelle, il invite à la pureté de l'homme intérieur. Dans le rite de l'aspersion d'eau à l'époque carolingienne le choix du chant exprime les mêmes idées. L'ordinaire est tiré du psaume 50 (51 selon la numérotation), versets 2 et 7, au temps pascal du Livre du prophète Ezéchiel, chapitre 47, versets 1 à 12.

Dans tous les rites Eucharistiques, les ablutions mettent en avant le symbolisme de pureté et de purification : Avant que l'agape soit séparée de l'Eucharistie, le lavement des mains avait lieu à la fin de l'agape marquant ainsi la transition. Pendant les premiers siècles les fidèles se lavaient les mains aux fontaines placées à l'entrée des Eglises, dont les bénitiers sont encore les témoins. Dans les monastères des fontaines étaient placées dans la petite cour intérieure du cloître pour la purification des moines. Ces fontaines sont visibles dans les monastères anciens. Le rite Byzantin actuel connaît le lavement des mains avant le début de la messe pour les prêtres, seul les évêques se lave les mains pendant la grande entrée (l'Offertoire), il fait suite à l'habillement et précède la préparation des dons, ce qui devait être l'usage ancien bien que les eucologes byzantins antérieurs au 10^{ème} siècles n'en parlent pas. D'autres documents postérieurs prescrivent le lavement des mains après la 2^{ème} prière des fidèles et avant l'hymne d'offertoire (le Chérubicon), donc immédiatement avant la grande entrée (apport solennel des dons à l'autel). La répétition du lavement des mains, quel que soit le rite, est dû soit au déplacement, au fractionnement ou à la répétition de l'acte de préparation des dons. La plupart des liturgies placent le lavement des mains avant l'anaphore, pendant le baiser de paix, ou après le Credo nonobstant le lavement qui suit l'habillement. Le rite Copte actuel prescrit deux lavages des mains, le premier avant la préparation, le second lors du Credo, obligatoire pour ceux qui distribuent la communion. Il faut tenir compte dans ce rite que l'Entrée des dons a été supprimée, puisque apport et préparation s'effectuent au début de la Messe.

Dans les Gaules, l'Espagne Wisigothique, comme en Orient le sens symbolique de la purification spirituelle est fortement marqué, alors qu'il est étranger à la mentalité de Rome. Le lavement des mains lié à la préparation est donc le seul qui ait donc reçu une portée symbolique réelle, les autres relèvent de la simple hygiène, et sont justifiés soit par la manipulation de l'encensoir ou l'apport des dons à l'autel.

Remarque : Le lavement des mains dans le rite Gallicano-Hispanique restauré, la Divine Liturgie selon saint Germain de Paris, qui intervient après le dépôt des dons sur l'autel est d'origine romaine, introduit dans le rite romano Franc, son but est purement pratique, car il intervient après que le célébrant ait manipulé l'encensoir.

La prière accompagnant traditionnellement le lavement des mains est commune à tous les rites. Elle est composée des versets 6 à 12 du psaume 25, réduit le plus souvent aux seuls versets 6, 11 et 12.

7.3.4. A propos des prières d'offertoire : Le terme **offertoire** est employé, par commodité, depuis le 17^{ème} siècle pour désigner les rites et les prières qui accompagnent l'offrande de pain et de vin situés entre les lectures et la prière eucharistique, l'anaphore. Une fois les dons déposés sur l'autel, recouverts et encensés, toutes les liturgies connaissent un certain nombre de prières qui s'articulent de façon à peu près identiques selon que le rite eucharistique ait la lecture des Diptyques immédiatement après le dépôt des Dons sur l'autel, soit après l'épiclese de l'anaphore, ou à l'intérieur de celle-ci dans le cas des rites romain, alexandrin ou éthiopien ancien. Ce sont ces prières qui, actuellement, sont plus particulièrement désignées sous le nom de prières d'offertoire.

La liturgie Byzantine actuelle, après avoir recouvert et encensé les dons sur l'autel, fait intervenir une invitation à la prière qui, décadence oblige, n'est plus qu'un échange entre le célébrant et le diacre et que suit une ecténies pour « *les dons précieux* ». L'offertoire est clos par la prière sur les offrandes, dite prière de la proscomidie ou prière d'offertoire. La clause de la petite ecténies, « *pour les dons précieux* » du rite byzantin est attestée et justifiée par Théodore de Mopsueste au 4^{ème} siècle. Cette clause est déjà présente dans les liturgies les plus anciennes de saint Marc et saint Jacques de rite syriaque (fin 3^{ème}, 4^{ème} siècle). Toutefois, la demande essentielle d'acceptation des offrandes par le Seigneur se retrouve dans la formule suivante de la prière de l'offrande du rite byzantin : « *Seigneur, Dieu tout Puissant, seul saint, qui reçois le sacrifice de louange de ceux qui t'invoquent de tout leur cœur...* ».

Le rite romain après son introduction en territoire Franc s'est hybridé et germanisé à partir des 10^{ème}, 11^{ème} siècle. De cette hybridation avec le rite Gallicano-Hispanique naîtra le rite romano-Franc. L'offertoire s'enrichira d'un nombre grandissant de prières invariables d'origine gallicane. Ainsi le rite Romano-Franc fait dire au célébrant une apologie à la Sainte Trinité (le Suscipe, sancta trinita), dont l'origine est, selon les spécialistes, orientale voire grecque. Cette apologie est influencée par les anciens diptyques du rite gallican dont elle se veut le souvenir. Puis suit une invitation à la prière, l'orate fratres. L'offertoire se conclut avec une prière variable dite prière sur les offrandes (super oblata), qui a en territoire Franc, en intégrant le rite romano-franc pris le nom de Secrète. Cette prière est indubitablement d'origine romaine, tous les commentateurs liturgiques de ce rite s'accordent à ce sujet, et, à la suite du RP Lebrun, ils y voient une prière de demande, « *qui se réduit à demander à Dieu qu'il reçoive favorablement les dons qui sont sur l'autel et que par sa grâce nous soyons en état de lui être nous-même présentés comme une offrande qui lui soit agréable* » - « *l'assemblée a apporté l'offrande à l'autel, maintenant en une prière l'Eglise l'offre à Dieu* » (Jungmann). D'autres, la traitent comme une pré épiclese. Ainsi Battifol parle à son sujet de pré consécration, mais c'est excessif et l'opinion de Battifol reste très isolée. Ce dont nous pouvons être sûr, c'est que le rite romain, avant son introduction en territoire Franc, était extrêmement sobre et ne comportait à l'offertoire qu'une seule prière variable : la prière sur les offrandes, qui prendra le nom de Secrète en territoire Francs. Si cette prière est de la plus haute antiquité, elle demeure, en dehors du canon et en particulier de l'offertoire, la seule prière d'origine véritablement romaine du rite romano-franc. L'offertoire étant ce qui distingue le plus le rite romain et son avatar le rite romano-Franc des autres rites occidentaux non romain. Une lecture du missel romain, que ce soit celui d'avant 1962 ou après avec la réforme de Vatican II, permet de se rendre compte de l'absence d'intérêt liturgique de la plupart de ces prières. Cette réflexion vaut pour la plupart des prières non scripturaires, les collectes du rite romain.

Les rites Gallicans et Wisigothique, comme l'Ambrosien connaissent deux prières, dites prières d'offertoire. A leur sujet, il serait plus juste de parler d'une même prière en deux parties, car ce groupe de prières, traditionnellement, forme un tout homogène et cohérent dans les liturgies latines non romaine. Tous les témoins et les documents les placent après que les Dons ont été déposés sur l'autel, recouverts et encensés. D'où leurs noms de prières d'offertoire : « *en réalité, une seule oraison* » dit le grand Duchesne, commentant Isidore de Séville (in « *Des Offices ecclésiastiques : I, 15* »).

La préface aux fidèles : La première partie a la forme d'une préface et s'adresse aux fidèles, d'où son nom de Préface aux fidèles. Elle a pour rôle d'exhorter les fidèles à prier pour obtenir la grâce du mystère du jour. **Elle est tout à la fois didactique et invitation à la prière.**

L'Invitation à la prière (l'Orate fratres), proprement dit, conclut la Préface aux fidèles et forme la seconde partie. Elle est un appel à la prière des fidèles concélébrant qui intervient alors que la préparation de dons est terminée et où le célébrant doit se tenir devant le Seigneur Dieu au nom de tous avec l'oblation. Le liturgiste Denis Boulet dit : « *Avec « l'Invitation à la prière des fidèles », nous sommes bien encore dans l'esprit de l'offrande de l'Eglise antique* » (in *l'Eglise en prières. Desclée, 1965*). L'invitation à la prière est attesté comme un usage liturgique très ancien des rites de Syrie occidentale et orientale : « *Mes frères et mes seigneurs, priez pour moi, afin que mon sacrifice soit agréé* ». En Syrie orientale une réponse analogue à celle reçue par le rite romain s'est développée : « *Que le Seigneur reçoive ce sacrifice de tes mains, à la*

louange et à la gloire de son Nom » (Ps.113, 9). Des prières équivalentes se retrouvent dans presque toutes les liturgies. Dans la liturgie grecque de saint Marc, l'invitation à la prière du prêtre est suivie d'une monition diaconale (voir supra : « les prières d'offertoire »). La demande, dès les plus anciens textes, est toujours faite à titre personnel par le célébrant qui s'adresse à l'ensemble des fidèles présents, comme aux éventuels clercs concélébrant, au sens où saint Paul disait : « Mes frères », en s'adressant à la communauté chrétienne tout entière. Le rite Mozarabe fait dire au célébrant : « Aidez moi, frères, par vos prières et priez Dieu pour moi » (*Missale mixtum*). Le rite romain a reçu l'invitation à la prière (l'oratio fratres) du rite Gallican après son introduction en territoire Franc au 8^{ème}, 9^{ème} siècle. Quand au rite byzantin, il faut attendre le 10^{ème} ou 11^{ème} siècle pour qu'apparaisse ce dialogue, que certains considèrent comme un vestige de la liturgie de la ville de Rome à Byzance et, qui dans la liturgie actuelle n'est plus qu'un aparté entre clercs, signe manifeste de décadence. La réponse qu'adressent les fidèles à la supplique du célébrant varie suivant les lieux et les époques, les plus fréquentes sont tirées des psaumes 19,2 & 4 ou 49, 14 et de l'évangile de Luc 1, 35 (transformé en optatif pour la bonne cause).

Ces prières, préface aux fidèles et invitation à la prière ont pour nom, Alia et Missa au rite Mozarabe, Praefatio missae et Collectio au rite Gallican, Oratio super Sindone (Prière du, ou au dessus du voile) au rite Ambrosien et sont variables selon les fêtes.

Une prière semblable aux prières d'offertoire des rites Gallicans et Wisigothique existe dans la liturgie syriaque de saint Jacques, nommée « prière du voile ». Saint Isidore de Séville dans ses commentaires liturgiques considère l'Alia et la Missa comme les premières prières de la Messe, la synaxe Eucharistique. L'Eucharistie, la Sainte Oblation débutait pour lui qu'une fois les Dons déposés sur l'autel, recouvert et encensés (in « *Des Offices ecclésiastiques* : I, 15). La messe de rite Mozarabe a pour particularité de comporter une apologie du célébrant qui remonte à Saint Julien de Tolède (690), dite à voix basse immédiatement après l'invitation à la prière (*Missale mixtum, PL, 85,538 sq.*).

7.3.5. Remarques sur les prières d'offertoire : Il est légitime de s'interroger à propos de la prière nommée « Secrète », qui dans le texte de la liturgie des Gaules restauré, la Liturgie Selon Saint Germain de Paris, se place après l'apport et le recouvrement des Dons sur l'autel et rompt selon moi l'unité de cette partie de la Liturgie Eucharistique. Existait-elle dans le rite Gallicano-Hispanique ? Dans le N° 36 (1^{er} trimestre 1977-N°spécial) de *Présence Orthodoxe* (Ch. 3, p. 90), l'évêque Jean dit : « *Tous ces emprunts furent dictés par le désir d'un développement théologique d'une part, et d'autre part, par celui d'avoir des points communs avec la liturgie orientale* (byzantine) ». Ce que nous savons et qui est bien établi aujourd'hui, c'est que le rite Gallicano-Hispanique n'avait pas de prière sur les offrandes avant les diptyques, prière qu'il ne faut pas confondre avec la préface aux fidèles et l'invitation à la prière. Aucune source n'atteste ce type spécifique de prière qu'est la Secrète et qui est indubitablement une prière d'origine romaine tant dans la forme que dans l'esprit. La prière romaine nommée Secrète se retrouve par contre dans le rite hybride romano-franc, elle est dans ce rite indubitablement une contribution de la Liturgie romaine. C'est ce rite qui après avoir tant reçu du rite Gallicano-Hispanique, s'est imposé éliminant le rite romain originel de Rome tel qu'il était avant son introduction dans les territoires Francs. Le rite des Gaules restauré par l'évêque Jean fait donc intervenir, néanmoins, une « prière secrète » après que les Dons aient été déposés sur l'autel et avant que la lecture des diptyques ait eu lieu. Il ne fait guère de doute que cette introduction répondait au besoin de combler le vide dû au déplacement des prières de l'offertoire, « Préface aux fidèles et invitation à la prière » déplacées avant l'Entrée des Dons, et ce, « pour avoir des points communs » (avec le rite byzantin). Mais il faut constater, que, dans le rite des Gaules restauré, cette prière sur les offrandes (Secrète) nous entraîne dans un schéma d'offertoire proche d'un compromis entre le rite byzantin et le rite romano-Franc, et surtout, cette prière est liturgiquement inutile, sans objet.

Pourquoi ? Pour la simple et bonne raison que la prière romaine sur les offrandes, la Secrète, se rapporte aux offrandes seules, non aux fidèles. Elle n'établit pas de lien entre l'offrande et les offrants. Elle est strictement une prière d'oblation sans aucun caractère d'intercession.

Dans le rite romain, comme au rite byzantin, ce type de prière a pour fonction de clore le rite de l'offertoire, puisqu'il n'y a plus de diptyque à cette place. La cohérence de cette prière sur les offrandes est donc manifeste dans des rites qui ont déplacés les diptyques à la fin de l'anaphore (tels le rite syrien occidental et byzantin, l'arménien, etc.) ou a l'intérieur de l'anaphore (rite romain, égyptien et éthiopien ancien). Encore que la prière de l'offertoire de la liturgie de Saint Jacques comporte synthétiquement ce caractère d'intercession : « <> *Dans ta bonté et ton amour pour tous, souviens Toi de ceux qui t'ont offert ces dons, de ceux pour qui ils les ont offert, de ceux par qui ils sont offert* » - suit la doxologie (l'ecphonèse).

Je peux comprendre la démarche, mais à titre personnel je trouve dommageable et le déplacement des prières d'offertoire avant l'entrée des Dons « pour avoir des points communs » et l'introduction de cette prière sur les offrandes du rite romain (secrète) qui coupe le rite de l'offertoire du rite des Gaules restauré et rompt sa cohérence et le lien naturel d'avec ce dernier en isolant les diptyques de l'apport et de leur dépôt sur l'autel, diminuant ainsi la portée de la prière après les noms. Car les prières dites d'offertoire du rite Gallicano-Hispanique, préface aux fidèles et invitation à la prière, ne pouvaient en aucun cas être suivies par

une demande d'acceptation des offrandes, telle la secrète du rite romain, puisque les diptyques suivaient le dépôt des dons sur l'autel et constituaient la dernière partie de l'Entrée des Dons.

L'équivalent de l'oraison sur les offrandes du rite romain (secrète) ou de la prière d'offertoire du rite byzantin, trouve dans le rite Gallicano-Hispanique sa place naturelle en conclusion des diptyques, c'est la prière dite « *Collectio Post-nomina* » ou prière après les noms. Pourquoi ? Parce que la Préface aux fidèles et l'Invitation à la prière, du rite Gallicano-Hispanique, forment un tout, une seule prière nous dit saint Isidore de Séville. Elles ne sont pas des prières offertoriale, mais une longue invitation générale et didactique à la prière suivie d'une invocation à Dieu. Le rite de l'Entrée des Dons du rite Gallicano-Hispanique ne prend fin véritablement et liturgiquement qu'une fois les diptyques récités en public. C'est à dire une fois nommé à voix haute, à l'autel, les noms des offrants et des personnes pour lesquelles l'offrande est présentée, offerte, les vivants et les défunts, à la suite d'une liste de saints et que conclue la prière après les noms.

La « prière après les noms » est une invitatoire, malgré son nom, qui doit être dite à haute voix. Tous les témoignages liturgiques s'accordent pour attester que la Prière après les noms est une véritable prière d'intercession de l'Eglise, pour les vivants et les morts, centrée sur l'oblation qui clôt tout à la fois les diptyques et avec eux l'ensemble du rite de l'entrée des Dons, parce que les diptyques, lecture des noms de ceux qui offrent, de ceux pour qui l'ont offrent et de ceux par qui l'ont offrent - les vivants (hiérarchie, célébrants et fidèles) les saints et les défunts - en raison du lien offrants offrande font partie à part entière du rite de l'Entrée des Dons.

On peut donc soutenir que, dans le rite Gallicano-Hispanique restauré, la Liturgie Selon Saint Germain de Paris, malgré le déplacement des prières de l'offertoire - la Préface aux fidèles et l'invitation à la prière - avant l'apport des dons sur l'autel, l'équivalent de la prière d'offertoire du rite byzantin ou de la prière sur les offrandes du rite romain, nommée d'ailleurs à tort secrète, reste bien la « PRIERE APRES LES NOMS ». Par conséquent, pour les raisons exposées ci-dessus, la prière dite Secrète n'a pas sa place dans l'Ordo du rite Gallicano-Hispanique restauré, la Liturgie Selon Saint Germain de Paris [1].

7.3.6. Remarques à propos de l'ajout de la prière antiochienne du célébrant : «*Nemo dignus* : Dans la liturgie byzantine, l'ajout de la prière antiochienne du célébrant «*Nemo dignus* » (Nul n'est digne) **ou prière du chérubicon**, est une formule pénitentielle, une apologie, introduite tardivement dans ce rite et qui selon les spécialistes a compliqué le rite de la Grande Entrée. Cette prière est une apologie attribuée à Sévère d'Antioche, perçue par les liturgistes comme le fruit de la piété monastique. Selon les manuscrits elle comporte plusieurs variantes. La prière de la préparation du rite byzantin actuel est la prière secrète, l'apologie originelle, du rite byzantin qui vient de la Liturgie syriaque de saint Jacques. La prière du chérubicon (Nul n'est digne), figure dans le formulaire de la liturgie de saint Jacques et se conclue par le dialogue d'invitation à la prière introduit dans le rite Gallicano-Hispanique restauré comme invitation à la prière en conclusion de la préface aux fidèles : « *Bien-aimés, invoquez avec moi l'Esprit Saint, afin qu'il me communique sa vertu ineffable et que moi prêtre N indigne, j'ose apporter la sainte Oblation de notre Seigneur Jésus Christ, mais en vérité, c'est lui qui offre et qui est offert, qui reçoit et qui est distribué, co-éternel au Père et à l'Esprit Saint, aux siècles des siècles.* ».

Selon le RP Eliyâs-Patrick Leroy, la prière du chérubicon est une apologie (2), une prière secrète, d'origine syrienne et placée dans la liturgie syriaque pendant l'encensement du Credo à partir de : « *Nous croyons en l'Eglise, Une, Sainte, ...* » : Donc avant l'Entrée des Dons.

Les différentes éditions du texte de l'ordinaire de la messe « selon Saint Germain disent » en conclusion de l'invitation à la prière : « *Qui reçoit et qui distribue* ». Le RP Patrick Leroy fait remarquer : « *que si l'idée est théologiquement exacte, il faut savoir que le texte grec dit : « Qui reçoit et qui est distribué* ». Traduction volontaire ou faute de frappe ? Le RP Alexandre Schmemmann donne la même traduction (L'Eucharistie, sacrement du Royaume, page 119), ainsi que le RP Henrick Paprocki (Le mystère de l'Eucharistie, page 423). Les textes classiques des liturgies antiques ne connaissaient pas les trois termes : « *Celui qui reçoit...* ». Car elles considéraient le Père comme recevant l'offrande et le Fils offrant et étant offert. Cette insertion rencontra l'opposition, mais le concile de Constantinople la fit admettre définitivement (3). L'évêque Jean relève qu'il s'agit dans cet apport byzantin au rite restauré des Gaules, d'un enrichissement, d'un développement dogmatique, d'une précision de l'enseignement, analogue au contenu des textes et des préfaces aux fidèles contenues dans les missels gallicanum vetus, Gothico-gallicanum, etc. Les analogies de cette précision s'imposèrent en Gaule dans les préfaces, exposant aux fidèles les mystères, pour renforcer, au temps de l'arianisme, la consubstantialité du Père et du Fils (*N° spécial 36 - 1^{er} trimestre 1977 - de Présence Orthodoxe, Ch.3, p.83 & 84*).

A propos de l'expression : Le trône porté par les chérubins dans la prière du Chérubicon : Principales références bibliques sur le trône du Seigneur : Da (grec) 3, 55 ; Is.6,2 - 66,1 ; Ps.45,7 - 47,9 - 103,19 ; Mt.5,34 ; Ap.4,2 & 20,11. Il est dit dans le psaume 47, 9 : « *Dieu règne sur les nations, Le Seigneur siège sur son saint trône* » et dans Ezéchiel 9,3 : « *La gloire du Dieu d'Israël s'éleva du chérubin sur lequel elle était* ». Les éditions à partir de 1985 emploient l'expression fidèle à la symbolique biblique : « *porté sur le*

trône des chérubins ». Les traductions byzantines emploient l'expression : « porté sur un trône de chérubins ».

1. Tout récemment il a été effectué une nouvelle révision du missel du rite Hispano-Gothique de Tolède (Mozarabe), qui ne prétendait pas seulement conserver à jour la célébration dans Tolède, comme dans les révisions antérieures, mais avait pour finalité, en suivant les directives émises par le Concile Vatican II dans la contribution sur la Sacrée Liturgie pour tous les rites catholiques, restaurer la pureté primitive des textes et de l'ordre de célébration, non pas seulement à Tolède, mais aussi dans n'importe quel lieu d'Espagne, ou la dévotion ou l'intérêt historique & liturgique l'exigeait. Telle a été l'œuvre promue récemment par le Cardinal Primat Don Marcelo Gonzalez Martin, en sa double qualité d'archevêque de Tolède et Supérieur responsable du Rite et Président de la Commission de liturgie de la conférence Episcopale Espagnole. Cette révision a été réalisée avec la nomination, d'une Commission d'Experts, prêtres Tolédans et d'autres diocèses, congrégations religieuses diverses qui, en un travail de neuf ans, en consultant les archives et les bibliothèques, les manuscrits et les codex, ont réussi à constituer le Missel Hispanique dans son authenticité et sa vraie pureté, en éliminant les adhérences qui s'y étaient ajoutées à travers les siècles et en incorporant ce qui s'était perdu en offices de lectures, fêtes de quelques Saints, etc.

Ndr : L'ordo du rite Hispano-Gothique (Mozarabe) ancien et actuel ne fait pas apparaître de prière sur les offrandes (secrète) après le dépôt des dons et leur recouvrement.

2. Une apologie est une prière aux thèmes pénitentiels, répartis à différentes parties de la messe. Proches des prières d'offertoire, se sont souvent des supplications prononcées par le célébrant en son particulier afin d'être jugé digne d'offrir le sacrifice. On distingue les apologies sacerdotales que le prêtre récite pour lui-même et les apologies rédigées au pluriel, qui peuvent s'appliquer à l'ensemble des fidèles.

3. Vers 1155, le diacre Sotéricos Panteugenès de Constantinople énonça une opinion fautive sur l'Eucharistie, en se basant sur l'expression : « Qui offre et qui est offert » de la prière du Chérubicon (Prosphéron kai Prosphéroménos). Le synode de Constantinople, statuant le 26 février 1156, déclara que le Christ, en tant qu'homme, offre, et en tant que Dieu, il reçoit l'offrande. La fin de la prière (quatre substantifs) se trouve déjà dans une homélie de Théophile d'Alexandrie, prononcée le Jeudi Saint de l'an 400. Dans les plus anciens manuscrits de la liturgie du Chrysostome qui proviennent de Constantinople et d'Italie, on ne trouve que deux substantifs (Prosphéron et Prosphéroménos). A Constantinople au 9^{ème} siècle apparaît un troisième substantif : Prosdékoménos, et au 11^{ème} siècle à Constantinople et en Italie, un quatrième substantif : diadidoménos. Certains manuscrits du 12^{ème} et du 13^{ème} siècle provenant de ces deux traditions, omettent le substantif Prosdékoménos, ce qui n'est pas sans lien avec les querelles théologiques initiées par le diacre Sotéricos Panteugenès. Dans la prière du Chérubicon on trouve une christologie et une sotériologie déjà élaborées. (Ces lignes sont tirées de l'ouvrage du RP Henryk Paprocki, « Le mystère de l'Eucharistie pages 275 à 277). Il est remarquable que cette prière ait pour titre, dans le codex Barbérini du 8^{ème} siècle : « Prière que le prêtre récite pour soi en accomplissant l'entrée des saints dons ».

Dans cette prière, contrairement aux autres prières de la liturgie, le célébrant prie pour lui-même, à voix basse, en son propre nom, et non pas au nom de tous les fidèles présents qui composent l'assemblée ecclésiale. La théologie de cette prière nettement cléricale, atteste l'évolution liturgique de la liturgie dans le sens de la cléricisation. Le RP Henrick Paprocki fait remarquer que dans cette prière, la communion est comprise plutôt comme réception de la divinité que comme union avec le corps du Christ qu'est l'Eglise. Donc un individualisme sous-jacent. La prière est adressée non au Père mais au Christ comme Dieu. Le RP Alexandre Schmenann propose une explication à posteriori, disant que le sens premier de la prière peut faire penser à tort à une opposition du clerc aux laïcs, mais qu'en fait son sens réel est celui d'une identification du sacerdoce de l'Eglise avec celui du Christ, le seul prêtre de la Nouvelle Alliance, qui a sanctifié l'Eglise par sa propre oblation et qui lui a donné de participer à son sacerdoce et à son sacrifice. En confessant que le sacerdoce dont la grâce l'a revêtu est celui du Christ, en se préparant à « opérer sacramentellement » le Corps du Christ, c'est à dire à manifester l'identité de notre offrande avec le sacrifice du Christ, non seulement le prêtre ne se sépare point de l'assemblée, mais il démontre au contraire son unité avec elle, en tant que l'unité de la Tête et du Corps (L'Eucharistie, sacrement du Royaume, page 119 & 120). Personnellement, les explications du RP Alexandre ne m'ont pas convaincu. Car nul n'est digne d'accomplir ce ministère, don de la grâce divine. C'est seulement dans la prise de conscience de notre indignité personnelle que s'ouvre à nous la possibilité de recevoir et d'assimiler ce don.

7.4. LES DIPTYQUES, RITE DE LA LECTURE DES NOMS DES VIVANTS & DEFUNTS.

7.4.1. La communion des saints : Jésus le Christ est selon l'expression de saint Clément de Rome : « Le saint qui repose parmi les saints ». Le Seigneur Jésus nous enseigne que vivants et défunts appartiennent au même corps, le sien. C'est cela que nous nommons la communion des saints : « Qui croit en moi, fût-il mort, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (St Jn.11, 25 & 26) . La mort ne brise pas l'unité du corps du Christ, car depuis sa venue en ce monde, notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ a accompli les promesses de la 1ere alliance : par sa mort il a vaincu la mort et désormais les justes vivent éternellement en lui : « Amen, je vous le dis, celui qui croit en moi à la vie éternelle » (Jn.6,40) et encore : « Amen, amen, je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (Jn.8, 51).

C'est pourquoi notre Sauveur nous enseigne de n'avoir aucune crainte de ceux qui tuent le corps mais ne sauraient tuer l'âme, mais de craindre le mauvais qui peut amener l'homme à perdre son âme et son corps en l'éloignant par la désobéissance de son Créateur et Père de Jésus Christ. Depuis la Résurrection de notre Seigneur Jésus Christ Fils de Dieu et Dieu lui-même, Dieu Un, parfait dans sa divinité, parfait dans son humanité, la vie de l'homme continue au-delà de la mort du corps dans la mesure où elle est liée à son Dieu et son créateur. Dans cette communion en Christ, tous les membres de l'Eglise, vivants et défunts, sont interdépendants, unis par les liens de charité et de soutien mutuel.

Ainsi les prières de l'Eglise sur terre pour les défunts et l'intercession des saints défunts pour les vivants expriment une seule et indivisible réalité : la communion des saints. Cette communion des saints est un des liens les plus puissants de la cohésion de l'Eglise. Si l'appellation « les saints » désigne d'abord les membres du corps du Christ, le peuple fidèle et royal, communauté sainte, sacerdotale, selon les paroles de l'apôtre Pierre, dont Dieu appelle chaque membre à la sainteté par vocation (Rm.1,7), afin de lui faire don de l'héritage céleste promis (1Pi.1,4), les saints sont plus particulièrement ceux des membres du corps du Christ qui ont emprunté la porte étroite de la sainteté, qui sont devenus ressemblants à Dieu, qui portent en eux le Christ vivant. Origène enseigne à la suite de saint Paul, que le Seigneur Jésus Christ, Fils unique de Dieu est l'image du Père céleste, du Dieu Un, et il ajoute que les saints sont l'image du Fils unique.

Quand nous nous assemblons en Eglise, nous devons prendre conscience que la communion des saints est une réalité ecclésiale célébrée dans le culte Eucharistique, la Sainte Messe. Pendant la liturgie Eucharistique les défunts sont présents avec les saints et les puissances célestes : les anges. Nous prions pour eux et avec eux, de même que nous participons à la réalité de la Résurrection du Seigneur. Les cieux sont ouverts, nous devons en porter témoignage par notre vie dans le monde.

7.4.2. Signification des diptyques : Les diptyques étaient principalement des tablettes de bois, de métal ou d'ivoire recouvertes sur une des faces de cire pour pouvoir écrire, graver est plus juste, les noms. Séparées en colonnes, d'un côté les vivants de l'autre les défunts. Liturgiquement, les diptyques désignent l'action de nommer, de « faire mémoire » des vivants et des morts, afin qu'ils soient inscrits au livre de vie : « *Souviens-toi, Seigneur* ». Autrefois, les diptyques étaient désignés du nom d'origine biblique « *liber vitae* » : le Livre de Vie, expression biblique désignant la totalité de la vie terrestre (Ex.32, 32 & 33 ; Ps. 69, 29). Si dans l'Eglise des premiers siècles, le terme « livre de vie » devient synonyme de vie éternelle, il finira par désigner la liste de ceux qui sont éternellement inscrits sur les registres célestes et ceux qui y seront inscrits, s'ils s'en rendent dignes par leurs œuvres (Ap.1, 11 ; 3, 5 ; 10, 4 et 21, 27). Cette conception souligne la liberté de l'homme et l'importance des actions humaines : les actions des hommes, bonnes ou mauvaises, sont inscrites sur les registres célestes et seront présentées au jour redoutable du juste jugement : « *Mes frères, accomplissons la volonté du Père, gardons pure notre chair, suivons les commandements du Seigneur, et nous gagnerons la vie éternelle* » 2^{ème} épître de (attribuée à) saint Clément de Rome, vers 120 après J.C - Un peu plus loin, Clément, insiste pour que soit gardé intact le sceau du baptême. Néanmoins l'idée de prédestination est aussi présente (Ap. 5, 1 à 13), bien que sous-jacente, avec le thème de l'élection divine d'élus inscrits sur le livre de vie dès avant la création du monde. Etre inscrit sur le Livre de vie, c'est être compté au nombre de ces élus (Ap. 20, 12), à contrario, être rayé du livre de vie est synonyme de mort, de néant : « *Réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrit dans les cieux* » Lc.10, 20 – « *Elles ont lutté avec moi pour l'Evangile, en même temps que Clément et tous mes autres collaborateurs dont les noms sont inscrit au livre de vie* » Ph.4, 3. « *Ils l'adoreront, tous ceux qui habitent la terre, tous ceux dont le nom n'est pas écrit, depuis la fondation du monde dans le livre de vie de l'agneau immolé* » Ap.13, 8, voir aussi 17, 8 - **La mention de l'agneau marque la christianisation de l'expression juive : réciter les noms, c'est donc faire mémoire de ceux qui sont inscrit au Livre de Vie.**

La pratique des diptyques est fort ancienne dans le christianisme, ainsi dans le récit du martyr de Polycarpe (155 après J.C) le biographe raconte comment l'Evêque Polycarpe alors que l'on vient l'arrêter, demande à ses bourreaux la permission de prier et durant deux heures, entrant en oraison, il fait mémoire de tous ceux qu'il avait rencontrés en sa vie, petits et grands, illustres et obscurs, ainsi que de toute l'Eglise Catholique répandue dans le monde entier (7.1 & 8.1). Inscire quelqu'un dans les diptyques pour l'Eglise, c'est le déclarer en communion avec l'Eglise et reconnaître l'orthodoxie de sa foi. La suppression d'un nom équivaut à son excommunication. Pour ceux dont le peuple reconnaît la sainteté, l'inscription du nom est le sceau de la canonisation. **Les diptyques furent et restent encore un enjeu de communion ecclésiastique, et une forme de chantage et de rétorsion.**

7.4.3. Place des diptyques dans la liturgie eucharistique : Les querelles christologiques et dogmatiques ont largement influencé leur place dans la synaxe. Les liturgies latines non romaines les placent avant l'anaphore et après l'offertoire, comme en Orient la liturgie chaldéenne et celle du Pseudo Denis. La liturgie Romaine (à partir du 5ème siècle seulement) et les grandes liturgies traditionnelles d'Egypte, à l'instar de celle de saint Marc, les distribuent à l'intérieur de l'anaphore, avant la consécration ; exception faite de celle de Sérapion (évêque de la ville de Thmuis au 4ème siècle) qui place les intercessions après l'épiclèse. Les autres liturgies d'Egypte n'introduiront que tardivement ces intercessions après la consécration. La liturgie espagnole dite Mozarabica vetus en possède même dans l'embolisme de la prière du Seigneur. En Syrie les diptyques étaient récités pendant que les fidèles échangeaient le baiser de paix, donc avant la grande prière eucharistique, le Canon. Il en est ainsi dans le rite syrien oriental. Dans le rite byzantin jusqu'au 9ème siècle, les diptyques sont restés à l'offertoire, donc avant l'anaphore, dans les environs du baiser de paix et du symbole de foi, après que celui-ci fut déplacé de la place primitive qu'il occupait avant la communion. D'autres placent les intercessions après la consécration, à la fin de l'anaphore avant l'Amen final. Cette dernière place a fini par se généraliser dans la plupart des liturgies d'Orient.

La place qu'occupent les diptyques dans la synaxe eucharistique des diverses liturgies est fort complexe. Un auteur comme H. Leclercq (*Manuel d'archéologie chrétienne et de liturgie ; Paris, 1924-1953*) déclare que la question des diptyques et de leur place dans la liturgie est une des plus remplies d'obscurité. Néanmoins il semble qu'ils n'ont jamais été véritablement fixés et peuvent donc se trouver à divers moments de la synaxe. L'Orient, en particulier le Syrien occidental (et avec lui, le byzantin, l'arménien, le maronite), placera les intercessions après la consécration dès la fin du 4ème siècle. Tous les rites marquent une séparation entre les défunts ordinaires et les saints. Seules les anaphores de Syrie orientales n'opèrent pas cette distinction. Il semble toutefois, selon les témoignages, que les premiers exemples de mémoires de défunts après la consécration ne se présentent qu'à compter du 4ème siècle (Eucologe de Sérapion ; Constitution

Apostolique VIII, 13, 1 à 9 ; Cyrille de Jérusalem, in les catéchèses mystagogiques 5,9 ; Jean Chrysostome dans son homélie aux Philippiens 3,4). Le dévoilement des dons, semblent d'après les divers témoins liturgiques, d'Orient et d'Occident, à la fois un acte important et solennisé. Saint Germain de Paris dit clairement, dans sa 1^{ère} lettre, que les noms des défunts sont prononcés au moment où le voile est soulevé. Il établit alors une analogie symbolique avec la résurrection des morts et la seconde venue du ciel de notre Seigneur Jésus Christ en précisant que pour cela selon la volonté du Seigneur : « *le ciel se repliera* ».

Si la mention des vivants, des offrants est naturelle parce que la participation à l'Eucharistie manifeste l'appartenance à la communion des saints, l'Orient justifiera le choix de la place et de la mémoire des défunts par une extension de la communion des saints regardant la récitation des noms en présence des dons consacrés comme « profitable aux âmes des défunts » (Cyrille, Jean Chrysostome, etc.). En Occident, à la même époque, Augustin défend une opinion semblable, soutenue par l'idée que les défunts ne sont pas séparés de l'Eglise. L'Orient syrien émet, avec Jacques de Saroug, l'idée de compensation par la commémoration du nom des défunts : ces derniers aspirent à recevoir l'Eucharistie, faire mémoire d'eux en présence des dons consacrés compense l'impossibilité de communier « matériellement ». Opinions que complétera l'idée que les défunts étant marqués par le sceau de la foi scellé lors du baptême ont la garantie de l'accès à la vie éternelle et le salut dans le Christ Seigneur et Sauveur : « *Je suis le pain de vie descendu du ciel. Celui qui mange de ce pain vivra pour l'éternité* » Jn.6, 51 (1). Selon les lieux et les époques, en particulier avec l'usage de la récitation à voix basse de l'anaphore s'établira l'usage de faire reposer sur l'autel la liste des diptyques, le célébrant se contentant d'une allusion générale. Dans le rite syrien oriental, après la consécration le célébrant pose la main sur le saint Corps, puis trace un triple signe de croix sur la liste des noms posée sur l'autel. Dans le rite Mozarabe, le célébrant, avant de communier, tient la parcelle au-dessus du calice fait mémoire des défunts qui lui ont été recommandés.

Rome liant étroitement la récitation des noms des offrants à l'offrande, plaçait les intercessions avant le canon, vraisemblablement à l'offertoire lors de la prière sur les offrandes, prière qui clôt le rite de l'apport des dons et de leur préparation dans le rite romain. Les intercessions ne prendront place au début de l'anaphore, après le sanctus, qu'au 5^{ème} siècle sur l'initiative du pape Innocent Ier et sous l'influence de l'Egypte.

La prière d'offertoire du rite romain dite apologie finale : « *reçois Trinité Sainte, cette offrande ...ou Trinité Sainte, agrée cette oblation* » est d'origine gallicane, le rite romain l'ayant reçu après son introduction en territoire Franc. Son contenu s'éclaire si l'on restitue les diptyques qui étaient pratiqués avant l'anaphore dans la liturgie Gallicane. Le RP Dom Fernand Cabrol tient d'ailleurs cette prière pour une oraison Post-nomina Gallicane (prière après les noms), prière de conclusion du rite de la récitation des noms des vivants et des défunts en particulier, mais surtout de tout l'offertoire, et considère que la seule place légitime et vraie des diptyques se trouve dans le prolongement de l'offertoire (Dom Cabrol entend évidemment par cette expression le dépôt des Dons sur l'autel), donc évidemment avant l'anaphore (*in le « Livre de la Prière Antique »*). Ces travaux d'érudits ne font que confirmer des témoignages anciens et explicites, tel au 5^{ème} siècle, celui de Decentius de Gubbio. Dans les différentes variantes du rite Gallicano-Hispanique, après la procession des dons, le diacre donnait solennellement lecture des diptyques. Ceux-ci contenaient en général, les noms des hiérarques du diocèse, des évêques en communion (géographiquement proche) avec les précédents, des responsables civils, des divers auteurs de l'offrande (*les offerentes*), des défunts, et des saints particulièrement vénérés.

Sur ordre de Charlemagne (789), la lecture des diptyques avant le canon en Gaule disparaît progressivement, non sans que leur absence ne soit vivement ressentie. A partir du 9^{ème} siècle, apparaît comme une suppléance de la vieille recommandation gallicane des noms à cet endroit de la messe, les prières commençant toutes par « *Agrée Trinité Sainte ...* » dont le style peu romain se retrouve en substance dans les liturgies orientales. Ces prières tendent à énumérer dans la même formule toutes les intentions de la liturgie eucharistique : l'Eglise, les saints, les vivants, notamment les bienfaiteurs, le célébrant lui-même et les défunts. Le Micrologue, écrit médiéval attribué à Bernold de Constance (α1100), rappelle qu'au 11^{ème} siècle cette prière n'était encore qu'une « coutume ecclésiastique et non une prescription formelle. En France son usage est général au 13^{ème} siècle. Rome adopte cette prière vers la même époque. Son formulaire finira par se fixer et devenir invariable, qui est encore celui du rit romain moderne dit de Pie V. Le texte de cette prière est attesté par le sacramentaire d'Amiens et de Biasca (10^{ème}, 11^{ème} siècle). Les intercessions pour les défunts dans le rite romain prendront place entre le 8^{ème} et le 10^{ème} siècle après la consécration, et selon les spécialistes de ce rite : isole les diptyques des défunts, telle une pièce arrachée à l'ensemble des prières intercalées avant la consécration. Le résultat est que, le rite romain étant tout sauf universel au sens où l'entend la Tradition, les diptyques ne sont ni avant ni après et se présentent comme un cas isolé (*Dans le canon romain de la messe grecque de saint Pierre les intercessions se font en totalité avant la consécration*). Une particularité de la Rome des premiers siècles : les intercessions pour les défunts avec mention nominale étaient interdites à l'office public des dimanches et des fêtes, seul avait lieu une mémoire générale à la litanie du Kyrie au début de la messe des catéchumènes. Les mentions nominales étaient réservées aux messes des défunts, elles ne concernaient pas la communauté mais les seuls proches du ou des défunts.

Qui a la charge de réciter les noms : Se sont les diacres qui ont pour tâche de proclamer en temps opportun les noms relatifs à chaque commémoration (Des mentions font état de sous-diacres). C'est la pratique décadente de la récitation à voix basse qui a transféré cette tâche aux prêtres. Les fidèles ont toujours eu la liberté de s'asseoir pendant cette lecture, car les listes étaient et peuvent être encore fort longues.

Ordre de récitation des noms des saints dans les diptyques :

Syriaque : Jean-Baptiste, Etienne le grand martyr, Marie, les apôtres et les saints ...

De saint Jacques : Marie, Jean-baptiste, les apôtres*, les évangélistes*, Etienne ... *suit les saints*.

Byzantin (St. Jean Chrysostome & St. Basile): Marie, Jean-Baptiste, les apôtres*, ... *suit les saints*.

Arménien : Marie, Jean-Baptiste, Etienne, les apôtres* ... *suit les saints*.

Romain : Marie, les apôtres, dans l'ordre Pierre, Paul, André, Jacques et Jean, Thomas, Jacques, Philippe, Barthélemy, Matthieu, Simon et Jude (*suit les saints*).

Copte : Marie, Jean-Baptiste, Etienne, Marc ... *suit les saints*.

Gallican et Mozarabe (Wisigothique) : Jean-Baptiste, Marie, les apôtres : Pierre, Paul, Marc, Jean et Jacques, et tous les apôtres (*puis suit les saints locaux*).

D'autres sources, pour le même rite, donnent l'ordre donné dans le livre des actes (Ac.1, 12) : Pierre, Jean, Jacques et André ; Philippe et Thomas ; Barthélemy et Matthieu ; Jacques fils d'Alphée, Simon le zélate et Jude fils de Jacques et termine par Marie, *puis suit les saints locaux*.

** La mention est globale. Pour ce qui est de la mention des saints, chaque Eglise à son ordre, équilibre entre universel et local. La liturgie de saint Jacques faisait autrefois preuve d'une extrême localité. L'introduction solennelle de la mémoire de Marie dans les diptyques doit beaucoup au concile d'Ephèse de 431, le titre de Marie : Mère de Dieu, Théotokos en grec, lui fut attribué, bien que cette appellation ait été usitée bien avant et de façon populaire, particulièrement en Egypte.*

Remarque : Les différentes éditions du texte de l'ordinaire de la Messe selon Saint Germain de Paris, dans la formule ouvrant les diptyques disent : « Nous apportons nos offrandes ... pour l'Eglise sainte, catholique et apostolique... ». Pourquoi laisser de côté la première note de l'Eglise : l'unité. L'Eglise est une, sainte, catholique et apostolique !

7.4.4. Prière Post-nomina ou Prière après les noms (voir supra) : Tout ayant été dit plus haut je me contenterais de rappeler qu'influencé par les versets 12 à 14 du chapitre 20 du livre de l'Apocalypse, le grand voile dont on a recouvert les dons à l'offertoire après leur déposition sur l'autel est retiré pour la récitation du nom des défunts (dévoilement). Tenu au-dessus des dons sur les mains du célébrant, celui-ci l'agite légèrement pour rappeler la foi en la résurrection des morts. Vient alors la prière de conclusion des diptyques, dite prière après les noms (Collectio post-nomina). C'est une prière récapitulative, offertoriale, la plupart d'entre elles font allusion à l'offrande du pain et du vin, dont la teneur est en continuité avec la lecture des noms des vivants et des défunts qui vient d'avoir lieu (demande d'inscription au livre de Vie). Elle s'infléchit ensuite en prière au caractère eschatologique fortement marqué pour les vivants et les défunts à l'instar de cette Prière post-nomina d'origine wisigothique : « *Par ton ordre, Seigneur et notre Dieu, nous te présentons ces mystères glorieux sur l'autel du pardon; pour ceux dont les noms sont inscrits sur les diptyques, les vivants et les morts, pour notre salut et celui du monde entier lors de la seconde venue du ciel de notre Seigneur Jésus Christ, lui seul sauveur du monde, coéternel à toi Père et au paraclet. (Ap.7, 12) A toi louange, bénédiction, sagesse, honneur, puissance, force et action de grâce, aux siècles des siècles. Tous : Amen!* ».

Dans le rite des Gaules restauré, la Liturgie Selon Saint Germain de Paris, lors de cette prière et après avoir plié le grand voile, le célébrant effectue un signe de croix avec le voile plié au-dessus des dons pendant la doxologie qui conclut la prière, puis il dépose le voile roulé derrière le calice et la patène (texte de 1956) ou plié à gauche de l'autel.

7.4.5. Enjeux des diptyques dans la politique d'uniformisation-soumission : La lecture des noms, les diptyques, est clairement attestée dans les pays de rite Gallicano-Hispanique. La justification dans ce rite de la place des diptyques au seuil de la prière eucharistique s'impose tout naturellement par le lien manifeste et établi existant entre l'apport des dons à l'autel, pour être offert, et le principe, obvie et impérieux, de ne pas séparer la recommandation des dons des offrants, des donateurs de l'oblation (l'offrande). La lecture des noms dans ce rite mentionne non seulement les « offrants » présents et en communion avec l'Eglise, en premier lieu le ou les célébrants (2), mais aussi tous ceux avec qui l'on est en communion en offrant l'Oblation. Même les défunts sont inclus dans ce groupe des « offrants », soit que les vivants offrent « pour » eux aussi, c'est à dire en leur nom, soit qu'en offrant ils fassent « mémoire » d'eux. Dans les pays de rite Gallicano-Hispanique les intercessions s'y sont maintenues à cette place. Dans la messe Hispano-Gothique de Tolède (dit aussi rite Mozarabe), elles subsistent encore de nos jours à cette place.

Dans les territoires Carolingiens, Charlemagne par son « admonitio generalis » de 789, en imitation de la messe romaine, décida qu'il ne fallait plus donner lecture des noms à l'ancienne place mais au canon seulement. Le concile de Francfort en 794 (canon 51) renouvellera cette ordonnance. Dans les faits l'ancien usage perdurera jusqu'à la formation du rite dit Romano-Franc, hybride du rite romain et des usages gallicans, aux environs du 10, 11^{ème} siècle. Cet exemple démontre, comme le dit le liturgiste Paul Bradshaw, que la législation ecclésiastique est une meilleure preuve de ce qu'elle veut interdire que de ce qu'elle veut promouvoir, car ajoute-t-il la législation canonique issue même de la plus haute autorité est souvent incapable de déloger une coutume locale bien établie et en faveur (in la liturgie en ses origines, Cerf.1995).

Les diptyques, furent l'objet d'enjeux de politique ecclésiastique, où la force sous couvert de prestige, fit que Rome comme Constantinople pratiquèrent une politique d'unification-uniformisation en imposant leurs usages, particuliers et locaux, comme devant être universels, les seuls légitimes et valides, ceux que tous doivent suivre. Les Carolingiens et leurs partisans furent les artisans d'une propagande anti-mérovingienne créée de toute pièce, dont le but avéré était de détruire à des fins politiques le prestige de la dynastie qui les avait précédée. Cette propagande discrédita de fait le rite Gallicano-Hispanique qui lui était lié. La disparition orchestrée de ce rite eut pour conséquence que le rite romain se trouva débarrassé d'un concurrent qui aurait pu devenir un rival, obstacle futur à son hégémonie politique. Le déplacement, la suppression ou la disparition d'une pièce ou d'un rite à l'intérieur d'un rite liturgique ne procède donc pas nécessairement d'une évolution liturgique et théologique « naturelle ». Cette disparition est le plus souvent la conséquence de querelles politiques et de l'arbitraire qui en résulte *. Nous avons ici, une fois de plus, l'exemple type de ce procédé, que l'on nomme à tort processus de formation des rites, qui n'est en rien un processus de diversification, synthèse de tout ce qui a pu exister auparavant, mais bien un processus d'unification dans la soumission au plus fort, résultat d'une évolution sélective quasiment eugénique.

* **Théodore Balsamon, patriarche d'Antioche** : Byzance dès le 5^{ème} siècle a poursuivi une politique de suppression pure et simple des traditions locales et leur remplacement par la liturgie dite byzantine, et qui n'est que la forme particulière de la liturgie syrienne occidentale avait prise à Constantinople. Cette politique a provoqué des schismes que l'on a mis sur le compte des hérésies nestorienne ou monophysite. Ces schismes que l'on peut qualifier de réactions légitimes de nationalisme culturel ont été exacerbés par cette volonté impériale d'unification à tout prix, niant identité et particularismes locaux. L'absolutisme de cette politique impériale s'exprimera à visage découvert et aboutira, en 1203, dans la réponse du canoniste Théodore Balsamon, à une interrogation du patriarche melkite d'Alexandrie (c'est-à-dire reconnaissant le pouvoir de l'empereur byzantin, les Coptes Orthodoxes étant séparés depuis Chalcédoine) qui demandait ce qu'il fallait penser de la liturgie de saint Jacques. Théodore Balsamon répondit qu'il n'y avait pas d'autres liturgies orthodoxes que celle dites de saint Jean Chrysostome, sous la forme, bien évidemment où elle était pratiquée à Constantinople. Les vénérables liturgies de saint Marc, puis plus tard celle de saint Jacques furent interdites sous prétexte qu'elles étaient « anticanoniques ». Pour Balsamon les canons n'en parlaient pas, alors qu'il se référait malhonnêtement à des documents tardifs traitant d'usages récents ayant cours à Constantinople « la nouvelle Rome », ces documents, de fait, ne pouvaient qu'être muets au sujet de ces vénérables liturgies. Pour prendre toute la mesure de ce genre de manière de faire, Balsamon, antiochien d'origine était-il conscient que la liturgie célébrée par la « nouvelle Rome » n'était qu'un sous-produit de cette liturgie de sa province natale. Lui-même, au mépris et en contradiction de tous les canons concernant l'épiscopat, ne demeurait jamais dans son Eglise, mais résidait en permanence dans la capitale de l'empire : Constantinople, évêque de cour près de l'empereur.

7.4.6. Conclusion : L'origine des diptyques, leur développement, leur position, est une des plus difficiles que les liturgistes aient à traiter, car les renseignements sont à la fois trop peu nombreux, trop complexes et trop incertains. Les sources anciennes, en particulier celles antérieures au 5^{ème} et surtout celles du 4^{ème} siècle, sont en petit nombre. Seule certitude acquise, leur place est différente d'un rite à l'autre et ne correspond pas forcément à la place primitive qu'ils occupaient. Mais paradoxalement, sans que nous ayons de véritables certitudes, un consensus se dégage aujourd'hui chez les meilleurs des liturgistes, Catholiques et Anglicans, qui sont unanimes pour admettre, qu'hormis quelques notables et rares exceptions, telle la Sainte Oblation de Sérapion de Thmuis (d'Egypte, vers 350), la place initiale des diptyques se situait bien avant l'anaphore (La grande prière eucharistique). Le transfert des diptyques à la fin de l'anaphore, après l'épiclese, n'est pas exempt de pensées magiques, à chaque époque sa cosmogonie.

Le Dictionnaire de Théologie Chrétienne (D.T.C.) dit : *Dans le rite ancien des Gaules « L'ensemble de ce rite des diptyques a, du reste, un grand intérêt, car il est une preuve de la foi à l'intercession de l'Eglise, à l'efficacité du sacrifice et à l'union de tous les fidèles dans l'Eglise sur la terre et avec les saints du ciel. »* (D.T.C.1929, article : Messe dans la liturgie gallicane).

La place des diptyques, avant l'anaphore, dans le rite des Gaules restauré (la Liturgie Selon Saint Germain de Paris) a donc toute sa légitimité, car cette place traditionnelle est bien attestée. Elle se

fonde sur le principe obvie et impérieux de ne pas séparer la recommandation des dons de l'oblation de celle des offrants. Elle est de plus un témoin des usages de la Tradition liturgique de l'Eglise indivise, et participe de ce fait, en maintenant les diptyques à leur place traditionnelle dans ce rite, à la réalité du principe de l'unité dans la diversité.

1. C'est hélas aussi l'époque où les dons commencent à être désignés par une terminologie aux conséquences funestes : « victime sainte et redoutable ou bien victime inspirant une terreur sacrée !!! ». Terminologie funeste parce que liée étroitement à la désaffection des fidèles à l'égard de la communion Eucharistique qui dès le 4^{ème} siècle tend déjà à se généraliser.

2. En Gaules, au 6^{ème} siècle encore, le titre de pape pouvait s'appliquer à n'importe quel évêque titulaire d'un siège. Pape = papa, père, abba, le terme désigne la relation au père, à la paternité. Ce n'est que vers la fin du 6^{ème} siècle que sera imposé aux Eglises d'Occident de nommer particulièrement et de manière privilégiée le pape de Rome. A la même époque, à Constantinople, le pape est nommé à la première place dans les diptyques, en particulier sous le règne de Justinien. Cela correspond à la primauté d'honneur que reconnaissait la tradition ecclésiale au siège de Rome : « le premier en honneur ».

La liturgie byzantine dite de st Jean Chrysostome à la prétention d'être universelle, comme d'ailleurs la liturgie romaine, alors que chez toutes deux, le particulier s'éloigne de l'universel. Un exemple en lien avec les diptyques : anciennement la liturgie byzantine faisait réciter le Credo comme la liturgie Mozarabe, après l'anaphore et avant la prière du Seigneur. Ce qu'atteste la clause actuelle de l'ecténies de la préparation et la communion située à la fin de cette ecténies et immédiatement avant le prologue de la prière du Seigneur et qui dit : « *Ayant demandé l'unité de la foi ...* ». Ce qui prouve que l'on venait bien de réciter le Credo. Celui-ci, ayant été déplacé dans cette liturgie, il est actuellement récité après le baiser de paix (rite qui au passage n'est plus qu'une rubrique formelle), Baiser de paix qui lui-même suit l'offertoire, et ce, juste avant l'anaphore. Pendant la récitation du Credo, le célébrant du rite byzantin soulève le grand voile au-dessus des dons et l'agite légèrement, puis le plie. Et là réside l'intéressant : personne n'est en mesure de dire pourquoi l'on agite le voile à ce moment. Le fondement doctrinal de toutes les interprétations données, aucun n'est sûr. Ce que l'on sait avec certitude, par contre, c'est qu'au 5, 6^{ème}, voire jusqu'au 9^{ème} siècle, le diacre ou le prêtre lisait les diptyques pendant que les fidèles échangeaient le baiser de paix. Il n'est donc pas sot d'avancer que la place des diptyques dans la liturgie byzantine à cette époque se tenait en tout ou en partie avant l'anaphore, ce qui rendrait compréhensible le geste du dévoilement suivi de l'agitation du grand voile, puisque cet usage n'a de sens et de lien qu'avec les diptyques (l'ouverture du livre de Vie). De nos jours, il semble admis que le rite latin Gallicano-Hispanique suit l'ordre des prières du rite Syro-Byzantin antérieur au 6^{ème} siècle. Je trouve curieux, mais c'est là une opinion personnelle, la place importante accordée dans le rite byzantin aux mémoires pendant la préparation, puis lors de la Grande Entrée avant l'accès au sanctuaire, et qui est en relative contradiction, selon moi, avec l'argumentation théologique qui justifie dans ce rite ces mêmes mémoires (diptyques, intercessions) après la consécration des dons (l'épiclesse). Il est vrai que les parcelles placées auprès de « l'Agneau » sur la patène lors de la préparation « à la place des personnes » selon saint Syméon de Thessalonique et en lien avec l'offrande sont une survivance des diptyques.

7.5. LE BAISER DE PAIX : Lire : Rm.16, 16 ; 1Co.16, 20 ; 2Co.13, 11 à 13 ; 1Th.5, 26 ; 1P.5, 14 ; ainsi que l'évangile de saint Jean 13,34 ; 14,27 et 17 en entier.

Le baiser de paix est attesté par les documents liturgiques les plus anciens, il est l'acte liturgique chrétien par excellence, l'affaire de ceux qui communient (Jn.13, 34, 14,27 & ch.17 en entier).

Comme toutes les salutations liturgiques des rites chrétiens, le baiser de paix est d'origine juive : au temps du Christ, il précédait une réception plus officielle (Lc.7, 45 – Ro.16, 16 – 1Th.5, 26). Dans l'antiquité Gréco-romaine le baiser échangé entre personnes qui ne sont pas de la même famille était un geste d'hommage et non d'amitié ou un témoignage d'affection. Le baiser de paix est l'un des plus anciens rites liturgiques chrétiens, son attestation fait l'objet des témoignages les plus vénérables tels celui de saint Justin en 163, de Saint Clément de Rome en 200, du grand Origène en 254.

Le baiser de paix a été placé à différents moments de la liturgie en correspondance de sa perception théologique. La mentalité chrétienne primitive en faisait le sceau final apposé à la prière de l'assemblée. C'est ainsi que sa place primitive était à la fin de l'office des lectures (après la prière ecclésiale) dont il était selon Tertullien le sceau final mis à la prière (de Or.18), qui le désigne par le terme de « signaculum orationes ». Des témoins antiques, comme saint Irénée de Lyon, les Constitutions Apostoliques, saint Hippolyte (l'auteur de la Tradition Apostolique), Origène qui s'appuie sur l'exégèse de Romain 16,16, disent qu'il faut conclure par le baiser de paix la prière en commun.

Lorsque la fusion entre la synaxe de la parole et la synaxe eucharistique sera accomplie, le baiser de paix dans les Eglises orientales, les gaules, l'Espagne, Milan, ainsi qu'à Rome primitivement, se placera avant l'anaphore, justifié par l'exégèse de Matthieu 5, 23&24 : « *Quand tu vas présenter ton offrande à l'autel, et si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; viens alors présenter ton offrande* ». L'ensemble de la documentation liturgique en Occident, antérieure à 750, atteste de la place du Baiser de paix avant l'oblation (l'anaphore).

Dans les Eglises Latines des premiers siècles, après la prière ecclésiale, la paix était donnée, les diacres et sous diacres habillaient l'autel en vue de l'offertoire. A compter du 4^{ème} siècle, Rome, l'Afrique du Nord (Carthage et Hippone) se singulariseront et le placeront après l'anaphore et avant la prière du Seigneur, s'appuyant sur d'autres raisonnements théologiques.

La manière d'être transmis a aussi beaucoup varié suivant les lieux et les époques, gardant longtemps toutefois l'usage antique de la séparation des sexes, les hommes ne donnant qu'aux hommes le baiser de paix et les femmes aux femmes (*misogynie ecclésiastique quand tu nous tiens ! la littérature chrétienne patristique sur le sujet est édifiante*). Pour saint Cyrille de Jérusalem on se donne l'accolade, saint Jean Chrysostome parle d'un baiser sur la bouche, en Egypte, à ses voisins de droite et de gauche, l'usage consiste à placer ses mains entre celle de son « frère », puis de porter ses propres mains à ses lèvres, en Syrie orientale, on prend les mains de son voisin immédiat que l'on embrasse. En Occident, venu d'Angleterre vers le milieu du 13^{ème} siècle et depuis tombé en désuétude, est apparu l'usage de transmettre la paix par un instrument « dit de paix » : (osculatorium, instrumentaux pacis) circulant des uns aux autres.

L'usage pratiqué dans le rite Gallicano-Hispanique restauré et qui dut prendre naissance vers le 10^{ème} siècle : transmettre le baiser de paix depuis l'autel à partir du célébrant, et qui du célébrant se transmet alors de proche en proche, a vu le jour comme une sorte de suppléance à l'acte de communion auquel de moins en moins de fidèles prenaient part. Alors que selon l'usage ancien le baiser de paix ne se transmettait pas de proche en proche, mais s'échangeait entre voisins. En Occident, particulièrement, en raison de l'abandon de la communion par les fidèles, le baiser de paix finira par tomber en désuétude et l'oraison en tiendra lieu d'une certaine façon, le rite devenant alors uniquement formel. La décadence ayant aussi touché ce rite fondamental, c'est ainsi que des considérations de prérogatives honorifiques se sont développées sources de querelles peu édifiantes. Dans nombre de rites, comme pour le rite byzantin le baiser de paix n'est plus qu'une annonce formelle non suivie d'effet, un aparté entre clerc. Dans la liturgie romaine il n'est guère plus qu'un vague signe de solidarité communautaire, voire sociale !

Remarque : Les documents liturgiques montrent que le célébrant embrasse d'abord l'autel ou la patène, « recevant ainsi mystiquement la paix », avant de prononcer solennellement l'oraison de paix. Cette oraison est suivie d'une monition diaconale et de la salutation de paix du célébrant. Le baiser de paix est alors transmis. Les sources anciennes précisent bien que l'Oraison de paix précède le baiser de paix.

Le chant utilisé par le rite Gallicano-Hispanique restauré est attesté par les documents liturgiques de la liturgie Mozarabe, mais aussi par la 1^{ère} lettre de Saint Germain (1, 22), le missel de Stowe et d'autres documents (Sangallensis 1934), ainsi que ceux de la liturgie Milanaise. Ce chant est inspiré de l'Evangile selon saint Jean (14, 27 & 13, 34 & 35).

En conclusion : longtemps le baiser de paix fera partie intégrante de la liturgie, c'est l'évêque en personne qui donnait la paix aux nouveaux baptisés dans les premiers siècles, de même tous les fidèles présents à la consécration d'un nouvel évêque lui donne la paix. Il s'agit comme l'ordonne saint Paul de se reconnaître frères en Christ en se saluant l'un l'autre, sinon quelle conscience avons-nous de notre participation à ce mystère d'amour qu'est l'Eucharistie où nous devenons participants des biens éternels et en lesquels il nous sera permis de contempler l'image de la Résurrection de notre Sauveur et d'être remplis de sa vie sans fin, mystère qui est donné pour la guérison de l'âme et du corps et justification devant le redoutable tribunal du Christ.

7.6. L'ANAPHORE, LA SAINTE OBLATION, LA PRIERE D'ACTION DE GRACES PAR EXCELLENCE.

7.6.1. Généralités : « *Les Mystères échappent à tout saisissement métaphysique et définition rationnelle. < > Pour pénétrer les Mystères les fidèles sont invités à acquérir une nouvelle forme de connaissance, « folie pour les incrédules, sagesse pour les croyants. Ils doivent renoncer à la connaissance extérieure, ou plutôt, rejeter la folie de vouloir appliquer des mesures profanes aux grandeurs et aux qualités sacrées. Ils doivent passer par l'ignorance libératrice de tous les préjugés et de toutes les limitations, se plaçant devant la face de l'Abîme sans fond, la profondeur de dieu, alors ils pourront goûter à la nouvelle connaissance (Ro.11 ,33 à 36) »*, Evêque Jean, opus cité.

Anaphore vient du grec : élever. Actuellement ce terme désigne la prière eucharistique qui s'étend du dialogue Paulinien tiré de 2Co.13, 13 au Amen final qui suit les intercessions de la post-épiclese, en particulier dans les rites latins non romains, les rites orientaux, alors qu'il reçoit une acception différente chez les Coptes où il désigne toute la liturgie et chez les Ethiopiens du dialogue jusqu'à la fin de la messe. Rome désignera la grande prière d'action de grâces par le terme Canon (règle), qu'elle ne fait débiter qu'après le sanctus. Dans les liturgies Alexandrines et Romaine le dialogue paulinien d'origine antiochienne est

remplacé par le salut biblique, susceptible de légères variantes en Egypte « *Le Seigneur soit avec vous* » (Ruth 2,4) exprimant la réalité et l'accomplissement de la promesse du Sauveur : « *Voici, moi, je suis avec vous* » (Mt.28, 20).

Les éléments qui composent l'anaphore sont une liste subjective, car ses éléments ne sont que la partie d'un tout, qui composent une seule et unique action de grâces. Les éléments comme les réponses des fidèles à l'intérieur de l'anaphore en interrompant le récit sont un signe de décadence lié à l'éloignement des fidèles de la communion. Plus aberrant encore est l'usage qui s'est développé à partir du 4^{ème} siècle de la récitation à voix basse de l'anaphore, malgré de vives protestations et des décrets s'y opposant. Si cet usage s'est répandu et s'est imposé se ne sont que pour de mauvaises raisons qui ont grandement participé au déclin de la vie spirituelle. Signalons qu'il est de rigueur, hélas, dans la plupart des Eglises Orthodoxes de dire l'anaphore à voix basse, souvent seules les paroles de l'institution font l'objet d'une élévation de la voix du célébrant. L'évêque Jean disait : « *Les louanges divines ne se chuchotent pas, elles se crient.* »

La structure la plus courante est la structure dite antiochienne (d'Antioche en Syrie), elle est celle du rite Gallicano-Hispanique et se déroule comme suit :

7.6.2. Monition et dialogue : La monition diaconale qui précède l'anaphore est tardive, Byzance ne la connaît pas avant le 7^{ème} siècle. Cette monition varie aussi selon les lieux et les époques, pour n'être souvent qu'un simple appel. Dans les Eglises d'Occident, il semble que seule la liturgie Mozarabe ait une invitation au silence et un appel à l'attention, dite par le diacre et sans qu'il soit précisé comme en Egypte de se tourner vers l'Orient. Dans l'Eglise des premiers siècles, toute l'eucharistie était comprise comme une action de grâces, la notion de sacrifice si elle n'était pas absente, restait comme subordonnée (He.7,27 & 13,5 – PS.50,21). L'Occident majorera la notion de sacrifice sous l'influence d'une théologie peccamineuse qui ne sera plus capable d'appréhender la notion traditionnelle orthodoxe de la divinisation de l'homme et son union avec Dieu. Sacrifice, en Occident, finira par désigner l'anaphore elle-même, voire la messe entière : le sacrifice de la messe, au détriment de l'action de grâces. Ce qui ne sera pas sans conséquences Théologiques. Saint Germain, dans sa 1^{ère} lettre, place la monition « *Mystère de foi* » au sein de l'institution. Or, en dehors du cas unique de la messe romaine, il n'existe nul autre exemple d'intercalation de cette expression au sein de l'institution. Expression qui ne définit d'ailleurs, pas plus le Sang que le Corps, mais se rapporte et exprime tout le Mystère Eucharistique. Tous les liturgistes sont unanimes pour affirmer que « *Mystère de Foi* » est une monition diaconale qui s'est glissée dans les paroles du célébrant. Le Diacre Lyonnais Florus dans son « *De Actione Missae* » (P.L. t.182) parle de l'exclamation diaconale « *Mystère de Foi* » et en voit l'origine dans la 1^{ère} épître de saint Paul à Timothée (3,9). Selon le liturgiste Wilmart (dictionnaire d'Archéologie Liturgique, t.6 ; col.1086), ce passage de l'institution de la 1^{ère} lettre de saint Germain aurait fait l'objet d'une modification au 9^{ème} siècle. L'évêque Jean a donc replacée cette monition à sa place traditionnelle.

Monition et dialogue du rite Gallicano-Hispanique :

Diacre ou célébrant : Debout, soyons en silence, mystère de foi!

Le célébrant les bras en orant, chante (Co.13, 13) :

Cel : Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père, et la communion du Saint Esprit soit toujours avec vous! Tous : Et avec ton esprit (2Tm.4, 22)

Cel : Elevons nos cœurs ! (Lm.3, 41 ; Col.3, 2) Tous : Nous les élevons vers le Seigneur !

Cel : Rendons grâce au Seigneur notre Dieu ! (Jdt.8, 25) Tous : Cela est digne et juste !

7.6.3. L'action de grâces au Père reçoit en Occident l'appellation de Préface. Elle est variable dans les rites latins selon les fêtes. Son sens étymologique signifie : prière avant le canon, l'influence est ici romaine, car Rome considérait que l'anaphore, le canon, débutait après le sanctus.

La préface se partage en trois parties : d'abord, une action de grâces au Père avec invocation des noms divins ; puis, l'exposé des bienfaits de Dieu ; enfin la description des chants angéliques s'inspirant des visions d'Isaïe, d'Ezéchiel, de Daniel et de l'Apocalypse. Peu de préface s'adresse au Fils, la Tradition Eucharistique du 4^{ème} siècle nous a conservée l'anaphore de l'évêque égyptien Sérapion et quelques anaphores de saint Grégoire de Naziance qui ont cette particularité un peu déroutante pour nous aujourd'hui.

Préface omnibus du rite Gallicano-Hispanique :

Il est vraiment digne et juste, équitable et salutaire de te rendre grâces, en tout temps et en tout lieu, Seigneur saint, Père tout puissant, Dieu éternel, // ineffable, indescriptible, invisible et immuable <>

Puis suit une partie variable qui une fois achevée se conclue, dans le rite restauré, par :

C'est par Lui et en Lui, que les Anges louent Ta gloire, que les Dominations t'adorent, que les Puissances se prosternent en tremblant. Les Cieux, les Vertus des Cieux et les bienheureux Séraphins s'associent à leurs exultations et concélébrent avec eux. Daigne, ordonne nous t'en supplions, que nos voix confessantes puissent se mêler aux leurs en disant :

7.6.4. Le sanctus est dit le chant des anges. Cette acclamation des fidèles apparaît pour la première fois à Rome dans l'épître de saint Clément.34, 6 &7. Sa rédaction a varié, mais il est composé généralement des versets d'Isaïe 6,1à3 ; Apocalypse 4,8 et le verset 26 du psaume 117. Il apparaît en Orient vers 350, en Occident vers 400, et son usage est général vers 450. En Gaule le Sanctus provient vraisemblablement de la liturgie syrienne. Matthieu Symth pense qu'il est parvenu en Gaule avant d'avoir été adopté à Rome.

Il semblerait que, dans un premier temps, le Sanctus ait été réservé qu'aux grandes fêtes. Saint Césaire d'Arles obtient, en 529, au 2^{ème} concile de Vaison (canon 3), que l'exécution du Sanctus soit étendue à toutes les messes. Le Sanctus n'est pas seulement la clôture de la préface chantant le Créateur du monde, mais la transition vers l'œuvre rédemptrice de Notre Seigneur, vers les paroles de l'Institution. Nombreux sont les témoignages Gallicans, écrivains ecclésiastiques, conciles, qui attestent que toute l'assistance, célébrant, ministres et fidèles chantait le sanctus : «*Que le prêtre lui-même, avec les saints anges et le peuple de Dieu, chantent d'une seule voix : Sanctus, Sanctus, Sanctus...*» (Admonitio generalis de Charlemagne (789). Hérard de Tours (858) dit de même : «*Que les prêtres ne commencent pas le canon avant que le Sanctus ne soit terminé, mais qu'ils chantent le Sanctus avec le peuple.*» (Hérard de Tours : Capitula n. 16 (PL 121, col. 765).

Sanctus (Is. 6,1à3 – Ap.4, 8 – Ps.117, 26) : Saint, Saint, Saint! Le Seigneur Dieu Sabaoth. Les cieux et la terre sont remplis de Ta gloire. Hosanna au plus haut des cieux! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. Hosanna au plus haut des cieux !

7.6.5. Le post-sanctus : «*La préface et la première partie du Sanctus nous ont transportés sur les ailes de la grâce, au-dessus des cieux, la deuxième partie du sanctus et le Post Sanctus nous placent devant la « kénose » : le dépouillement, l'abaissement, la condescendance du fils de Dieu, Car Dieu nous a aimé jusqu'au bout* », (Jn. 13, 1) - Ev. Jean de st Denis, in le canon eucharistique.

Le terme Post sanctus est spécifiquement gallican, mozarabe, celtique et milanais. Rien d'analogue dans le rit romain. Et si les liturgies d'Orient possèdent dans leurs anaphores une partie identique, elles n'ont aucun terme pour le désigner, ceci s'explique par l'absence de variabilité de leurs anaphores. Le Post Sanctus est le rappel des bienfaits divins, qui unira deux traditions distinctes liées l'une à la consécration du calice l'autre à la consécration du pain. Très tôt ces deux consécration ont été réunies et rapportés après le repas, l'agape, prémices de notre future action de grâces. Généralement en Occident le post-sanctus débute par les paroles : «*Vraiment Saint, vraiment béni ...* » puis il confesse le credo de notre salut depuis Adam jusqu'au Christ.

La Préface et le Post Sanctus du rite Gallicano-Hispanique sont variables, ils sont liés par leur sens et correspondent l'un à l'autre. Ainsi, si l'incarnation et la rédemption n'ont pas été proclamées dans la Préface, elles sont développées dans le Post Sanctus. Si elles ont été annoncées explicitement dans la Préface, elles sont rappelées sous une forme concise dans le Post Sanctus. Les post Sanctus de tous les rites ont le même caractère, seul celui du rite byzantin selon saint Jean Chrysostome se distingue en reprenant la phrase évangélique de Jean.3, 16, en place d'exposer la « kénose divine ». Quant à l'inexistence du Post Sanctus dans le rite romain (selon saint Pie V), elle le sépare de « l'universalité » et probablement de l'ancien rite romain.

En résumé les Post Sanctus du rite Gallicano-Hispanique par leurs structures s'unissent à la liturgie universelle, ils se caractérisent par leur sobriété, mais se distinguent de l'Orient par leur variabilité.

Post-sanctus : Vraiment Saint, vraiment Béni est Ton unique Engendré, Verbe créateur et Dieu de majesté ! Qui est descendu des cieux, a pris la forme d'esclave, acceptant de plein gré de souffrir pour libérer son œuvre et la reformer à l'image de sa gloire, lui notre Sauveur Jésus Christ,

Remarques sur les préfaces et les post-sanctus : La prière de louange en Gaule glorifie très souvent Dieu en s'appuyant sur des thèmes particulier, fêtes des saints (apôtres, martyrs), fêtes du Christ, mais aussi pour l'Avent, le Carême, les Rogations, les messes des défunts avec comme conséquence de négliger complètement le thème de l'Eucharistie : l'économie du Salut et de se complaire dans l'anecdotique. Seuls les formulaires du Temps pascal et les dimanches ordinaires, et encore, préservent la structure traditionnelle d'une louange adressée à Dieu pour la rédemption accordée dans son Fils. Il faut constater que les textes proposés aujourd'hui sont certes vénérables, mais aussi très particuliers, se complaisant souvent dans l'anecdotique au lieu de participer à l'universalité. Ils sont pour un certain nombre que des paraphrases des

lectures, des collectes ou des Préface aux fidèles et n'ajoutent pas grand chose. L'évêque Jean en était conscient puisque dans son ouvrage « *Le Canon Eucharistique* » il soulignait dans une des notes de fin d'ouvrage (note 120, page 128) : « *Dans la littérature pré faciale d'Occident, l'essentiel – la création et la rédemption – disparaît parfois, au profit de sujet secondaires. Ce n'est donc pas la variabilité des préfaces qui doit être révisée, mais les mystères tombés dans l'oubli être repris.* ».

L'évêque Jean enseignait aussi qu'une liturgie particulière ne devait pas trop s'éloigner des usages universels. Le temps lui a manqué pour réaliser un travail de fond sur le propre, sa responsabilité n'est pas en cause. Il existe, depuis une vingtaine d'années, de nombreuses études de l'anaphore qui constatent une série de thèmes constituant la tradition ancienne pour ne pas dire apostolique : on les retrouve dans toutes les liturgies de type syrienne (orientale) ou alexandrine (occidentale). De même, certains propres wisigothiques peuvent rivaliser avec l'anaphore de saint Basile, il est dommage de s'en priver, alors que, étonnant paradoxe, l'Eglise Catholique Romaine propose à ses fidèles avec les canons 2 et 4 du missel romain de Paul VI, issu de la réforme liturgique de Vatican II, d'être participants de la grande tradition catholique orthodoxe. Plus de 45 ans ont passé depuis l'ordo ad experimendum publié par l'évêque Jean, il serait bon de réfléchir non à la structure mais au parti pris du choix des textes qui doivent former un peuple orthodoxe. De très nombreux travaux ont été depuis publiés, mettant à notre disposition une masse énorme d'informations. Etre disciple en esprit de l'évêque Jean, c'est refuser le formalisme et la momification, et avoir le courage de mettre en expérience les derniers acquis de la science liturgique et patristique comme lui-même en son temps l'a fait.

7.6.6. L'institution : Le récit de l'Institution est « l'Evangile » du Mystère Eucharistique, il rappelle les paroles du Seigneur lors de la Sainte Cène, par une citation explicite de l'Evangile. Le récit est aussi la base de toute action sacramentelle de l'Eglise, car l'Eglise dans tous ses actes sacrés, s'appuie sur les Ecritures Saintes et obéit aux commandements du Christ en les évoquant dans ses rites : « *Mangez ... buvez ... faites ceci en mémoire de moi* » . Le récit de l'Institution contient de même les paroles créatrices et puissantes du Verbe « *Par qui tout a été fait et rien n'a été fait sans lui* » Jn.1, 3 : « *Ceci est mon corps ... Ceci est mon sang* » Mt.26, 29 à 29 – Mc.14, 22 à 25 – Lc.22, 19&20 – 1Co.11, 23 à 26 ; « *Il a parlé et tout a été fait, il ordonna et tout fut créé* » Ps.148, 5. Le Christ dit : ceci est mon corps et le corps est ; ceci est mon sang, et le sang est : l'Eglise confesse donc la puissance absolue des paroles divines du Verbe créateur à travers un acte accompli une fois pour toute, et ce jusqu'au deuxième avènement. C'est pourquoi le pain et le vin deviennent corps et sang de Jésus Christ, Seigneur et Sauveur, parce que lui-même l'a dit une fois pour toute, et non parce que le prêtre les prononce lors de l'Institution. Si les paroles de l'Institution sont sacrées, agissantes, créatrices, et un chrétien ne peut douter que la transformation est réelle puisque annoncée par le Verbe créateur, parole du Père, néanmoins elles réclament ontologiquement « par la bouche du célébrant » l'invocation de l'Esprit Saint, car jamais le père n'agit sans le Fils, ni le Fils sans l'Esprit Saint. Le Père crée tout par le fils, verbe logos du Père, dans l'Esprit qui complète tout et vivifie tout. L'Esprit Saint poursuit dans le monde l'œuvre du Fils et achève de sanctification. Il n'est donc pas permis de séparer l'action de l'Esprit de l'action du Fils, ni l'action de l'Esprit de l'action du Fils, ni l'action du Fils et de l'Esprit de celle de leur Source Unique : le Père.

Le Mystère Eucharistique appartient à Dieu seul en trois personnes, Mystère dans lequel chaque personne agit selon son action propre, jamais séparée, ni confondue.

Dans le christianisme la fixation par écrit des prières liturgiques est un phénomène relativement tardif et qui ne s'est produit qu'à partir du moment où, en particulier en réaction aux hérésies, l'on a eu le sentiment que la tradition risquait de s'altérer si elle ne revêtait pas des formes fixées jusque dans leur détails. Cependant un document comme la « Tradition Apostolique » de saint Hippolyte (début 3^{ème} siècle), qui témoigne avec la liturgie d'Addi et Mari de la liturgie judéo-chrétienne fondement de toutes les liturgies traditionnelles, atteste que des modèles typiques ont commencé à être rédigés très tôt se présentant non comme des modèles fermés sur eux-mêmes mais comme des modèles : « *Que l'évêque rende grâce selon ce qui a été dit. Il n'est pas nécessaire cependant qu'il reprenne les formules qui ont été consignées plus haut, comme s'il devait s'efforcer de les dire par cœur dans son action de grâce à Dieu. Que chacun prie selon ses capacités. Si quelqu'un peut faire convenablement une prière digne, c'est bien. Mais s'il prie autrement et prononce une prière avec mesure, il ne faut pas l'en empêcher, pourvu que sa prière soit correcte et conforme à l'orthodoxie* » De plus dans les premiers siècles les livres liturgiques n'inscrivaient pas les paroles « *paroles sacrées, mystérieuses* » de l'Institution dans les formulaires, c'est parce qu'elles s'inscrivaient dans la discipline de l'arcane et devaient être connues « par cœur » par le célébrant.

Toutes les liturgies sont fidèles à l'essentiel des paroles sacrées mais ne les suivent pas à la lettre, bien que les paroles du Christ sur la coupe soient avec le Sanctus les passages les plus universels de l'anaphore. Dans les liturgies Latines, donc dans le rite Gallicano-Hispanique, comme d'ailleurs l'anaphore romaine, le récit de l'institution suit le texte de saint Mathieu et de saint Marc avec les mots, *qui pridie quam pateratur* : « qui la veille de sa passion », alors que les liturgies orientales ont une autre tradition qui suit le récit donné par saint Paul : 1Co.11, 23 à 26, *in qua nocte tradebatur* : « la nuit où il fut livré ». Un certain nombre de formulaires liturgiques Wisigothiques emploient aussi pour le récit de l'institution : « la nuit où il fut livré »,

tout en continuant à désigner cette partie de l'anaphore par l'expression « *oratio Post pridie* ». Cela est, semble-t-il, attribué à une influence byzantine tardive.

Institution du rite Gallicano-Hispanique : Qui la veille de sa passion, prit du pain en ses mains saintes et vénérables, leva les yeux aux cieux, vers Toi, Père Saint, Dieu tout Puissant et Eternel, et, rendant grâce, Il le bénit + le rompit et le donna à ses apôtres et disciples en disant :
Prenez, mangez, ceci est mon corps, qui est rompu (ou livré selon les textes) pour vous et pour un grand nombre, en rémission des péchés. // Tous : Amen!
De même, après le repas, Il prit la coupe et, rendant grâce, Il la bénit + , et la donna à ses apôtres et disciples en disant :
Prenez et buvez-en tous, ceci est mon sang, le sang de la nouvelle et éternelle alliance qui est répandu pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés, amen. // Tous : Amen!

Remarques liturgiques : Un texte liturgique peut toujours être perfectible par une plus grande recherche de l'euphonie, sans rien trahir des vérités et de l'enseignement qu'il véhicule. Dans sa note adressée à la commission liturgique en 1990, le RP (Eliyas) Patrick Leroy émettait les suggestions suivantes à propos du texte de l'institution :

1. A savoir que, le « qui » devant « mon corps qui est... » et « mon sang qui est répandu ... » n'ajoutait rien, alourdissait le texte, le rendant peu fluide.

2. De même l'emploi de l'expression : « Pour un grand nombre », était une traduction honnête, qui déjà donne une interprétation théologique, certes exacte, alors que la majorité des exégètes, aujourd'hui, penchent pour : « La multitude ».

[La plupart des textes occidentaux de l'institution gardent en général pour le pain, le texte même des synoptiques : « Prenez, (et) mangez, ceci est mon corps » (Mt.26, 26). Certains ajoutent avec Luc : « Livré pour vous. » (Lc.22, 19 & 20).

3. On peut étendre le champ, avec les mêmes arguments, en soulignant que dire : « et les yeux levés... », évite l'emploi d'un passé simple de mode actif qui implique l'emploi un peu lourd de conjonction, d'article défini et de participe présent : « ..., rendit grâce, le bénit, le rompit... » // « De même après avoir soupé (*d'emploi traditionnel et situe l'action dans le temps*), il prit le calice (ou la coupe), rendit grâce... ».

Je redonne la parole au RP Patrick Leroy : « prit le pain...le bénit » // « pris la coupe...la bénit ». Le verbe bénir n'est pas inexact, toutefois il peut faire l'objet d'un contre sens. Bénir vient de l'hébreu Barak, que les Septante ont traduit par deux mots grecs : eulogein et eucharistein. Les synoptiques emploient les deux mots pour le récit de l'institution. Matthieu : 26,26 : eulogesas ; Luc : 22,19 : eucharistesos ; Marc : 14,22 : eulogesos pour le pain et eucharistesos pour le calice.

La signification est donc de faire eucharistie, de rendre grâce. La traduction-transposition la plus proche de l'hébreu et adoptée par le plus grand nombre des exégètes est : prononça la bénédiction. Sachant que Dieu est le « Béni » par excellence, qui possède en plénitude toute bénédiction, l'homme n'envoie pas sa bénédiction, il constate simplement que Dieu est la source de la bénédiction, que tous ses bienfaits viennent de Lui et que tout retourne à Lui ; il déclare Dieu Béni parce qu'il constate que la Bénédiction se manifeste. Pour s'exclamer « Béni est Dieu » il faut reconnaître « Dieu a Béni ». Par là, on exprime la joie qui s'élargit dans « l'Action de Grâces parfaite » : l'Eucharistie. Ouvrir l'action de grâces par la bénédiction, c'est se projeter dans les entrailles de Dieu, Père de miséricorde et qui vient toutes bénédictions.

7.6.7. L'anamnèse et l'offrande :

Ayant reçu l'ordre du Christ, l'Eglise se remémore brièvement son œuvre de salut, c'est l'**Anamnèse** ; Elle offre les saintes espèces au Père, c'est l'**Offrande** ; Elle le supplie de les sanctifier par son Esprit Saint, c'est l'**Epiclèse**, afin qu'elles nous servent pour la vie éternelle, c'est la **Post-Epiclèse**. Enfin l'Anaphore s'achève par la glorification de la Sainte Trinité, c'est la **Doxologie**. A ces cinq chaînons, s'ajoutent dans plusieurs rites les intercessions (équivalent des diptyques ou lectures des noms) en développement de la **post-épiclese**, et dans certains une bénédiction des éléments précède la doxologie.

Le terme anamnèse, d'origine grec, récent il fut forgé par les liturgistes. Il signifie mémoire ou mémorial. L'anamnèse mémorial, relie le récit de l'Institution à la transformation des Saints Dons, comme le Post-Sanctus relie la préface au récit de l'institution. L'Anamnèse est la prière qui rappelle l'action salvatrice du

Christ, sa passion, sa mort réelle sur la croix, sa résurrection du troisième jour, son ascension aux cieux et sa cession à la droite de son Père, notre Père, voire pour certaines anaphores l'ajout de la confession du second avènement. L'anamnèse est présente dès la liturgie juive ; elle consiste essentiellement dans le rappel fait à Dieu de ses promesses. C'est le sens des mots : « souviens-toi ou n'oublie pas ».

Dans la liturgie chrétienne l'anamnèse va plus loin car Dieu se souvient de l'homme et l'homme se souvient de Dieu, mais surtout elle a le pouvoir de rendre présent ce qui appartient à l'histoire par l'intercession du Christ suppliant le Père dans le Saint Esprit, et rappel du futur du Christ qui vient dans la gloire : le Royaume est là, l'Eucharistie est une eschatologie réalisée, participants à ce mystère de l'Alliance éternelle, « anticipation des biens célestes » enseigne Théodore de Mopsueste (Homélie catéchétiques, 16,30), et, selon l'opinion commune des pères : celui qui communie avec foi est uni et assimilé au Christ et ainsi à Dieu.

L'offrande : Rituellement les dons sont élevés par le diacre et désignés par le prêtre. Liturgiquement, cette prière est une transition de l'anamnèse vers l'épiclese. Dans l'Offrande l'Eglise agit, elle offre. Par la main du célébrant, porte parole du sacerdoce royal, du « Laos » de Dieu : Le peuple royal offre, présente, sacrifie. L'union du célébrant avec les fidèles est d'ailleurs une des conditions pour que l'Eucharistie soit l'Eucharistie de l'Eglise. Pour bien montrer que rien ne nous est dû, l'Eglise, dans toutes les liturgies, présente son offrande avec humilité. L'Eglise implore par une supplique, attentive à son indignité face à la Majesté divine, et comme dans le rite Gallicano-Hispanique, elle demande au Père d'accepter l'offrande : « *En vérité, ce qui distingue la catholicité de l'hérésie et l'Eglise du monde, c'est l'humilité* », enseigne l'évêque Jean de saint Denis (le « Canon Eucharistique »).

Anamnèse et offrande du rite Gallicano-Hispanique : Chaque fois que vous ferez ceci, vous le ferez en mémoire de moi ; vous proclamerez ma mort, vous annoncerez ma résurrection, vous espérerez mon retour jusqu'à ce que je revienne vers vous du ciel avec gloire. Faisant donc le mémorial de son incarnation salutaire, de sa passion très glorieuse, de sa mort sur la croix, de sa descente aux enfers, de sa résurrection du troisième jour, de son ascension et de son second et glorieux avènement, nous qui sommes à toi, nous t'offrons ce qui est à toi pour ceux qui sont à toi ; cette offrande pure, cette offrande raisonnable, cette offrande non sanglante, et nous te demandons et te supplions : reçois cette oblation sur ton autel d'en haut, des mains de tes anges ; comme tu daignes recevoir les dons de ton enfant le juste Abel, le sacrifice de notre patriarche Abraham, et celui que t'offrit ton grand prêtre Melchisédech.

Remarque : Si les termes d'offrande pure et non sanglante peuvent s'expliquer et être compris facilement, l'offrande raisonnable est un archéologisme, peu ou pas compris et selon moi difficile à expliquer simplement. La migration sémantique lors du passage du latin au Français a certainement contribué à rendre ce terme abscons. L'évêque Jean dans « Le Canon Eucharistique » pose en parallèle avec notre texte, la prière d'offertoire de la liturgie selon Saint Basile qui contient les mêmes termes, sauf que les traductions récentes ne parlent pas d'offrande raisonnable, mais de sacrifice spirituel. La question est : qu'apporte t'il aujourd'hui ? Son maintien se justifie t'il véritablement ? Et si oui pourquoi pas : offrande spirituelle ?

Alors que le célébrant dépose les dons sur l'autel, l'Anamnèse est suivie par un répons chanté des fidèles qui reprend les paroles prononcées par le célébrant : « *Nous te prions, Seigneur, et supplions ta Majesté, que montent nos humbles prières vers toi Dieu très clément.* »

7.6.8. L'épiclese : Dans le rite Gallicano-Hispanique l'épiclese est introduite par une rubrique, variable en lien avec la solennité célébrée, nommée selon les livres : *Post secreta, Post Priede ou Post Mysterium*. D'origine biblique, le terme grec (epiklisis) a le sens d'invoquer, de nommer. Il désigne aussi la prière en général, et tout recours à Dieu, l'invocation de son Nom, ainsi que la prière de supplication (Gn.4,26 – Ps.4,1 – 2M.15,26 & 8,15) . Chez les Juifs, à la fin du repas, l'action de grâces était suivie d'une invocation, véritable épiclese, qui se réfère à la venue d'Elie en vue de la restauration du Royaume de David. Les écrits de la nouvelle alliance (le Nouveau Testament) lui garde le même sens (Ac.9 & 14,21 et 22,16), ainsi que le dit saint Paul (1Co.12, 3) : « *Nul ne peut dire ou appeler Jésus Seigneur si ce n'est dans le Saint Esprit* ». C'est l'Esprit Saint qui sanctifie toute offrande offerte à Dieu, même les hommes : « *m'acquittant (moi Paul) du divin service de l'Evangile de Dieu, afin que les païens lui soient une offrande agréable, étant sanctifiée par l'Esprit Saint* » (Rom.15, 16).

Le terme épiclese, apparaît dans les textes liturgiques, pour la première fois au 2ème siècle chez saint Irénée de Lyon. Ceux que nous appelons les pères de l'Eglise lui garderont le contenu d'épiclese-invocation. Avant de s'imposer comme unique terme pour désigner et coiffer cette partie de l'anaphore, dans les premiers siècles chrétiens d'autres termes étaient d'usage courant : tel celui de « la prière » (oratio ; prece).

C'est pourquoi au sens large le terme épiclese désigne toute prière de demande, et au sens étroit lorsqu'il s'agit de l'Eucharistie : c'est la prière pour sanctifier l'Eglise et son offrande, ceux qui sont présents à la liturgie et qui vont recevoir l'Eucharistie (Ap.22, 17 à 20).

La décadence liturgique amènera à désigner par abus et déformation uniquement les dons, sans prendre en compte la sainte assemblée présente. On parlera alors d'épiclèse dite «consécratoire», conséquence des querelles théologiques sur le moment de la transformation des dons et des paroles de l'Institution définies comme consécratoires à elle seules. Querelles, qui d'un côté traduisent un refus de l'action de l'Esprit Saint dans la transformation des dons, de l'autre, sur le terrain de l'adversaire, veulent définir un avant et un après de la consécration (*voir remarques infra*). Saint Grégoire le thaumaturge enseigne que : « *Toute opération part du Père, passe par le Fils et s'achève dans l'Esprit Saint* » (Migne, PG. T. X, col. 985). Tout s'achève dans l'Esprit Saint et sans Lui rien n'est achevé, c'est ce que l'Écriture Sainte nous enseigne : aux prémices de la création l'Esprit planait sur les eaux et vivifiait ce que le Père avait créé par son Logos (Gn.1, 1), Elle nous précise au livre des psaumes : que si le Père envoie son Esprit tout est créé et que le retirant tout retourne à la poussière (Ps.103, 29 & 30).

Si les verbes les plus employés pour traduire la consécration des dons sont : faire, devenir, changer, les textes anciens, tels les constitutions Apostoliques, les liturgies de saint Basile, ceux des Eglises dit pré chalcédoniennes emploient les verbes révéler (opos apofini), et surtout montrer, manifester (anadeixai) ; révéler, montrer, manifester le pain-corps et le vin-sang est aussi fort que faire, changer, ou devenir. Bien plus, révéler, montrer, manifester nous introduisent en réalité dans la vision d'un monde parfait et glorieux, préexistant dans la Pensée Divine, et la transformation du monde actuel est le déchirement du voile opaque du péché. Les liturgistes la nomme « épiclese basilienne » : cette façon de respecter le Mystère est non seulement plus dans l'esprit des textes gallicans et wisigothiques, mais elle présente de plus l'avantage de ne pas laisser croire que l'Eglise définit à ce moment la transformation des dons, et, selon l'intuition occidentale laisse aux paroles de l'Institution leur dignité, ne leur donnant pas plus, mais n'enlevant pas non plus toute valeur au Mystère, laissant conformément à l'enseignement de la Sainte Écriture et de la Tradition l'Esprit accomplir et achever ce qui surpasse la nature et la raison et que la foi seule peut saisir : Mystère de foi !

Cette épiclese de type Basilienne présente encore un autre avantage : elle montre bien que le prêtre n'est que « l'icône du véritable Grand prêtre » : Jésus christ, c'est Lui, qui donne l'audace de présider et d'accomplir l'Oblation ; mais « ce pouvoir » est un pouvoir subordonné, Dieu seul est capable d'accomplir l'admirable transformation : Dans l'épiclèse l'homme implore l'Esprit, il ne lui commande pas.

Epiclèse de l'ordinaire :

Le célébrant à voix moyenne pendant le chant des fidèles : Nous te prions, Seigneur, et supplions ta Majesté, que montent nos humbles prières vers toi Dieu très clément - puis à voix haute :

Et que descende sur nous, sur ce pain et sur ce calice, la plénitude de ta divinité comme elle descendait autrefois sur les offrandes de nos pères, afin que ce sacrifice devienne véritablement le corps + // Tous : Amen ! // Et le Sang + // Tous : Amen ! // De Ton Fils, notre Seigneur Jésus Christ, par la puissance + insaisissable + et infinie + de ton Saint Esprit ! // Tous : Amen, amen, amen!

Epiclèse Basilienne :

« Afin que ce sacrifice soit manifesté véritablement : corps sacré + // Tous : Amen ! // Sang précieux + // Tous : Amen ! // De ton Fils, notre Seigneur Jésus Christ, pour la vie du monde +++ // Amen, amen, amen !

Remarques à propos de l'épiclèse : Ce n'est qu'au 4ème, 5ème siècle que de l'anaphore, les paroles de l'institution et l'épiclèse émergeront pour devenir des sujets de querelles ecclésiastiques. L'Occident s'attachera au récit de la Cène, accordant aux paroles de l'institution toujours plus d'importance : « *La consécration se fait par les paroles et les discours du Seigneur Jésus. Car tout ce qu'on dit sert à rendre gloire à Dieu, à prier pour le peuple, pour les rois, pour tous. Mais lorsqu'il s'agit d'accomplir le sacrement, le prêtre n'emploie plus ses propres paroles, il emploie celles du Christ.* » (Saint Ambroise, in le Livre Des Sacrements). Cette attitude amènera l'Occident à délaisser l'épiclèse qui finira par devenir imprécise.

L'évêque Jean pourra dire : « *le rite romain en possède deux, sans en avoir une seule complète* ». C'est pourquoi à ceux qui voulurent voir dans ces expressions la preuve que les saints dons étaient déjà consacrés par les paroles de l'Institution « dites consécratoires », nombre de liturgistes modernes ont démontré la fausseté de cette thèse. L'Orient quant à lui, peut être par réaction, versa dans une quasi-vénération de l'épiclèse, ne considérant la consécration comme achevée, qu'à la fin de l'épiclèse.

Les plus anciens des pères attribuent toujours la consécration à l'ensemble de la prière Eucharistique, qu'ils nomment la « Prière » par excellence. Dans les premiers siècles, ces mêmes pères n'ont pas cherché et ne se sont pas prononcés sur le moment de la consécration. Ils se sont contentés d'affirmer qu'à la fin de la « Prière » le pain et le vin sont devenus Corps et Sang du Christ. De même, les pères étaient très éloignés de la pensée quasi magique qu'un sacrement ne puisse être valable que si chaque mot, chaque geste est accompli selon les rites. C'est l'Esprit saint qui se communique. La seule condition exigée des pères est la saine orthodoxie. L'évêque Jean de saint Denis enseignait que, pour qu'une liturgie soit orthodoxe, il lui

fallait remplir trois conditions : exprimer la plénitude de l'orthodoxie, être enracinée dans le sol apostolique et être de bon goût.

Aujourd'hui non seulement toutes les Eglises orthodoxes possèdent une épiclese dite consécratoire, résultat des querelles sur le moment de la transformation des dons et des paroles consécratoires, mais surtout, plus personne de sérieux ne conteste l'action du Saint Esprit dans la transformation eucharistique.

Les textes anciens des liturgies de saint Basile et celles des Eglises préchalcédonienne notamment n'ont pas cette préoccupation et disent grosso modo : « *Vienne l'Esprit Saint (ou Ton Saint Esprit) et montre (manifeste) ce pain, Corps sacré, ce qui est dans ce calice, Sang précieux...* // concluant souvent par l'expression : « *Pour la vie du monde* ». Ces épicleses primitives de type « Basilienne » correspondent parfaitement à ce que nous exposons ci-dessus avec l'emploi des verbes révéler, montrer, manifester : équilibre parfait, en ne laissant pas croire que l'Eglise définit à ce moment la transformation des dons, mais laissent selon l'intuition occidentale aux paroles de l'Institution leur dignité, ne leur donnant pas plus, mais n'enlevant pas non plus toute valeur dans le mystère (voir supra) .

A contrario, il est utile de préciser que l'épiclese de l'ordinaire du rite Gallicano-Hispanique a été choisie avec soin par l'évêque Jean. Elle est tout à fait traditionnelle des Eglises d'Occident du premier millénaire. Elle jouit d'une réputation privilégiée, aussi bien en Gaules, qu'en Espagne et en Italie (patriarcat de Milan). Elle semble faire l'unanimité des liturgistes, ainsi Duchesne et Salaville l'ont même choisi comme exemple-type.

C'est une épiclese consécratoire type, et comme ses homologues byzantines, l'énoncé final est insistant et lourd (partie soulignée). Elle présente les défauts de ses qualités que nous dénonçons ci-dessus.

A propos des sonneries de clochettes, lors de l'épiclese, dans le rite des Gaules restauré : Les sonneries de clochettes, particulièrement celles effectuées par les servants d'autel, appartiennent dans le rite romain médiéval à ce que l'on nomme les « gestes de révérence ». Ces gestes effectués à ce moment particulier de la messe de ce rite qu'est la consécration et qui accompagnent les paroles de consécration. Ils ne sont pas apparus spontanément et ont leur histoire et leur évolution propre. L'examen des Ordo missæ romains, mais aussi des sources indirectes, des ouvrages de théologie ou d'histoire qui, ponctuellement, décrivent la consécration de la messe, permettent de dégager entre le 12^{ème} et le 20^{ème} siècle trois étapes fondamentales de l'histoire de ces gestes de révérence. Dans le cadre de ce commentaire, seules les deux premières étapes présentent un intérêt.

Il est important de souligner qu'à chaque étape, il est possible d'établir un lien direct entre, d'une part les gestes, et d'autre part la théologie et la piété.

Entre le 12^{ème} et le 15^{ème} siècle, la piété populaire substitue à la communion la vénération de l'hostie consacrée. Cette vénération populaire de l'hostie prend au fil du temps des proportions considérables. Pour lever toute ambiguïté quant à l'incertitude sur le moment approprié, la pratique s'est établie d'élever l'hostie après les paroles de consécration, entraînant une évolution des gestes liturgiques. Dans un souci très romain d'uniformiser la pratique liturgique et lui donner un caractère d'obligation, vers 1500, Jean Burckard, cérémoniaire pontifical, entreprend une description détaillée des cérémonies de la messe, fixe ces gestes et les compile.

Remarque : Les sonneries de cloches à l'intérieur de la Prière d'Action de Grâce appartiennent à la Liturgie romaine médiévale et sont tout à fait étrangères à l'esprit liturgique du rite Gallicano-Hispanique qui les ignoraient. Ce genre de pratique n'a donc pas sa place dans le rite des Gaules restauré, car quelle signification pourrait bien recevoir dans ce rite les trois coups de clochettes données à l'épiclese ? Je serais curieux de l'entendre formuler. Au risque de me répéter, cette pratique n'est connue que du seul rite romain médiéval et sa justification se trouve dans la pratique de ce rite de faire prononcer les paroles « sacrées du canon » à voix basse par le célébrant, les rendant ainsi inaudibles au bon peuple. Les tintements de la clochette rythmaient alors le déroulement du canon, permettant aux fidèles de se situer dans l'action liturgique. A la clochette, s'ajoutait, lors de l'élévation, la sonnerie des cloches pour marquer l'importance de l'action liturgique du moment et inviter les fidèles absents à s'unir par la prière à la liturgie qui se célèbre (Mais aussi en dehors de la Liturgie Eucharistique pour provoquer des moments de prière privée, comme la sonnerie de l'Ave Maria ou Angélus).

Les sources directes : les Ordines missæ (1)

Le Paratus de la fin du 12^{ème} siècle ou du début du 13^{ème}, dont le nom provient de la première rubrique qui suit les prières dites pendant que le prêtre revêt ses ornements : « *Paratus autem intrat ad altare* », s'inscrit dans la tradition de l'Ordo de type rhénan. Si ses origines demeurent obscures, il est par contre bien établi à la fin du XII^e siècle dans l'usage de la curie romaine. C'est le premier Ordo missæ de la tradition romaine à indiquer certains gestes particuliers qui doivent accompagner les paroles de consécration, bien qu'il faille remarquer que l'Ordo indique surtout les paroles, mais ne dit pas grand-chose des gestes. L'édition composite du Paratus montre aussi que, d'un manuscrit à l'autre, la tradition n'est pas du tout unanime en ce qui concerne ces gestes

L'Indutus Planeta daté de 1243 : établi par Haymont de Faversham, quatrième ministre général des Franciscains, compila l'Ordo missæ, son intention était d'y inclure non seulement les paroles du prêtre, mais aussi ses gestes, comblant ainsi les nombreuses lacunes de l'Ordo missæ paratus. La description de Haymont est donc un "Ordre d'actions et de paroles" (Ordo agendorum et dicendorum) à l'usage du prêtre au cours des messes privées ou des messes conventuelles de la semaine, selon la coutume de l'Eglise

romaine. Il s'agit là d'un témoignage important de l'évolution de l'Ordo missæ et de la très grande attention apportée aux directives données par les rubriques.

Le missale romanum, édition princeps de 1474 est la première édition imprimée du missel romain. Elle contient très peu d'informations et de directives sur les gestes de révérence accompagnant les paroles de consécration. Cette édition princeps sera la source immédiate du missel de 1570. L'absence de directives dans les rubriques de l'édition princeps est révélateur d'un problème sous-jacent à cette époque : l'anarchie liturgique. C'est avec la rédaction de l'**Ordo missæ Johannis Burckardi (1500) établi par Jean Burckard**, cérémoniaire pontifical de plusieurs papes, qu'apparaît la description détaillée des cérémonies de la messe et dont l'auteur essaye d'être le plus complet possible : « *Participant depuis ma jeunesse aux cérémonies sacrées, et voyant que maints prêtres, lors de la célébration de la messe, commettaient de nombreux abus, suivaient des rites divers et faisaient des gestes inappropriés, je considérais qu'il n'était pas digne qu'aucune norme certaine ne fût communiquée aux prêtres par la sainte Eglise romaine, mère et maîtresse de toutes les Eglises, pour être universellement observées dans la célébration de la messe. Aussi ai-je rassemblé et publié ces observances; elles sont reprises des différents décrets des saints Pères, institués par les souverains pontifes pour ladite célébration. Et lorsque, récemment, j'ai passé en revue la collection desdits décrets, j'ai découvert qu'il y avait eu plus d'observances omises que transmises. Aussi ai-je ajouté ce qui était nécessaire et complété le travail dans la mesure où j'en fus capable.* ». L'Ordo de Burckard constitue une source extrêmement précieuse pour l'étude des rubriques de la messe romaine. Les gestes de révérence, « *Ordre d'actions et de paroles* », qui accompagnent les paroles de consécration sont fort détaillés et organisés en un ensemble unifié d'actions rituelles.

Ritus servandus in celebratione missæ de 1570 : En 1570, l'état d'anarchie liturgique qui régnait en 1500 ne s'est guère amélioré. Aussi entreprit-on de publier des rubriques détaillées, obligatoires et de prescription universelle. Cependant, le genre littéraire de l'Ordo missæ ne permet guère de donner des instructions très détaillées. Voilà pourquoi un document liminaire, appelé Ritus servandus in celebratione missæ, daté de 1570, fut ajouté au début du missel romain. Ce texte s'appuie sur les directives énoncées par Burckard pour les cérémonies et, dans de nombreux cas, reprend littéralement le texte de Burckard.

Et c'est dans le Ritus servandus in celebratione missæ (VIII: 4-8; IX:1) que sont données expressément et pour la première fois des indications concernant les sonneries. Toutefois, ce geste n'en est pas nouveau pour autant. Il est attesté dès le 13^{ème} siècle, lorsque le pape Grégoire IX, en 1239, décréta qu'une cloche fût sonnée avant la consécration du Corps du Christ. Peu avant la consécration (quoique le moment précis ne soit pas indiqué), le servant d'autel avertira les fidèles en sonnant la cloche (VIII : 6). Après la consécration, le servant sonne la cloche trois fois pour chaque élévation; il peut aussi la sonner sans interruption jusqu'à ce que le prêtre replace l'hostie ou le calice consacrés sur le corporal : « *Après avoir reposé l'hostie consacrée sur le corporal, il fait la genuflexion et l'adore ; s'il y a un vase avec d'autres hosties, il le couvre de la patène ou du pale, comme plus haut. Le servant, un peu avant la Consécration, avertit les fidèles par un coup de clochette. Ensuite, quand le célébrant élève l'hostie, de la main gauche, il relève le bord postérieur de la chasuble, pour qu'elle ne gêne pas le célébrant lors de l'élévation des bras ; il fait de même lors de l'élévation du calice ; de la main droite, il agite la clochette trois fois à chaque élévation, ou de façon continue jusqu'à ce que le prêtre repose l'hostie sur le corporal ; de même par la suite, pour l'élévation du calice.* ».

1. notes extraites d'un exposé du R.P. Cassian Folsom, OSB, moine à l'abbaye de Saint Meinrad dans l'état d'Indiana au Etats-Unis, au 2ème colloque du C.I.E.L. Colloque tenu en octobre 1996.

7.6.9. Post-Epiclese (post mysteria/mysterium ou post secreta) : « *les saints dons consacrés, l'Eglise sans interrompre le courant de la prière, toujours en marche vers l'accomplissement des Mystères de notre salut, évitant même grammaticalement de mettre un point, se presse de cueillir les fruits du miracle mystique de la transformation des dons. Sa préoccupation majeure est la communion des fidèles au Corps et au Sang du Sauveur. Cette communion sacramentelle qui unit chacun de nous au Christ, entraîne à la « communion des saints », et à la communion avec la « fraternité universelle », et avec « tous et tout ». Unité avec le Christ, unité entre les hommes et la création, même unité. La post-épiclese demeure pour les priants un vaste pâturage de grâces célestes, où chacun se nourrit des dons suivant son cœur et son désir* » (Mgr Jean de Saint-Denis, in Le Canon Eucharistique de l'ancien rite des Gaules).

Dans le rite Gallicano-Hispanique, il est possible de considérer la composition des textes liturgiques variables de la post-épiclese comme étant les intentions de la Messe, véritables « intercessions » ramassées dans une vision synthétique. Matthieu Symth indique que les post-épicleses sont considérées par les rédacteurs des sacramentaires comme des collectes.

Ce que les rites d'Orient appellent intercessions ne sont que les diptyques que l'évolution liturgique de ces Liturgies a transformé en une grande prière d'intercession aux demandes diverses et qui vient se placer après la consécration des Dons, liant ainsi à la post-épiclese, dont ne subsiste que la doxologie, la commémoration des saints, des vivants, des défunts, et les prières pour les nécessités de l'Eglise. La commémoration des saints après l'épiclese, dans les rites orientaux, est justifiée par l'idée de la communion des saints étendue à l'Eglise céleste.

Dans les anciennes anaphores gallicanes ou mozarabes, nous l'avons vu, c'est avant l'anaphore, et avec raison, que l'on fait mémoire des vivants et des défunts pour les mêmes raisons. La différence réside dans le fait que le déplacement des diptyques après la consécration, brise le lien qui unit l'offrande et les offrants, et ne permet plus de citer nommément les noms des vivants et des défunts. L'intercession devient un acte formel, clérical. Les noms sont cités, en particulier au rite byzantin, par le célébrant soit lors de la préparation des dons avant la messe, sans la présence des fidèles, soit lors de la grande Entrée par le célébrant tenant les Dons élevés avant de les déposer sur l'autel.

Post – Epiclèse omnibus : Et qu'ils soient protection aux bien-portants, remède aux malades, procure la réconciliation aux frères en discorde, et augmentent la paix et la charité en surabondance ; qu'ils confèrent la sagesse aux hommes sans raison et servent de mesure aux sages, donnent la vigilance aux âmes appesanties et la douceur aux zéloteurs ; et que ceux qui participent aux mystères participent de même à la société des élus dans le royaume céleste, hâtant la venue glorieuse du Christ et la plénitude de l'Esprit.

7.6.10. Bénédiction & Doxologie : L'anaphore se termine sur une doxologie glorifiant la Sainte Trinité, variable suivant le propre - La doxologie si elle est variable dans les détails, doit toujours rendre grâce à la Sainte Trinité et s'achever par les paroles : « *siècles des siècles* ».

A cet endroit le rite Gallicano-Hispanique, fait intervenir une bénédiction des éléments (offrandes) qui précède la doxologie, à l'instar de la Tradition Apostolique : cette pratique est attestée par des documents des plus anciens : la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome (3ème S.), l'Euclologe de Sérapion de Thmuis (Egypte, 4ème S.), l'Afrique d'Augustin, Rome en particulier avec la bénédiction du Saint Chrême. La liturgie byzantine bénit à cet endroit le pain qui sera distribué après la liturgie (antidoron) du geste seulement, sans ajouter de parole.

Bénédiction & Doxologie : Par qui tu + crées tout et + bénis ce qui est créé, + sanctifies ce qui est béni et distribues ce qui est sanctifié. **A** toi, Père tout puissant, et au Verbe fidèle et véridique, et à l'Esprit Saint sanctificateur, + conviennent tout honneur et toute gloire et adoration, maintenant et toujours et aux siècles des siècles. Tous : Amen !

7.6.11. L'amen clôtural : Cet amen final « d'action de grâce » clôt la prière eucharistique. L'Amen, depuis la première alliance appartient à l'assistance (au peuple, aux fidèles), à l'instar du peuple de la première Alliance, après la lecture solennelle de la Thora par Esdras (Néh.8, 6) a répondu : « Amen ! », lui donnant ainsi son consentement, sa signature : « en vérité, il en est ainsi ! ». Cet Amen final et clôtural semble le seul Amen connu de l'Eglise ancienne et attesté par la tradition liturgique, car à l'origine l'anaphore était un monologue à la fin duquel les fidèles clamaient ce seul amen. Universel, il tire son origine des offices juifs de la synagogue. Par cet amen clôtural, le peuple chrétien confesse le Mystère et approuve la célébration correcte et orthodoxe du célébrant. Dès le début du 4ème siècle le Sanctus et les deux amen de la consécration vinrent alléger cette longue Oraison sans briser son unité, puis au 5ème siècle apparaît le chant des fidèles de l'Epiclèse. D'autres amen, plus tardifs se rajouteront, se multipliant dans certains rites, en particulier dans les rites Copte et Ethiopien.

7.7. LA FRACTION.

7.7.1. Historique : Les Juifs ne coupaient pas leur pain. Ils le rompaient. Lors de la dernière Cène, Jésus, se conformant à la coutume de son peuple, bénit le pain, le rompit et le donna à ses apôtres (Matthieu 26,26 ; Marc 14,22 ; Luc 22,19). Saint Paul croit utile de le rappeler aux chrétiens de Corinthe à l'occasion de certains abus qu'il veut réprimer (1 Corinthiens 11,23). Rite de première importance, le terme « Fraction du Pain » est celui qui est synonyme d'Eucharistie dans les premiers temps de l'Eglise (Lc.24, 35 ; Ac.2, 42). Il fut soigneusement conservé par la primitive Eglise, et sera le premier nom de la messe : « *fractio panis* » : la Fraction du pain. Tout indique que les apôtres l'employaient déjà. Les Actes des Apôtres, première histoire de l'Eglise, utilisent l'expression « *rompre le pain* » pour signifier « célébrer l'eucharistie » (Actes 2, 42,46 ; 20,7). L'un des tout premiers textes chrétiens, la Didachè, nomme le pain eucharistique « *le pain rompu* » (9,4). Dans le judaïsme et chez les premiers chrétiens la fraction avait valeur de symbole essentiel au rite du repas, celui d'unir les commensaux en une communauté autour d'un même pain. Ce sens sera très vite délaissé par la liturgie chrétienne lorsque les rites évolueront, car ce qui était possible dans le cadre de petites communautés aux liens resserrés ne pouvait plus l'être dans des communautés importantes. Cependant, la Fraction restera encore longtemps un simple acte pratique de morcellement du pain consacré (corban, agneau) ayant en vue de sa distribution lors de l'acte de communion. L'évolution liturgique fait se développer le rite de la Fraction, qui à partir du 6ème, 8ème, voire du 9ème siècle selon les lieux, s'accompagne de prières, profession de foi, et surtout d'un symbolisme emprunt de magie. Le rite de la fraction occupe une place très importante dans le rite Gallicano-Hispanique, qui comme dans la plupart des liturgies suivait immédiatement l'anaphore et où il a très vite symbolisé la mort du Christ. La cérémonie est attestée par Grégoire de Tours (594). Il est possible qu'il y ait eu une élévation à la fin du rite si l'on en juge par le récit de la vie d'Euvertus, évêque d'Orléans au 6ème siècle. Le deuxième concile de Tours, tenu en 567, réglementa la disposition des parcelles sur la patène en forme de croix. La Fraction du pain consacré est l'un des rites les plus antiques et des plus essentiels, commun à toutes les liturgies. La Fraction imite, reproduit un geste du Seigneur lui-même, geste qui est rapporté par les quatre récits de la cène dont nous disposons : Mt.26, 26 – Mc.14, 22 – Lc.22, 19 – 1Co.11, 24 – Ac.2, 46, où le terme est synonyme de faire eucharistie. Le symbolisme de la Résurrection qui avait succédé à celui d'union des commensaux a été délaissé, la fraction ayant été très vite perçue comme une évocation des souffrances et de la mort du

Seigneur Jésus, d'où l'identification des dons en particulier du pain comme étant l'agneau pascal immolé (Is.53, 7 & 8 - Jn.1, 29 – Ap. 5, 12 ; 6, 1 ; 13, 8 ; 14). Sauf chez les Byzantins, les Arméniens et les Maronites la Fraction suit immédiatement l'anaphore, c'est l'ordre de tous les rites orientaux, des Gaules, d'Espagne, Milan et même de l'Afrique du Nord. A Rome, le pape Grégoire le Grand (590-602), pour de mauvaises raisons théologiques et surtout en imitation de Byzance, inversa la place de la prière du Seigneur, qui vint dès lors se placer immédiatement après l'anaphore repoussant la fraction.

7.7.2. Rituel : la plupart des rites ont introduit une prière introductive précédant ou même accompagnant la fraction, qui, dans certains rites reçoit le nom de préface. Elle peut accompagner en totalité l'acte lui-même comme dans le rite Copte. La prière du rite Gallicano-Hispanique restauré est plutôt une prière d'accompagnement dite par le célébrant alors que le chœur chante le chant de fraction : « *La table est dressée, l'Agneau de Dieu est immolé, partagé mais non divisé, mangé mais jamais consommé. Le vin est mêlé, le sang est répandu. Buvons à la coupe inépuisable, quittons l'ignorance et proclamons un seul, unique et redoutable mystère.* ». Les missels Irlandais (de Stowe et le Leabhar breagh) donnent le verset 22 du psaume 32 comme prière fixe assignée à la fraction, et évoque une prière différente pour le carême. La liturgie Copte possède des prières de fraction, d'une grande richesse théologique, variables selon le temps liturgique et les fêtes. Le concile de Tours (567) dans son 3^{ème} canon avertit les prêtres de disposer les parcelles du saint corps en forme de croix sur la patène afin de s'opposer et de condamner les dispositions fantaisistes empruntées de superstitions. Cette disposition cruciforme est le principe observé dans le rite Mozarabe qui selon les fêtes en propose d'autres (Ildefonse de Tolède in le *De cognitione baptismi*, 19). La disposition cruciforme des parcelles est attestée également en Italie méridionale et dans les missels Irlandais (Stowe, Leabhar breagh).

7.7.3. Chant accompagnant la Fraction : Il semble d'après les spécialistes que tous les rites liturgiques ont accompagné l'acte de la fraction par un chant, généralement un psaume antiphoné avec antienne, appelé confractorium, c'est à dire : « à effectuer pendant la Fraction ». Il est un élément commun aux liturgies latines d'Occident, variable et distinct du chant de communion. Saint Germain de Paris dans 1^{ère} lettre (1,24b) mentionne le chant, et précise qu'il était chanté par un diacre sur un ton suppliant (ce qui correspond à une dramatisation de la liturgie, prémices de décadence).

La liturgie Ambrosienne, à Milan, en est, de nos jours encore, le témoin. Le chant de la liturgie romaine : « *L'agnus Dei* » est à l'origine un chant de communion, la liturgie romaine en fit un chant pour la fraction. Chant du peuple, il était autrefois entrecoupé de versets et était chanté tant que durait la fraction du pain (sacramentaire de saint Grégoire). Son texte primitif fixé par le pape Syrien Serge Ier (687-701) qui fut, selon l'hypothèse la plus couramment admise, à l'origine de son introduction (1), probablement sous l'influence de la liturgie de saint Jacques (*cette liturgie utilisait des passages scripturaires évoquant l'agneau de Dieu ôtant par son sacrifice les péchés du monde et vivant éternellement dans cet état d'immolation : Jn.1, 29 & 36 – Ap.5, 6 & 13,8*).

La forme brève et répétitive (nombre sacré de trois) de l'agnus Dei, du rit romain, apparaît au 9^{ème} pour être définitif au 11^{ème} siècle, concurrentement avec l'utilisation d'hosties que l'on fractionne en trois parties en disant : « agnus dei » (opinion d'Yves de chartres au 11^{ème} siècle). Cette évolution fait disparaître la psalmodie antiphonée faisant perdre au chant son sens fonctionnel, c'est à dire son caractère de chant, le réduisant à accompagner symboliquement l'action liturgique.

L'Agnus Dei est inconnu des diverses variantes du rite Gallicano-Hispanique. Le chant de fraction de la liturgie Gallicano-Hispanique restaurée, la Liturgie selon Saint Germain de Paris, est tiré du missel irlandais de Stowe (7^{ème} siècle). Ce chant essentiellement scripturaire (Proverbes 9,1 à 6 ; Luc 24, 30 & 31 et de 1Corinthiens 10, 16 & 17) est un répons et non un chant antiphoné.

1. « *L'Agnus Dei* » est attesté dans une version Georgienne de la liturgie de saint Jean Chrysostome (codex Sinaï georgicus 89). Il n'existe pas de chant de fraction au rite byzantin car dans ce dernier le Notre Père suit immédiatement l'anaphore par l'intermédiaire d'une ecténie de demandes, l'élévation (ce qui est Saint aux saints) vient alors précédé de prières secrètes du célébrant. Le chœur entonne le chant de communion alors que la fraction et l'immixtion n'ont pas été faite. Celles-ci achevées, le ou les célébrants communient. L'évêque Jean l'a repris et intégré afin d'en faire un répons de carême pour l'élévation pendant du répons Mozarabe du temps pascal (voir commixtion). Peut être était-ce aussi dans les années d'avant guerre une délicatesse vis à vis des catholiques romain approchant l'Orthodoxie Occidentale ?

Le 7^{ème} siècle a vu l'immigration massive en Occident latin de clercs et de moines grecs et syriaques (certainement aussi des fidèles) fuyant les pays d'Orient, en particulier la Syrie, submergés par l'Islam. Nombre de papes furent à cette époque Syriens, Grecs ou Palestiniens.

7.8. LE « NOTRE PERE », PRIERE DU SEIGNEUR ET DE L'EGLISE : « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » (Jn.6, 63).

« *La prière concerne Dieu et est une contribution de la créature à l'œuvre du créateur. Elle consiste à adapter la vie de l'homme au programme divin. Elle n'est pas vœux pieux sans lendemain, elle engage celui*

qui la prononce et Celui qui la reçoit. C'est pour cela que le seigneur Jésus remet à ses disciples une prière courte et concise, qui selon le mot de Tertullien est l'abrégé de tout l'Evangile » (RP Eliyâs-Patrick Leroy, in l'introduction du « Le notre Père », prière du Seigneur et de l'Eglise).

« Le Notre Père », Mt.6,9 à 13 ; Lc.11,2 à 4, est selon Isidore de Séville (De Ecclesiasticis Officiis, 1,15) l'ultima oratio, l'élément constant et primordial de la préparation à la communion.

Le cadre qui entoure la communion était primitivement simple. Ce n'est qu'à partir du 4ème siècle que ce cadre se développe et s'amplifie. La sobriété du cadre primitif est attestée par la totalité des témoins liturgiques anciens : Constitutions Apostoliques, tradition Apostolique, Constitution de l'Eglise Egyptienne, Eucologe de Sérapion, Théodore de Mopsueste (6ème sermon catéchétique) . Tous ces témoins couvrent la période qui s'étend du 3ème au début du 5ème siècle. Dans les trois premiers siècles la prière du Seigneur ne figure pas toujours dans les textes, cela ne veut pas dire qu'elle n'était pas présente, au contraire le silence sur une pièce ou un rite atteste soit qu'il va de soi ou qu'il peut être lié à la discipline de l'arcane (*voir note 1 de la commixtion*). Dans l'Eglise primitive, la prière du Seigneur n'était enseignée aux catéchumènes qu'à l'approche du baptême et expliquée après la célébration de l'initiation chrétienne. Saint Cyrille de Jérusalem, début 4ème siècle, fait mention de la prière du Seigneur et du cadre qui l'entoure dans ses catéchèses mystagogiques. Pour Robert. F. Taft, la Prière du Seigneur aurait été transféré depuis les rites post baptismaux au sein de la Liturgie Eucharistique, comme réponse des Eglises et en premier lieu celle d'Antioche, le christianisme devenant religion officielle, confrontées à l'afflux des chrétiens tièdes et à la menace de communions indignes. Dès cette époque, son usage se généralise et constitue un élément primordial de la préparation collective à la communion, car la prière du Seigneur est la prière par excellence, donnée par Lui aux apôtres et par eux à nous.

Selon les lieux elle sera récitée différemment mais par tous (Jean Cassien, *Collationes* 9,22 ; Prosper d'Aquitaine, *De gratia dei et libero arbitrio* 15 ; Césaire d'Arles, *Sermon* 73 ; Grégoire de Rome, *De mirac.* 2,30 & *Vit. patr.* 16,2 ; Augustin, *Sermon* 49,8 & *Ep.* 149,16 ; Germain de Paris, 1,25). L'Espagne primitivement le faisait réciter par tous, puis s'est imposé l'usage de la récitation phrase par phrase, le célébrant récitant le Notre Père, les fidèles répondant à chaque phrase par un Amen.

La Prière du Seigneur ayant pour rôle d'aider le peuple assemblé à se disposer pour la communion, ce rôle devait dicter la manière de la réciter. Dans les Gaules, elle sera récitée par tous à voix haute, à l'instar de l'usage grec, avant la communion comme prière de préparation. Alors que la Prière du Seigneur est le bien du peuple chrétien, Rome et l'Afrique du Nord réserveront dans un second temps le « Pater » au seul célébrant ; aux clercs seuls dans le rite arménien. Le rit byzantin actuel le confie au chœur ou à un membre du chœur, alors que le chœur ne représente pas les fidèles. Toutes les liturgies feront précéder la Prière du Seigneur par un prologue ou protocole, tel : « *non selon nos mérites, Père Saint ... nous osons Te dire* » ou « *Dans l'action de grâces, rend-nous dignes de Te dire ...* » ; la concluant par une apologie ou embolisme terme qui vient du grec « emballo », et qui signifie insérer un mot (insertion) doublée d'une doxologie : « *délivres-nous, Seigneur du mauvais et de tout péril ; garde-nous en œuvres bonnes par ta vérité parfaite et dans ta vraie liberté, car c'est à Toi qu'appartiennent la royauté, la puissance et la gloire, aux siècles des siècles // (Tous) Amen.* » (Post orationem dominicam). Le protocole et l'embolisme de l'ordinaire du rite Gallicano-Hispanique restauré sont tirés du livre liturgique connu sous le nom de « Missale Gothicum » (7ème siècle).

Si par la foi dans le Père, cette prière nous permet de nous adresser à Lui, c'est par Jésus Christ et en Jésus Christ le Fils bien-aimé de Dieu et Dieu Lui-même, que nous avons accès à notre Père des cieux : c'est parce que Jésus Christ a assumé toute l'humanité et chacun de nous que nous pouvons ensemble, membre d'un seul corps, oser dire en confiance : Notre Père. Jésus notre Seigneur et Sauveur ne nous a pas seulement donné les mots de sa prière, il nous a donné aussi l'Esprit Saint pour que les mots deviennent en nous esprit et vie (Jn.6, 63).

Remarques : En 1984, dans *Présence Orthodoxe*, le RP Jacques Goettmann, que sa mémoire soit éternelle, se demandait si notre traduction du Notre Père respectait en justesse et en plénitude les paroles du Sauveur. La traduction des moines de Bois Aubry (*Présence Orthodoxe* 1991, page 13) apporte une première réponse, excepté pour le fameux « **epiousios** ». Au terme d'une magnifique et érudite étude : Le « notre Père, prière du Seigneur et de l'Eglise »*, qu'il est impossible en raison de son volume de retranscrire ici, le RP Patrick Leroy proposait le texte suivant : « **Notre Père des cieux, que ton Nom soit sanctifié, que ton règne vienne, que Ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel, donne nous, aujourd'hui, notre pain à venir, remets-nous nos dettes comme nous remettons à nos débiteurs, et ne nous laisse pas entrer en tentation, mais délivre nous du mauvais. Car c'est à toi qu'appartiennent la royauté, la puissance et la gloire, aux siècles des siècles (1Chr.29, 11 à 19) ; Amen** ».

* **L'étude** : « Le « Notre Père » prière du Seigneur et de l'Eglise », par le RP Patrick Leroy est parue sous forme d'articles dans les Lettres aux amis du sanctuaire de Saint Elie, N° 51 à 69, années 1993-1994. Les articles ont été rassemblés dans un recueil (tiré à part N° S.22, août 1994 – ISSN 1156-4059) que l'on peut commander pour la somme modique de 4 euros auprès du RP Patrick Leroy à l'adresse suivante : Sanctuaire du Prophète Elie, Le Plô N° 25. 34150 Montpeyroux.

Nota : Le **quaddish** est une des deux prières juives synagogales les plus importantes, avec le Shémôné essré ou Tefila (les 18 bénédictions). Le Qaddish est une Prière messianique dont l'idée fondamentale est l'établissement de la grandeur et de la sainteté du « Nom ineffable », vocation suprême de l'assemblée d'Israël. Le Qahal, c'est à dire le minimum requis pour manifester Israël, requiert pour se manifester la présence d'au moins six hommes mariés. La prière du Qaddish conclue l'étude et la récitation de l'écriture Sainte, elle est au cœur de toute prière publique. Dans le Judaïsme contemporain elle est aussi la prière que l'on prononce sur un mort. Les exégètes voient dans ses deux prières juives les sources de la prière du Seigneur, le Notre Père (RP Eliyas-Patrick Leroy, in Le « notre Père », prière du Seigneur et de l'Eglise).

7.9. ELEVATION : « Santa sanctis »

L'origine de ce rite d'élévation est à chercher selon les auteurs, dans un passage de la Didaké (10,6), écrit de la primitive Eglise, d'origine Syrienne et proche de l'évangile de Mathieu dont la datation est incertaine (début 2^{ème} siècle) : « *Vienne la grâce et que passe ce monde, amen ! Hosanna au Dieu de David. **Celui qui est saint, qu'il vienne ! Celui qui ne l'est pas, qu'il change son cœur ! Maran Atha, Amen !*** »

Au 5^{ème} siècle, Nicéas de Remesiana et l'évêque breton Fastidius, attestent que cette antique monition était utilisée en Occident.

Une monition diaconale initie le rite, le célébrant élève haut les dons et les montre aux fidèles. L'idée d'adoration n'est pas exclue dans ce rite. Les manières d'opérer varient suivant les lieux et les époques : patène seule ; calice et patène ; parcelle destinée à la commixtion tenue au-dessus du calice.

Dans la plupart des rites le célébrant se tourne face aux fidèles. La décadence a fait que dans bien des rites le célébrant reste face à l'autel se contentant d'élever médiocrement les dons, ainsi dans la liturgie byzantine l'élévation n'est plus que symbolique. La proclamation du prêtre : « *Ce qui est Saint aux saints* », tout autant que la réponse des fidèles : « *Un seul est saint, un seul est Seigneur, Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père* » (Dt.6,4 – Mc.12,29 – Ep.4,5 – Ph.2,11 – 1Co.8,6), veut montrer avant de distribuer l'eucharistie pour qui et à qui elle est destinée. La réponse des fidèles n'est pas mentionnée explicitement dans les textes anciens du rite Gallicano-Hispanique, néanmoins le liturgiste Lucien Brou, spécialiste du rite Mozarabe, soutient que, d'une manière certes non uniforme, le « *sancta sanctis* » a été d'usage dans les territoires où le rite Gallicano-Hispanique était célébré avec le sens fort des liturgies orientales.

Quant au rite romain, il ne l'a jamais connu sous cette forme, ce dernier développera tardivement deux élévations aux significations équivalentes, l'une lors de la consécration, l'autre avant la communion des fidèles. Le rite Mozarabe nous a laissé un dialogue différent entre le célébrant et les fidèles (*voir commixtion*).

Le répons des fidèles, commun actuellement à toutes les liturgies, est attesté au 4^{ème} siècle, bien qu'il lui soit antérieur, par Didyme l'aveugle et Cyrille de Jérusalem. Les constitutions Apostoliques ajoutent au répons cité, le texte de Luc 2, 14 : « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre, bienveillance parmi les hommes !* ».

L'absence de mention d'une pratique, d'un répons, d'un rite, d'une prière, etc., dans les textes liturgiques anciens ne signifie pas que l'élément considéré ne se pratiquait pas ou n'existait pas, car les prescriptions ou les textes liturgiques anciens omettaient naturellement ce qui était familier, admis et coutumier, et seules les pratiques particulièrement significatives, nouvelles, ou débattues tendront à être mentionnées, les autres seront passées sous silence. Ainsi, le texte du propre d'une solennité particulière passera naturellement sous silence ce qui appartient au commun de la Liturgie. Dans le cas qui nous intéresse le répons des fidèles : « *Un seul est saint, un seul est Seigneur, Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père* » à l'acclamation du prêtre : « *Ce qui est Saint aux saints* », s'impose de lui-même, étant attesté par les manuscrits des liturgies apostoliques, il ne pouvait être ignoré du rite Gallicano-Hispanique considérant l'influence de la Syrie sur les rites gaulois.

Le Propre : est la partie variable des offices d'une fête ou d'un Temps liturgique. On parlera du propre d'un saint, du propre d'une fête du Christ ou de la Vierge, du propre d'un dimanche particulier, du Temps de l'Avent, etc. Par opposition on parlera de l'ordinaire de la messe (l'Ordo missae) et qui comprend toutes les prières communes de la messe de chaque jour. Le Commun désignera l'ensemble des prières et formules communes à certaines célébrations (exemple : commun des saints, commun des martyrs, commun de l'Avent, etc.). Férie, « une férie », est un jour de semaine sans célébration particulière.

Remarque : Le texte de la monition du célébrant initiant l'élévation des dons dans l'Ordo du rite des Gaules restauré, la Liturgie selon Saint Germain de Paris, lui fait dire : « *Les choses saintes aux saints* ». Euphoniquement, ne serait-il pas plus élégant que le texte devienne : « *Ce qui est Saint aux*

saints ». Dans le Languedoc Biterrois, l'emploi, par substitution, du mot chose (« on » chose) est considéré comme trivial.

7.10. LA COMMIXTION.

7.10.1. Généralités : Elle est un rit qui consiste à prélever une parcelle du pain consacré que l'on a morcelé précédemment et à l'immerger dans le calice. Si il est difficile de dater avec précision ce rite, les Syriens le pratiquèrent dès le début du 4^{ème} siècle y attachant l'idée de la résurrection, ce qui explique sa présence dans le rite Gallicano-Hispanique sans toutefois qu'elle soit comme dans le rite syrien chargée d'allégorisme (Concile d'Orange, 441, canon 16, St. Germain de Paris, 1,24a). Cette parcelle chez les Coptes est nommée aspadikon, c'est à dire « le sceau ». Selon Matthieu Smyth (La Liturgie oubliée), la commixtion serait une lointaine héritière de la coutume d'échanger des parcelles eucharistiques en signe d'unité, dont les premières traces en Occident semble venir de Rome (le fermentum, voir infra).

La commixtion a une portée dogmatique dont l'idée de base est de bien montrer aux fidèles avant la communion que c'est bien le corps et le sang du Christ qu'ils vont recevoir, et que leur séparation sous les espèces du pain et du vin n'est qu'une apparence : rendre sensible, proclamer l'unité du sacrifice accompli sous les deux espèces : « *un seul et unique mystère* ».

Selon les auteurs la commixtion est le rite qui unifie, sanctifie, achève, car le Christ est toujours Un, tout entier contenu dans l'une ou l'autre espèce. Il manifeste l'idée de résurrection, de la présence réelle, l'âme étant uni au sang, c'est donc l'âme qui aussi rejoint le corps : union du corps et du sang dans Jésus le Christ ressuscité et présent sous l'apparence du pain et du vin (témoignages syriens du 5^{ème} siècle). La commixtion est le reflet de querelles christologiques des trois premiers siècles. C'est ainsi qu'elle s'est particulièrement développée dans le rite Copte, faisant intervenir au sein de la commixtion un dialogue théologique entre le célébrant et les fidèles affirmant la divinité parfaite du Christ et son humanité véritable, ainsi que l'affirmation de la réalité eucharistique des saintes espèces : Corps et Sang du Christ, Seigneur et Sauveur.

7.10.2. La commixtion comme élément de différentiation : La commixtion est un des éléments secondaire qui établit une différence entre la liturgie Gallicane et la liturgie Mozarabe. Dans le rite Gallican, l'immixtion s'intercale entre la fraction et la prière du Seigneur, alors qu'au rite Mozarabe, l'immixtion vient après le pater. Une spécificité du rite Mozarabe, et maintenu dans le rite actuel célébré à Tolède, vient se placer au moment de la commixtion : Le célébrant tient la parcelle à immerger au dessus du calice et chante le répons suivant : « *Le lion de la tribu de Judas, le rejeton de David est vainqueur, alléluia* » les fidèles répondent : *Celui qui est assis sur les chérubin est vainqueur, alléluia, alléluia* » (Ez.11,22 mais aussi Gn.49,9 ; Os.5,14b ; Ap.22,16 ; 2S.22,11 ; 2R.19,15 ; Ap.5,13) ; ce rite est répété trois fois et semble avoir été réservé à la fête de Pâques et au temps pascal. Puis le célébrant ajoute : « *Ce qui est Saint aux saints* » ; aucune réponse sûre des fidèles n'est attestée par les documents dont nous pouvons disposer. Le célébrant effectue un signe de croix avec la parcelle qu'il immerge alors dans le calice en disant : « *Que l'union du corps et du sang de notre Seigneur Jésus Christ soit un gage de notre transformation et de la résurrection universelle dans l'attente de la consommation des temps* ». Ce répons est chargé de réminiscences de l'Écriture Sainte : Gn.49,9 ; 2S.7,12 ; Is.11,1 à 10 ; Ps.46 ; Ps.80,2 ; Ps.103,1 à 6 ; Ez.1 ; 1Th.6 ,16 ; Ap.3,21 ; 4,3 ; 5, 1&5 ; 7,10 ; plus globalement on peut lire les chapitres 6,8,9 et 11 versets 15&16.

Le 4^{ème} concile de Tolède (633), canon 17 donne l'ordre suivant : Fraction => Prière du Seigneur, commixtion, bénédiction, communion. Le missel de Stowe connaît deux commixtion à l'instar du rite Copte.

7.10.3. Le fermentum : Pour la petite histoire, le fermentum est un usage typiquement romain, qui désigne une parcelle du pain consacré par le pape et adressé par lui, par l'intermédiaire des diacres, aux églises de Rome afin d'être immergé dans leurs calices pour manifester la communion et l'unité de l'Eucharistie. Cet usage disparaît vers le 7^{ème} siècle. Le fermentum se voulait surtout manifestation du sacrement et signe d'unité dans l'espace : « *l'unique pain* », ce qui correspond au sentiment de l'Église ancienne qui concevait l'Eucharistie comme le sacrement d'unité par excellence, « *l'unique pain* » dont parle 1Co.10, 17. Il est peu probable que le fermentum ait essaimé hors de Rome. La commixtion est attestée dans les divers rites syriens, et compte tenu de l'influence de la Syrie sur les Gaules dans les cinq premiers siècles du christianisme, l'origine de ce rite dans les liturgies gauloises ne fait aucun doute.

7.10.4. Rituel : Certaines liturgies font effectuer avec la parcelle un ou trois signe de croix au-dessus du calice, voire du calice et de la patène et immergent une ou plusieurs parcelles dans le calice, accompagnant le geste d'une prière. Les Syriens, les Coptes, certainement en réponse à des querelles théologiques, amplifièrent et compliquèrent ce rite, y ajoutant une humectation et une signation des parcelles du pain consacré à l'aide de l'aspadikon qui sera ensuite immergé l'empreinte vers le bas en symbole de notre rédemption. Dans les Gaules, le synode de Tours de 567 demande que l'on fasse avec la parcelle destinée

à la commixtion un signe de croix sur le calice avant son immersion. Dans la liturgie romano-franque seront exigés trois signes de croix.

Le zéon est un usage typiquement byzantin consistant à verser de l'eau chaude dans le calice. Pratique ancienne au sens obscur, elle est attestée dès le 6^{ème} siècle. Cet usage tire son origine selon certains spécialistes de la doctrine d'hérétiques dit « aphtartodocètes » qui enseignaient que le corps du Christ est resté incorruptible même dans la mort, il n'est donc pas refroidi, le sang et l'eau s'en sont donc échappés chauds (Jn.19,34).

L'aphtartodocétisme fut confessé par Julien d'Halicarnasse au 5^{ème} siècle. Julien enseignait que le corps du Christ était incorruptible dès avant sa résurrection, ce qui avait pour conséquences que sa passion et sa mort étaient seulement apparentes, en conséquence Jésus Christ n'assumant plus véritablement notre nature humaine, à terme il ne pouvait avoir d'assomption de notre humanité par le Logos ... L'opposant le plus farouche de Julien fut Sévère d'Antioche. L'aphtartodocétisme fut encouragé par l'empereur Justinien (527-565) pour des raisons politiques. Plus tard, la notion d'inhabitation du Saint Esprit vint remplacer celle de chaleur vitale physique, par transfert la pratique symbolique pouvait ainsi être conservée.

Pour le Docétisme l'apparition de Jésus sous sa forme humaine, sa vie terrestre, sa mort n'ont été qu'une apparence, par conséquent Jésus Christ n'aurait pas été véritablement Dieu et Homme, mais une divinité descendue du ciel comme dans les théophanies païennes. Pour faire court, le docétisme est présent dans ce qu'enseigne l'Islam à propos de la crucifixion et de la mort de Jésus Christ (Consulter en particulier la sourate 4, les Femmes, versets 157 et 158).

7.11. LA PRIERE SUR LES FIDELES INCLINES.

7.11.1. Historique : La prière sur les fidèles inclinés, «l'oratio inclinationis», est une prière de bénédiction, qui doit son nom à la monition diaconale qui la précède demandant aux fidèles de s'incliner devant le Seigneur (saint Césaire d'Arles, sermon 76 et 77). Les mentions concernant cette prière et sa place dans la liturgie sont anciennes (Constitutions Apostoliques, liturgie de saint Marc, etc.), en Afrique par saint Augustin au 4^{ème} siècle (Ep.149, 16 ; 179, 4 – *Ep. pour Quaestiones expositae contra paganos*), par saint Germain de Paris dans sa 1^{ère} lettre (1, 26b), prière qu'il relie à la bénédiction sacerdotale du Livre des Nombres (Nb.6, 25) ; le sacerdoce vétérotestamentaire préfigurant le sacerdoce de l'Alliance éternelle en Jésus Christ. La prière sur les fidèles inclinés, «l'oratio inclinationis», est présente dans la plupart des liturgies au 5^{ème} siècle, exception faite des liturgies Syro-orientales (rites Nestorien, Chaldéen, Malabar) et des Constitutions Apostoliques (Liturgie de type syrien occidental, dite d'Antioche).

Par sa forme cette prière est considérée par les commentateurs comme une des caractéristiques de la liturgie Gallicano-Hispanique. Des témoins comme saint Césaire d'Arles laissent entendre qu'il s'agit d'une absolution générale et les formules qui composent cette bénédiction, indiquent effectivement son lien avec l'Eucharistie qui va être donnée (absolution & purification), renforçant cette hypothèse.

Sa fonction initiale était donc celle d'une bénédiction de l'assemblée avant la réception de la communion, car à l'époque où cette prière apparaît dans les rites eucharistiques, la communion était encore fréquente et concernait tous les fidèles présents, bien que déjà des conciles tenus en Orient et en Occident commencent à légiférer afin d'empêcher les fidèles ne communiant pas de sortir avant la fin de l'office (*Synode d'Antioche, 341, canon 2 et 9 ; Sardique, 347, canon 11. En Gaule, le synode d'Agde, 506, canon 47 ; Orléans (3^{ème}), 538, canon 29. Tous traitent de sanctions disciplinaires à appliquer aux fidèles s'abstenant de communier*).

A l'origine, dans quelques documents du 4^{ème} siècle, elle est rédigée sous la forme d'un souhait : « *Sanctifie notre corps et notre âme < > Ne juge indigne personne d'entre nous* », prière de l'évêque des Constitutions Apostoliques (8, 13 à 17) ; « *Puissions-nous devenir dignes d'avoir part et communion à tes saints mystères* », liturgie de saint Jacques. Sa structure est tripartite, calquée sur le modèle de la grande bénédiction sacerdotale de l'Ancien Testament (Nb.6, 22 à 26), qui elle même figure dans les vieux recueils. Dans les Gaules et l'Espagne, elle fut dans un premier temps réservée à l'évêque (conciles d'Agde de 506, Séville de 619). La bénédiction a donné lieu à un grand nombre de formules consistant en un certain nombre de phrases ponctuées de amen, et qui variaient suivant la fête. Elle passa par nécessité aux prêtres sous une formule plus brève qui nous est connue grâce à saint Germain de Paris dans ses lettres et que le missel irlandais de Stowe donne à l'identique : « *Que la paix, la foi, la charité et la communion au corps et au sang de notre Seigneur Jésus Christ soient toujours avec vous !* ». Cet usage est attesté par de nombreuses sources canoniques Gallicanes, ainsi que par le 2^{ème} concile de Séville (619) dans son canon 7. Le 4^{ème} concile de Tolède (633) dans son canon 18, interdit son usage à un autre endroit de la liturgie. Ce rite populaire en Gaule pénétrera la liturgie romaine, et perdurera tout au long du moyen âge. Il subsiste encore dans les diocèses de Tolède, Lyon, Autun et Meaux.

Dans le rite byzantin actuel cette bénédiction existe aussi, mais elle trouve sa place avant l'élévation des dons, où elle apparaît au 5^{ème} siècle, et, cela est intéressant, afin de, selon les spécialistes de ce rite :

« **freiner le processus d'éloignement de la communion en soulignant particulièrement l'importance de ce moment de la liturgie** ». A Rome, où à la même époque cette bénédiction était inconnue, pour avertir les fidèles qui partaient avant la communion pour les mêmes causes, il fut décidé qu'après la communion, et donc avant la communion, l'archidiacre prendrait soin d'annoncer la station suivante, à l'origine, l'annonce avait lieu à la fin de la messe (Grégoire le Grand, Dial.2, 23).

De nos jours, les historiens de la liturgie présentent la prière de bénédiction avant la communion dans le rite Gallicano-Hispanique, plutôt comme une formule de congé pour les non communiants et non plus comme une bénédiction de l'assemblée avant la réception de la communion (*Quasten et Jungmann, etc.*) Contrairement à l'image d'Epinal que nous avons de l'Eglise ancienne, à partir du 4^{ème} siècle la communion devient de moins en moins fréquente, et le phénomène va en s'amplifiant à partir du 6^{ème} siècle. La désertion des fidèles est devenue générale, souvent même dès les lectures finies. Saint Césaire d'Arles dira même : « *Presque tous s'en vont* ». Le concile d'Agde de 506 (canon18) impose sous peine de ne plus être considéré comme chrétien (excommunié de facto) de communier impérativement à Noël, Pâques et Pentecôte ; le canon 47 de ce même concile enjoint aux fidèles d'entendre le dimanche la messe entière, « *et de n'en sortir seulement qu'après la bénédiction de l'évêque* ». Plus tard on se contentera de demander : « *De faire les Pâques* » (conciles d'Orléans de 511 et 538, respectivement canons 26 et 32). Celui de 538, canon précise : « *Aucun laïque ne doit sortir avant la prière du Seigneur ; si l'évêque est présent d'attendre sa bénédiction.* ». Les écrits de saint Césaire d'Arles (sermons 73, 74, 76) montrent bien que les fidèles sont autorisés à prendre congé après cette bénédiction.

Alors force est de constater que tous les efforts déployés par les pères depuis le 4^{ème} siècle pour maintenir le principe, au départ intangible, de l'unité du sacrifice et de la participation des fidèles à celui-ci se sont révélés vains. Pourquoi ? Trop d'exigences acétiques, sévères et disproportionnées, imposées à un peuple devenu chrétien sans adhésion véritable peuvent expliquer cette désertion. Du 2^{ème} au 8^{ème} siècle, l'enracinement n'a pas été suffisamment profond, selon les historiens, pour assurer à l'esprit évangélique les moyens de pénétrer partout par capillarité. Sous l'apparence du christianisme c'est un syncrétisme entre les pratiques ancestrales et les croyances nouvelles qui s'est développé. Le phénomène a été aggravé avec le monachisme et la cléricisation de plus en plus accentuée de l'Eglise en général, et particulièrement en Occident avec l'usage aberrant du célibat ecclésiastique. Cette évolution a eu pour effet de favoriser l'émersion d'un groupe social culturellement et spirituellement dominant et privilégié : les moines et les clercs, avec pour conséquence l'établissement d'une religion à deux vitesses (*voir infra : La doctrine du mépris du monde*). L'insistance quasi pathologique de l'Eglise institution, dominée par les moines et leur réalisation thanatocratique « *les eunuques en vue du Royaume des cieux* », vis à vis du péché et de la sexualité a développé et cultivé la peur d'un Dieu comptable et vengeur, et ce Dieu prêché n'a pas toujours été, hélas, celui de l'Evangile. La permanence jusqu'à nos jours de pratiques liées à la superstition, la magie et la sorcellerie est édifiante ; ce qui fait dire au byzantiniste H. W. Haussig : « *La masse du peuple, s'intéresse surtout au nombreux livres d'oracles et d'interprétations de présages...* » (*Civilisation Byzantine, Tallandier*).

Remarque : Cette prière, à l'origine bénédiction-absolution, est devenue bénédiction et renvoi dans le rite Gallicano-Hispanique ancien, certainement en réponse à la désaffection sans cesse croissante des fidèles envers le sacrement de l'Eucharistie. A problème identique réponse identique, solution empirique qui comme toujours traite les conséquences et non les causes. Dans le rite des Gaules restauré, la Liturgie selon Saint Germain de Paris, la prière sur les fidèles inclinés, «l'oratio inclinationis» a retrouvé sa fonction initiale de bénédiction des fidèles avant la communion, « Ad majorem Dei gloriam ».

7.11.2. A propos de la confession : La confession avant la réception de la communion, comme le prétendent et le requièrent certaines pratiques orthodoxes est-elle spirituellement ou canoniquement nécessaire ? Il y a eu un tel renversement de valeur que l'on a fini par enseigner qu'il fallait être pur, digne, pour s'approcher de la communion. Les règlements ecclésiastiques ont interposé entre la réception de la communion pour le baptisé : le jeûne obligatoire, l'abstinence des rapports sexuels (*souvent pour l'un comme pour l'autre, plusieurs jours étaient exigés selon les lieux et les époques !*). La confession et l'absolution, les prières préparatoires qui devraient être dites la veille, le matin, avant et pendant et même après. On ose alors communier parce que l'on a été lavé et pardonné, jugé digne et non plus pour être guéri, purifié et pardonné ! A trop exiger on décourage, et surtout l'on finit par oublier que le Seigneur est venu pour les pécheurs et les malades et en éloignant le pécheur de l'Eucharistie, en supputant de son indignité, on les laisse sans défense face au Mauvais. Alors que : « *L'Eglise primitive savait que personne, dans l'univers entier n'est digne par ses vertus spirituelles, par ses « mérites » de communier au Corps et au Sang du Christ ; et que par conséquent, se préparer à la communion consiste non pas à mesurer et à supputer son état de « préparation » ou « d'impréparation », mais à répondre par l'amour à l'amour* » (RP Alexandre Schememann, in l'Eucharistie, sacrement du Royaume).

La confession est une offre pas une contrainte : Origène enseigne qu'il faut choisir avec soin son médecin de crainte de ne pas repartir guéri. Le confesseur n'est pas obligatoirement le titulaire de la communauté ; chacun est libre de sa paternité spirituelle. L'évêque Jean, avec sagesse et raison, avait mis en place la pratique d'une absolution générale, qui avait pour but de permettre aux anciens catholiques romains de venir communier sans confession préalable. Ce qu'il faut en dire : si dans l'esprit, l'absolution générale est une bonne pratique, qui existe dans le rite Mozarabe, le président de l'Eucharistie à le devoir de veiller à ce qu'elle ne devienne pas un substitut de la confession personnelle des péchés et que satisfait uniquement de l'absolution générale, l'on en vienne à s'auto justifier. Pour cela, elle doit toujours être accompagnée d'une pastorale précise, car dans l'Eglise, on ne trouve jamais sa mesure par rapport à soi-même, mais en Christ le seul Saint.

L'Eucharistie nous a été donnée par notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ parce que nous sommes pécheur, comme médicament, absolution, purification, pardon, nécessité en vue du quotidien, instrument du salut, blessure pour le diable, instrument du progrès spirituel, etc. Sinon pourquoi le célébrant dirait-il en donnant la communion qu'elle est donnée pour la rémission des péchés et la vie éternelle ! : « *Toutes les fois que tu reçois l'Eucharistie, que te dit l'apôtre ? Toutes les fois que nous la recevons nous annonçons la mort du Seigneur. Si nous annonçons sa mort, nous annonçons la rémission des péchés. Si toutes les fois que le sang est répandu, il est répandu pour la rémissions des péchés, je dois le recevoir toujours, pour que les péchés me soient toujours remis* » Ambroise de Milan, Des Sacrements, 4,28) . Et Grégoire de Naziance complète : « *L'Eucharistie est le sacrifice non sanglant par lequel nous communions aux souffrances et à la divinité du Christ* » (Patrologie Grecque, 35,576 ; cité par le cardinal Daniélou in Bible et Liturgie, page 191). « *Le pain et le vin consacrés ont le pouvoir de donner l'immortalité* » (Théodore de Mopsueste, homélies Catéchétiques, 18).

Ainsi pour des pères comme philoxène de Mabboug l'Eucharistie remet tous les péchés car dit-il : « *Il n'y a pas de péché qui puisse nous dépouiller de notre baptême (donc nous empêcher de communier), sauf la négation de Dieu et la communication avec les démons, parce que l'Esprit Saint n'entend pas rester là où habite Satan* ». Théodore de Mopsueste apporte une note de sévérité par rapport à l'opinion de Philoxène qui n'est pas sans intérêt pour notre époque laxiste. S'appuyant sur 1Co.5, Théodore considère que certains péchés interdisent de s'approcher des Mystères quand ils sont commis non par faiblesse ou négligence mais sans crainte aucune, enlevant l'Esprit quand on persévère et demeure dans ces péchés.

« *Ce qui est « supra essentiel » pour notre vie chrétienne : le double aspect des dons divins, qui remettent nos péchés et nous procurent la vie éternelle, nous libèrent du joug de Satan et nous unissent au Christ, combattent en nous la mort et nous remplissent de l'Esprit de vie, nous arrachent à l'ignorance et nous éclairent par la connaissance de la vérité, nous sauvent et nous déifient.* » (Evêque Jean de saint Denis, in l'Eucharistie pour la rémission des péchés, Cahiers Saint Irénée n° 32.1961)

« Aujourd'hui, nos communautés sont désormais constituées de chrétiens conscients de leur dignité, attentifs aux paroles sacrées » (RP Eliyâs-Patrick Leroy) , la seule bonne attitude consiste en une véritable évangélisation à temps et à contretemps qui ouvre le cœur de l'homme au mystère de l'Eglise et que complète une communion fréquente, car l'histoire nous enseigne que toutes les mesures ayant conduit les fidèles à ne plus communier fréquemment les ont amenés à se détourner de l'Eucharistie. Prendre des risques, faire confiance au Seigneur qui nous a laissé l'Esprit Saint qui poursuit l'œuvre de sanctification du fils, en n'oubliant jamais que le prêtre n'est que l'intendant des mystères, pas leur propriétaire. En ce sens une prière de bénédiction avant la communion en lien avec l'eucharistie et soulignant particulièrement l'importance de ce moment de la liturgie a toute sa place.

7.11.3. Règle et économie : La règle générale qui prévaut dans les Eglises orthodoxes est que seuls les membres de l'Eglise orthodoxes peuvent communier lors de la Sainte Liturgie Eucharistique - De même qu'il est interdit aux fidèles orthodoxes de communier dans une autre Eglise qu'une Eglise orthodoxe (catholique ou protestantes) – Les Eglises Orthodoxes subordonnent généralement l'accès à la communion à la confession auriculaire préalable (en théorie) et au jeûne eucharistique. La communion dans l'Eglise orthodoxe est toujours nominale, le prêtre appelle par son nom de baptême la personne qui vient communier, et s'il ne connaît pas la personne qui se présente, il doit non seulement lui demander son nom, mais aussi s'assurer, selon l'usage en vigueur dans toutes les Eglises Orthodoxes, que celle-ci est orthodoxe. L'ensemble des Eglises Orthodoxes, tout en restant fermes et intangibles sur le principe, admettent des exceptions, des dérogations à la règle générale. Ces exceptions, ces dérogations sont prises selon le principe dit « d'économie » (La main levée), la règle est suspendue (non pas abrogée) pour le bien, le salut, des personnes concernées, car la vie prime toujours. Ainsi ces dérogations-exceptions concernent toujours des circonstances particulières et exceptionnelles, et leurs applications n'affectent pas pour autant la règle générale. Ce type de décisions est en temps normal pris par l'évêque, à qui incombe la direction pastorale de l'Eglise locale.

Conditions générales de la communion eucharistique par Mgr Jean (Eugraph Kovalevsky), évêque de Saint Denis : Les conditions que les Pères ont définies pour l'accès à la sainte Eucharistie ne définissent pas un "droit" car les saints canons ne relèvent pas du monde juridique, mais du monde de l'Église - monde ascétique, sacramentel et spirituel. Ces conditions définissent la possibilité pour l'être humain de recevoir la grâce du Saint-Esprit et d'être admis dans le Royaume. C'est là l'esprit des saints canons.

1. Condition dogmatique ecclésiale :

Définition : Il est nécessaire d'être membre de l'Église orthodoxe pour pouvoir y communier.

Commentaire : On ne peut séparer la Tête du Corps, le Christ de son Église. Celui qui communie au Christ communie à l'Église, c'est-à-dire qu'il entre en union avec elle, avec son dogme, sa spiritualité, sa vie. Il est évident que celui qui confesse l'hérésie ou qui s'oppose à l'enseignement orthodoxe ne peut communier à l'Église. Celui qui la reconnaît comme la véritable Église du Christ et qui devient membre de son assemblée peut communier à sa table mystique.

2. Conditions canoniques :

Définition : Il ne suffit pas d'être uni en esprit et en vérité à l'Église, il est indispensable d'être admis à la communion, par la hiérarchie, le prêtre étant son représentant.

Commentaire : Le Christ a donné à ses saints apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de délier et de lier en discernant si le croyant peut communier. C'est le prêtre qui reçoit le croyant dans l'Orthodoxie, qui reçoit la confession de ses péchés, qui lui donne l'absolution et qui lui permet de communier. Il lie ou il délie.

3. Condition spirituelle :

Définition : Le fidèle qui s'approche de la Sainte Table doit être pénétré de sa propre indignité et, en même temps, d'une confiance totale en la miséricorde divine.

Commentaire : Celui qui s'imagine être digne de s'approcher des redoutables mystères, communie " pour sa condamnation ". Il en est de même pour celui qui doute de la bonté de Dieu. *Dieu résiste aux orgueilleux.* Le ministère pastoral a pour rôle d'amener l'être humain aux dispositions spirituelles qui lui permettent de ne pas communier " pour sa condamnation ", mais " pour la vie éternelle ".

4. Condition morale :

Définition : Il est des péchés qui ferment à l'être humain la porte du Royaume (1 Co.6, 9 & 10). Ces fautes requièrent une pénitence préalable fixée par le prêtre ou le père spirituel : il s'agit principalement du meurtre, de l'adultère et de l'apostasie.

Commentaire : Le pécheur, après la confession, reçoit du confesseur une " pénitence " (*épitimie*) qui est un remède pour la maladie spirituelle qu'est le péché, et non une punition de caractère juridique. Cette " pénitence ", suivant l'importance du péché, l'état spirituel du pénitent et le discernement du père spirituel, sera brève ou longue (quelques mois, un an, plusieurs années...). Pendant les périodes de pénitence, le pénitent n'est pas reçu à la sainte communion. Mais, il n'est pas "excommunié" au sens fort. Il demeure membre de l'Église qui prie d'ailleurs pour lui comme elle prie pour les catéchumènes et pour les malades. L'Église a cette pratique, car elle sait qu'il est nécessaire de suivre les commandements du Christ pour être admis dans le Royaume. C'est donc autant par souci du salut du pénitent qu'elle fait cela, que pour souligner la sainteté et la pureté du Corps du Christ, qui est à la fois le sacrement de l'Eucharistie et le sacrement de l'Église

5. Condition évangélique :

Définition : Seul, celui qui s'est réconcilié avec son frère, au moins dans son cœur *, peut communier.

Commentaire : C'est le Christ lui-même qui demande la réconciliation fraternelle avant l'offrande (Mt 5, 23 & 24). L'Eucharistie est le sacrement de l'union, de l'amour et de la réconciliation. *Celui qui dit qu'il aime Dieu et qui n'aime pas son frère est un menteur*, écrit le saint évangéliste Jean dans son épître (1 Jn 4, 20).

6. Condition ascétique :

Définition : Le jeûne eucharistique est demandé par l'Église avant la communion.

Commentaire : Ni le Christ (*après le souper, il prit la coupe*) ni l'Église des premiers siècles (les agapes précédaient l'Eucharistie) ne réclamèrent le jeûne eucharistique. Toutefois, dès le 4^e siècle, les Pères commencèrent à le demander, et c'est encore la pratique de l'Église. Nous savons que le Christ lui-même a jeûné quarante jours avant de commencer à se donner en nourriture par son enseignement, son exemple et finalement sa Pâque. Le jeûne constitue une bonne préparation spirituelle à l'Eucharistie, en conduisant le croyant à se purifier de ses fautes et à acquérir à la fois le sens de son indignité et celui de la miséricorde de Dieu. Il approfondit la faim et la soif spirituelles que veut satisfaire le Christ Lui-même. La pratique actuelle de l'Église prévoit un jeûne depuis minuit pour la communion matinale.

7. Condition de piété :

Définition : L'Église propose de se préparer à la sainte communion par des prières, par la confession des péchés et différentes formes d'abstinence réglées avec le père spirituel, compte tenu des dispositions et des forces de chacun.

Commentaire : L'Église pose la nécessité de se purifier pour Dieu et de rompre avec tout ce qui entrave l'homme intérieur et l'empêche de recevoir l'Esprit Saint.

Telles sont les sept principales conditions qui permettent l'accès à la Sainte Table dans l'Église orthodoxe. Elles se ramènent à trois : être membre du *laos* de l'Église par la Foi ; être réconcilié avec tous ; être préparé intérieurement par la *métanoïa* personnelle. Ces conditions permettent une vie sacramentelle féconde et, en particulier, la communion fréquente sans banalisation. C'est ce qu'ont souhaité les Pères orthodoxes comme saint Cyprien, saint Basile, saint Jean Chrysostome et, plus près de notre époque, saint Nicodème de l'Athos, saint Jean de Cronstadt le Thaumaturge et plusieurs prélats actuels.

** Le cœur : Dans le judaïsme ancien, l'organe de l'homme qui « écoute » l'enseignement de Dieu s'appelle non pas « conscience », mais cœur. C'est dans le cœur que sont prises les décisions de l'homme.*

7.12. LES PRIÈRES « DITES DE PRÉPARATION À LA COMMUNION ».

L'Eucharistie est par excellence le mystère de l'union au Christ et par lui entre les fidèles dans la foi et la charité ; c'est pourquoi l'Église a toujours été préoccupée de faire précéder la participation au Corps et au Sang du Christ d'un acte de foi. A l'instar de la prière du Seigneur qui a longtemps joué ce rôle ou du credo précédant la communion dans les rites Hispanique et Byzantin anciens. Les prières « privées et préparatoires à la communion », pour les célébrants et les fidèles, apparaissent au haut moyen âge. Elles ont en commun d'être déprécatoires, peccamineuses, empruntes de piétisme et d'individualisme. Tendance qui s'amplifiera proportionnellement à la désaffection à l'égard de la communion. Tous les rites de l'Orient comme de l'Occident ont introduit et multiplié ces prières préparatoires à la communion. En Occident, des voix autorisées s'élevèrent contre cette amplification, néanmoins la tendance à multiplier les prières fut la plus forte.

Le lien entre Eucharistie et Résurrection s'est amoindri alors qu'il est essentiel (Jn.6,22 à 54) , lorsque nous communions nous consommons un des éléments du Ressuscité et nous devenons participant de la Résurrection du Sauveur : chaque Eucharistie est Pâques, la Pâques du Seigneur, où nous recevons le Christ ressuscité, à Lui honneur et gloire aux siècles des siècles.

La prière préparatoire à la communion « des fidèles » de la liturgie Copte de saint Basile dite de confession est l'exception qui confirme la règle, tout à la fois confession de foi et leçon de christologie : « Amen, amen, amen, je crois et je confesse jusqu'au dernier soupir que ceci est le corps vivifiant de ton fils unique, notre Seigneur, notre Dieu et Sauveur Jésus Christ. Il l'a pris de notre Dame et Reine, Sainte Marie, Mère de Dieu, Il l'a fait un avec sa divinité sans mélange, sans confusion et sans changement; Il l'a livré ce corps pour nous sur l'arbre de la sainte Croix par sa seule volonté et pour nous en toute vérité. Je crois que sa divinité n'a jamais été séparée de son humanité, même l'espace d'un moment ou d'un clignement d'œil; Il s'est donné pour nous et pour notre salut, ainsi pour la rémission des péchés et vie éternelle à ceux qui participent. Amen. Rends nous dignes, ô notre Roi, de participer à ton saint corps et à ton précieux sang pour la pureté de notre âme, de notre corps et de notre esprit, et pour la rémission de notre péché et de nos fautes, afin que nous devenions un même corps et un même esprit avec Toi. Amen! ».

Le rite Gallicano-Hispanique restauré, la liturgie selon Saint Germain de Paris, utilise comme prière de préparation à la communion, la prière dite de saint Jean Chrysostome du rite byzantin.

7.13. LA COMMUNION.

7.13.1. Généralités : La célébration eucharistique implique par institution que ceux qui viennent d'offrir soient invités à la table de celui qui offre et qui est offert, qui reçoit et qui est distribué, le Christ Seigneur et Sauveur (Jn.6, 53 à 58). Les textes traitant de l'eucharistie la présentent avant tout comme un repas sacré dont le caractère sacrificiel, plutôt second, demande à être démontré. Les plus anciens témoignages montrent la communion comme le simple achèvement de la célébration eucharistique à tel point que les diacres la portaient même aux absents (saint Justin, 2ème siècle) ; les fidèles présents emportaient avec eux « une sainte réserve » destinée à leur consommation quotidienne. Ne pas prendre part au repas sacré est impensable, une attitude dépourvue de sens, de justification qui déforme l'eucharistie. La participation à l'eucharistie consiste à la consommer, à la manduquer : « Prenez et manger < > buvez en tous » Mt.26, 26

& 27 – Mc.14, 22 à 24 – Lc.22, 19 & 20 – 1Co.11, 23 à 26. L'essentiel dans l'Eucharistie n'est pas le sacrifice mais l'action de grâces : « *Tu mangeras et te rassasieras, et tu béniras le Seigneur ton Dieu* » (Dt.8, 10). Saint Paul met l'homme face à sa responsabilité et à sa liberté de baptisé (1Co.6, 12 & 11, 26 à 29), elle est le fruit d'une décision personnelle, alors que, « *Plus on s'éloigne des débuts du christianisme plus on trouve des prières pénitentielles et non des chants d'action de grâces* », dit le RP Henryk Paprocky (le Mystère de l'Eucharistie).

Effectivement, plus le temps a passé, plus les obstacles entre l'homme et son Sauveur, pain de vie et calice du salut se sont multipliés, l'éloignant de l'unique nécessaire (Jn.6,54) : à l'homme malade et souffrant, abandonné à ses seules forces, on retire ce qui va le guérir et l'apaiser, le libérer, en faire un Vivant en l'unissant au corps du Christ pour devenir avec Lui un seul Esprit (1Co.6,17) , et en Lui, un avec les autres membres du corps ecclésial par la participation à l'unique pain et l'unique calice (1Co ;10,17). Saint Basile pour parler de l'Eucharistie emploie le terme « pharmaké » : médicament : ce qui guérit et apporte la vie : « *La vie, dans un sens authentique et réel, c'est le Père qui, par le Fils dans l'Esprit, donne les dons célestes* » (Saint Cyrille de Jérusalem, Catéchèses 18, 29). Hilaire de Poitiers enseignait, et cela conforme à la Tradition des pères : « *Notre Sauveur nous a fait don de l'eucharistie pour la vie éternelle et la rémission des péchés* », formule qui se retrouvera dans la bouche des célébrants des divers rites en distribuant la communion.

L'Eucharistie est le sacrement de l'unité : c'est par la participation à l'unique pain et à l'unique calice que se réalise l'unité des membres du corps ecclésial (communauté ⇔ communion), qui deviennent des « porte Christ » et des participants de la nature divine (selon l'enseignement de saint Cyrille de Jérusalem, Catéchèses Mystagogiques, 23, 3). « *Nous sommes mélangés avec le Christ et devenons un seul corps et une seule chair avec Lui* » (Saint Jean Chrysostome, homélie sur Matthieu, 82, 5) - « *L'essentiel de la communion est que les communiants sont unis au Christ et par là les uns avec les autres* » (homélie sur la 1ere Epître aux Corinthiens, 24, 2) – « *L'union est totale et exclut toute séparation* » ajoute t'il (homélie sur 1 Timothée, 15, 4). **Nombreux sont les témoignages de la tradition patristique qui montrent que la sanctification personnelle par la réception de l'eucharistie est une cause seconde, son importance s'est amplifiée de manière démesurée avec le temps amoindissant le caractère ecclésial de l'Eucharistie, témoignage de l'unité des membres du Corps du Christ entre eux. La réception de la communion est devenue peu à peu un acte subordonné à des contingences liées au développement historique. L'individualisme n'a cessé de se développer éloignant de la communion le plus grand nombre. Une communauté qui communie et une autre où la communion est un acte rare ne peuvent avoir la même vision de l'Eglise : « *Chacun en particulier et tous ensemble, avec l'appui de la grâce, vous vous réunissez en son nom (le Seigneur) dans une même foi en Jésus Christ, fils de David selon la chair, fils de l'homme et fils de Dieu ; que vous obéissez à l'évêque, aux presbytres, dans une inébranlable unité d'esprit, rompant le même pain, cet adjuvant de notre immortalité, cet antidote de la mort, ce pourvoyeur en Jésus Christ de la vie éternelle.* » - Saint Ignace d'Antioche, Lettre aux Ephésiens (20,1).**

Nota : Les monastères ont une vie propre (soumission à l'abbé, règle de vie, clôture), en s'ouvrant à l'égal des paroisses communautés - se substituant à une éventuelle paroisse dont ils empêchent la création - ils participent à la destruction du corps du Christ et aident à l'individualisation.

7.13.2. Le jeûne eucharistique s'impose assez vite, mais ne fait l'objet de règle plus ou moins explicite qu'à la fin du 4^{ème} siècle. La pratique du jeûne eucharistique obligatoire, repose pour les pères de cette époque essentiellement sur l'assimilation de l'eucharistie comme nourriture, elle-même associée à la foi indiscutée de la présence réelle du corps du Christ, en conséquence, la priorité devait revenir, pour eux, de droit à l'aliment sacré. L'idée juive que le repas pascal devait se prendre à jeun, ou des considérations telles que celles de Tertullien qui observe que les païens connaissaient de multiples règles de jeûne avant de se présenter devant une divinité ou encore celles évoquées au début du commentaire non pas été étrangère dans l'élaboration du jeûne obligatoire. Saint Augustin considère même cette pratique comme une tradition apostolique, c'est abusif et relève d'un procédé apologétique.

La pratique disciplinaire du jeûne : La pratique disciplinaire des Eglises orthodoxes vis à vis du jeûne n'est pas véritablement légaliste dans le sens où elles ne n'exercent pas de pression sur les consciences, laissant chacun juge de ce qui est proposé, car historiquement, les Eglises Orthodoxes n'ont jamais édicté de prescriptions littérales soumises à des autorités humaines susceptibles d'accorder ou non des dispenses à l'instar de l'Eglise Catholique Romaine. Néanmoins, elles proposent de nos jours aux fidèles, sous forme de directives à caractère obligatoire, un modèle qui s'est développé à partir du 4^{ème} siècle sous l'influence du monachisme. C'est à dire pour des professionnels de la vie spirituelle dont le quotidien et l'environnement, matériel et humain, sont adaptés aux exigences et aux contraintes de ces jeûnes.

Par jeûne, il faut comprendre l'abstinence de tous les aliments carnés - le poisson échappe curieusement à cette classification ! Ces prescriptions sont renforcées pour le carême de pâques (première mention au

concile de Nicée en 325) par l'abstinence supplémentaire de toute substance animale : lait, beurre, fromage, et même l'huile ... et le poisson. Il est difficile de discerner dans ces prescriptions d'origine et d'inspiration monastique ce qui serait raisonnable de proposer aux fidèles « vivants dans le monde ». De plus, la hiérarchie ecclésiastique par son attitude donne à croire que l'ensemble de ces prescriptions s'adresse à tous. On peut donc mesurer les difficultés auxquelles se heurtent les fidèles face à un modèle imposé que la plupart sont bien incapables d'assumer, ne serait que par le rythme et le mode de vie que nous imposent nos sociétés européennes contemporaines au quotidien. Plus grave, dans ce modèle la performance semble plus importante que le progrès spirituel, ce qui va à l'encontre des sages conseils de saint Paul : « *Si je prends quelque chose en rendant grâces, pourquoi serais-je blâmé pour ce dont je rends grâces ? Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu* » (1Co.10,30&31). Il n'est donc pas étonnant que nombre de fidèles renoncent en partie à tout effort devant un obstacle perçu comme insurmontable et qu'à l'inverse un petit nombre vit le jeûne comme une « performance extrême » avec pour conséquences, en raison de la frustration, l'engendrement de déviations nuisibles dont les plus fréquentes sont l'agressivité sur autrui ou sur soi-même. Plus prosaïque, et non sans mauvaise conscience, la majorité observe un jeûne mitigé souvent marqué par un raffinement culinaire, où débauche de recettes et préoccupation alimentaire absorbent alors temps et énergie.

Le jeûne ne doit pas être pratiqué pour lui-même, pour l'Eglise ancienne, comme l'enseigne notre Seigneur (Mt.6), l'aumône fait partie intégrante du jeûne, eux-mêmes inséparables de la prière : « *Tu ne prendras, ton jour de jeûne, que du pain et de l'eau, puis tu calculeras le montant de la dépense que tu aurais faite ce jour-là pour ta nourriture, et tu le donneras à une veuve, à un orphelin ou à un indigent : ainsi tu te priveras afin qu'un autre profite de ta privation pour se rassasier et prie pour toi le Seigneur* » (Le Pasteur d'Herma, 140-155 après J.C). « *Si quelqu'un n'a rien à donner, qu'il jeûne, et qu'il apporte à ses frères ce qu'il aurait dépensé ce jour-là* » (Didascalie des apôtres, 4^{ème} siècle).

C'est le primat de l'aumône, l'offrande « agréable au Seigneur » (Ph.4,14-20 * et 1Co. 9, 11)), selon la formule « jeûne prière aumône » qui fonde la pratique du jeûne véritable (1Co.13,3), qu'il soit communautaire ou privé, qui contribue à l'édification de l'amour fraternel (2Co.9,12-14) : « *Lorsqu'il y a un pauvre parmi eux (les chrétiens) qui a besoin d'être secouru, ils jeûnent pendant deux ou trois jours et ont coutume de lui envoyer la nourriture qu'ils s'étaient préparée pour eux-mêmes* » (Aristide le philosophe dans son apologie adressé à l'empereur Hadrien en 128). Sinon ce ne sont que des pratiques stériles, individualistes et égoïstes : « *Tu ne mange pas de viande, mais tu dévores ton Frère ! Tu t'abstiens de vin, mais tu ne tempères en rien tes injures ...* » (Saint Basile, homélie sur le jeûne).

* En Philippiens 4, 14 à 20, Paul emploie un vocabulaire utilisé dans les transactions commerciales.

Calendrier & règles du jeûnes des Eglises Orthodoxes : Mercredis et vendredis de toute l'année ; carême de l'Avent (43 jours) ; carême de la Vierge (15 jours : selon les calendriers : 1^{er} au 15 ou 8 au 22 août) ; jeûne des saints apôtres : du lundi de la pentecôte à la fête des saints Pierre et Paul le 29 juin. Cette période est variable en fonction de la date de Pâques pour ceux qui utilisent le calendrier hybride Julien/Grégorien. Grand carême ou carême de pâques (55 jours). Périodes auxquelles il faut ajouter les jours d'avant fêtes des solennités fixes du Christ et de la Vierge. Seule la période allant de pâques à la pentecôte est sans jeûne, ce qui donne une moyenne proche des 250 jours de jeûne annuel !

Les ritualisations de la vie : Le RP Edward Schillebeeckx (*Le ministère dans l'Eglise*) explique que « *naturellement* » avec le temps, la vie de toute culture est telle qu'un « *existentiellement on ne peut faire autrement* » finit par être ritualisé. On ne peut, dit t'il, *sous estimé ces ritualisations de la vie, même si à la longue, dans chaque culture, risque de s'opérer un certain épuisement formel, une réduction et une stagnation de cette ritualisation qui voulait servir à l'origine une expérience existentielle ou du moins la situer.*

7.13.3. Rituel : La manière de donner la communion a beaucoup varié suivant les lieux et les époques : Dans les premiers siècles, La pratique de la communion reçue dans la main (droite) semble générale et les témoignages abondent. Pour l'Egypte, celui de saint Clément d'Alexandrie (Stromates 1, 1,5). De saint Cyrille de Jérusalem pour la Palestine, qui atteste de cet usage dans ses catéchèses mystagogiques (5,21). Pour la région dite syrienne, parmi tant d'autres, Jean Chrysostome (Homélie sur Matthieu 82,4). Basile le Grand pour les cappadociens (Ep. 93). L'usage est aussi attesté en Afrique, Augustin (contra ep. Parm 2, 7,13 ; De tempore barbarico, II, IV, 1-2). Par Ambroise en Italie, (Exameron VI, 9,69). Dans les Gaules nous avons le témoignage de saint Césaire d'Arles (sermon 44). En Espagne, les conciles de Saragosse de 380 (canon 3) et Tolède de 400 (canon 14). Bède le Vénéral, l'atteste pour l'Angleterre (De Tabernaculo et vasis eius, I.III, c.14). Le saint corps était donné dans la main droite* du communiant, « *la main gauche faisant un trône pour la droite* » (cat. Myst.5, 21) et formant une croix avec la droite. Les femmes doivent avoir les mains recouvertes d'un voile (propre dit saint Césaire d'Arles). Puis les fidèles communiaient au calice : « *les yeux contemplant le Saint Corps* », *dixit saint Cyrille de J..* Le concile

d'Auxerre de 578 (canon 36, 37, 42) impose aux femmes à se voiler les mains d'un linge et atteste que les hommes utilisaient à cette fin la nappe de l'autel, le canon 37 du même concile interdisant cet usage aux femmes. Avec le temps on imposera aussi aux hommes de se couvrir les mains. Contrairement à ce qui est dit, la main droite ne sert pas à saisir, mais faisait fonction de patène, le corps du Seigneur étant saisi avec la bouche. Cette pratique a subsisté jusqu'au 7^{ème}, voire 9^{ème} siècle selon les lieux. Le concile « In Trullo » (7^{ème} siècle) dans son canon 101 recommande cette pratique, et interdit tout instrument, fut-ils en or pour distribuer la communion, s'élevant contre des pratiques « cléricales » et demandant que la communion soit donnée sur les main du communiant croisées en forme de croix. Le concile de Laodicée de 571, canon 44, mentionne que les laïcs communient à l'autel, mais qu'il était explicitement interdit aux femmes de s'en approcher. La distribution de la communion aux fidèles, hommes et femmes, devant l'autel, en tant que coutume ayant eu une certaine durée, n'est mentionnée qu'en Gaule. La pratique de la communion des fidèles à l'autel est attestée par le concile de Tours tenu en 567 (canon 4) : « *Les laïcs ne doivent en aucun cas se permettre d'aller avec le clergé près de l'autel où sont célébrés les saints mystères pendant les vigiles et les messes : mais l'espace entre la clôture du chœur et l'autel ne doit être ouvert qu'aux clercs psalmodiant. En revanche, pour la prière et la communion, le sanctuaire doit rester ouvert aux laïcs et aux femmes, comme il est d'usage.* » ; Par Grégoire de Tours dans son Histoire des Francs (9,3 - 10,8 et in glo. conf. 95) ; par le concile d'Auxerre tenu en 578 (canon 37). En Espagne, par contre, le 4^{ème} concile de Tolède, en 633, interdit que les fidèles communient à l'autel : « *que les prêtres et les lévites communient à l'autel, le clergé au chœur, le peuple hors du chœur.* ».

Après 800, cette façon de communier n'est plus attestée que comme un privilège du clergé. Les fidèles de l'Eglise Copte peuvent communier encore de nos jours à l'autel, s'ils se déchaussent, les sexes étant séparés. Le Saint Sang est par contre donné à l'aide d'une cuillère. L'abandon de la communion reçue sur la main est à chercher dans la foi dans la présence réelle de nos pères de bienheureuse mémoire et donc de leur crainte de voir des parcelles tomber à terre - Saint Cyrille parlant des « *petites miettes* » dit : « *Elles sont plus précieuses que l'or et les pierres précieuses* » - crainte qui s'ajoutait au scandales répétés, occasionnés par des fidèles qui détournaient le Saint Corps à des fins magiques. Le pseudo concile de Rouen, tenu sans que l'on ait de certitude vers 688-689, s'il interdit de donner la communion dans la main, atteste de la communion sur les lèvres par intinction (*du latin intingo qui signifie « tremper dans » ; voir infra*). Cette interdiction du pseudo concile de Rouen de ne plus donner la communion dans la main, mais dans la bouche (sur les lèvres) coïncide avec l'introduction en Occident de l'usage du pain azyme. Plus tard, en 839, le concile de Cordoue s'oppose aux prétentions des cassianites de recevoir la communion « comme le clergé ». Cette pratique est aussi attestée en Orient, déjà observée pour la communion des malades depuis fort longtemps. La pratique de la distribution de la communion sous les deux espèces à l'aide d'une petite cuillère a été imposée par saint Jean Chrysostome pour éviter que l'Eucharistie soit conservée, dans la bouche, à l'insu du célébrant à des fins magiques. Même attitude des conciles d'Espagne qui condamnerent quiconque recevait l'Eucharistie et ne la consommait pas comme sacrilège (Saragosse en 380, canon 3 ; Tolède en 400, canon 14). L'usage de la cuiller liturgique s'imposera au 7^{ème} siècle, sa pratique est toujours la norme dans l'Eglise byzantine et la plupart des Eglises d'Orient. L'Evêque Jean de saint Denis a rétabli au sein de l'ECOF la communion par intinction : la parcelle tenue par le célébrant entre le pouce et l'index est plongée dans le calice puis donnée dans la bouche du communiant. Cette pratique fut la norme la plus fréquente en Occident du 7^{ème} au 12^{ème} siècle, elle est attestée pour la première fois officiellement au synode de Braga tenu en 675 pour l'interdire : « *Au sujet de savoir s'il faudrait, pour que la communion soit complète, utiliser une Eucharistie plongée dans le Précieux Sang, on peut dire qu'on n'en trouve pas de confirmation dans le témoignage fourni par les Evangiles. Lorsque le Seigneur confia son corps et son sang à ses apôtres, on y dit en effet qu'il donna séparément le pain (changé en son corps) et le calice* ». Le synode de Clermont en 1096 la réprouvera également. La pratique de la communion par intinction fut largement pratiquée en Occident dès le 6^{ème} siècle, jusqu'au 12^{ème} siècle où l'abandon de la communion sous les deux espèces à partir de cette époque provoquera l'abandon de cet usage. Elle se maintiendra çà et là jusqu'au 15^{ème} siècle et sera interdite définitivement par le concile de Trente au 19^{ème} siècle, interdiction qui canonisera les aberrations médiévales de la messe romaine. Elle tend à être rétablie dans certaines Eglises Orthodoxes. L'Occident a connu aussi pour la communion au calice l'usage du chalumeau, paille d'argent ou d'or. L'Orient syrien ainsi que les Ethiopiens connaissent la pratique du calice dit de distribution. La présentation du calice pour la communion des fidèles revient de droit au(x) diacre(s), usage attesté depuis le 3^{ème} siècle. Pour la distribution du sang Corps « sur les lèvres », trempé dans le Saint Sang ou non, apparaît le voile de petite dimension, une palle, tenu sous le menton du communiant de crainte de voir répandu le précieux Sang du Seigneur (c'est encore l'usage chez les Coptes). A Cluny était utilisé une coupelle plate en or, sa fonction est la même que la palle. On peut voir dans cet objet un premier état de ce qui deviendra plus tard la patène de communion.

Dans l'esprit des pères, ce qu'il faut retenir, est que l'évolution dans la manière de recevoir la communion a été dictée à la fois par le souci d'exprimer la foi en la présence réelle et le respect dû aux fragments détachés des espèces sacramentelles.

* Nota : La communion ne pouvait être que reçue sur la main droite, la gauche symbolisant le mal, symbole récurrent depuis l'antiquité.

7.13.4. Monitions aux fidèles en vue de la communion et réponses : ces monitions existent dans toutes les liturgies et s'imposent naturellement sous forme d'invitation. Les monitions relèvent en général du ministère du diacre, car celui-ci est le serviteur de l'évêque et son intermédiaire auprès des fidèles, aussi bien dans les œuvres de charité pastorale, d'instruction, comme dans les rites sacrés de la liturgie Eucharistique. Celle du rit Romano-Franc, très certainement d'origine Gallicane : « *Voici l'Agneau de Dieu !* » a prévalu en Occident, elle est encore celle du rite romain moderne, et s'est imposée de façon générale à partir du Synode d'Aix en Provence en 1585 qui la prescrivit en réponse aux attaques des réformateurs (des Protestants) mettant en cause la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. La liturgie celtique connaît un appel sous forme de réponse à peu près semblable, quant au texte, au chant de communion du rite lyonnais.

L'ordre d'accès des participants à la communion a été très tôt hiérarchisé, les constitutions Apostoliques, livre VIII.13, 14, indiquent dans l'ordre prêtres, diacres, les autres clercs par ordre hiérarchique, moines, diaconesse, vierges, veuves, enfants, puis les fidèles : femmes & hommes (à l'autel ou hors l'autel, voire en restant à leur place, suivant les lieux et les époques). La communion était reçue debout. L'Orient a conservé cette attitude ancienne, l'Occident sous l'influence d'une théologie peccamineuse élaborée entre le 11^{ème} et le 16^{ème} siècle finira par s'agenouiller.

Les formules de communion employées par le célébrant pour communier les fidèles varient tout en insistant sur la réalité de la présence divine. L'emploi du voile de communion, qu'il soit individuel ou celui du calice tenu par des servants a le même rôle : éviter que le Saint Corps ou le Saint Sang ne tombe à terre.

Un lavement des mains était exigé des fidèles qui recevaient sur les mains la communion, de même qu'il était et qu'il est encore d'usage dans nombre de rites d'embrasser la main qui donne l'Eucharistie, et même le calice dans l'Eglise Russe. Les formules propres au célébrant avant de communier, comme les prières préparatoires étaient inconnues de l'Eglise ancienne. Les formules actuelles du rite Gallicano-Hispanique sont prises aux rites Mozarabe et Ambrosien. La citation de Mt.8, 8 se retrouve dans la plupart des liturgies orientales et occidentales. Les formules de communion des clercs du rite romain ancien apparaissent au 11^{ème} siècle et proviennent de sacramentaires de l'époque carolingienne (en territoire Franc), aux formules nombreuses et variées.

Citations scripturaires utilisées pour la communion du rite Gallicano-Hispanique : au Saint Corps : Ps.115, 4 interpolé par Jn.6, 32 - Mt.8, 8 ; au Saint Sang : Ps.115, 3 & 4. Le rite Mozarabe fait dire pour la communion au Saint Corps : « *Salut ô très sainte chair du Christ...* », Pour le Saint Sang : « *Salut, breuvage céleste qui m'est doux avant tout et par dessus tout* ».

7.13.5. Chant de communion : La distribution de la communion dans toutes les liturgies est accompagnée traditionnellement d'un chant dit chant de communion, et cela au moins depuis le 4^{ème} siècle (Constitutions Apostoliques 8, 13, 16 ; Cyrille de Jérusalem, les Catéchèses Mystagogiques, 5 ; Ambroise de Milan, De myst. 58 ; Gaudence le Tractatus, 2, 31). Mais aussi la Liturgie de Saint Jacques et plusieurs livres liturgiques et antiphonaires anciens pour ne pas alourdir les citations). Le chant de communion est un chant du peuple qui eut dans un premier temps une forme responsoriale, héritage du christianisme primitif.

L'usage du psaume 33, si il est antique, est aussi le plus répandu, tant en Orient qu'en Occident, en particulier le verset 9 (Constitutions Apostoliques (VIII, 13, 16), liturgie de saint Jacques, Cyrille de Jérusalem (Cath. Mystagog., 5), liturgie Mozarabe, Celtique (Missel de Stowe et Antiphonaire de Bangor tous les deux du 7^{ème} siècle) et Ambrosienne en Occident, etc.), saint Césaire d'Arles (Hom. CVI, 10) : « *Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon* ». Le liturgiste Matthieu Smyth fait remarquer que l'Occident a pu, primitivement connaître l'usage du psaume 22 (p. 222, note 3).

Dans le rite Gallicano-Hispanique le chant de communion est appelé « *Trecanum ou Tricanum* », qui vient du grec « *Tricanon* » : trois règles, trois principes, trois mesures, dont le schéma était le suivant : antienne => versets psalmiques => doxologie (gloire au Père ...) => versets psalmiques => antienne : « *La disposition de ce chant devient une image de la péricorèse divine (1), si souvent scrutée par les pères de l'Eglise (2)* » (Jungmann in Missarum solemnia, tome 3).

Le chant de communion « *A ta Cène mystique* » est commun au rit Byzantin et au rite Ambrosien (Milanais). L'Ambrosien introduit une variante et remplace « *mystico : mystique* » par « *mirabili : merveilleuse* ». Le rite Lyonnais a conservé avec le « *Venite populi* » un texte particulièrement beau dérivé d'un hymne byzantin du Jeudi Saint, texte connu aussi de Milan et de divers autres lieux de l'Occident latin : « *Peuples, venez prendre part au banquet sacré du mystère immortel. Approchons avec crainte et foi, les mains purifiées par le repentir, communions à ce don. Car l'agneau de Dieu s'est offert en sacrifice au Père. Lui seul adorons-le ; à lui seul rendons gloire, chantons avec les anges : Alléluia !* ». Pour certains commentateurs, ce chant serait un chant exécuté plutôt pendant la fraction, Matthieu Smyth y voit en plus une allusion au « *Sancta scanti* » de l'élévation. Le missel Celto-Irlandais de Stowe, 7^{ème} siècle, nous a fait parvenir un chant de communion, formé de 11 distiques (distique : en poésie grecque ou latine, couple de vers formé le plus souvent par un hexamètre et un pentamètre. En poésie moderne, ensemble de deux vers renfermant un sens complet) composés d'une longue série de versets de psaumes que terminent des alléluia. Le chant se conclut par le verset de Mt.25, 34 répété par trois fois et joint à la doxologie.

Les versets patristiques qui accompagnent le chant de communion que nous utilisons dans le rite Gallicano-Hispanique restauré date du 3^{ème} siècle et proviennent de manuscrits de grottaferrata.

Le chant du psaume 150 est traditionnel dans l'Eglise Copte, des versets de ce même psaume sont chantés au rite byzantin pour la communion du clergé. Le rite Arménien utilise le psaume 148.

Le chant de communion durait non seulement pendant la distribution de la communion, mais aussi pendant les actes de post communion que sont la consommation des dons non distribués et la purification des vases sacrés, plissement des voiles, etc., ces actes étant effectués en tout ou en partie sur l'autel principal. Le célébrant mettait fin au chant en donnant la bénédiction ou délégait un sous diacre qui signalait au pré chantre la fin du chant en se signant le front. Ces actes une fois accomplis, venait l'oraison de post-communion (d'action de grâces). Le chant de communion, chant du peuple par excellence, était autrefois commun, entonné dès la communion du célébrant, seulement interrompu par la monition invitant les fidèles à venir communier et celle de la bénédiction des fidèles par le célébrant après la communion avant de ramener les dons sur l'autel. C'est encore l'usage de nombreux rites. Dans le rite byzantin, le chant de communion commence dès la fin de l'élévation par un chant destiné à accompagner la communion des clercs, la fraction n'étant pas accompagnée par un chant spécifique. Cette partie de la liturgie byzantine a subi nombre de modifications aux cours des siècles passés.

Dans le rite Gallicano-Hispanique restauré deux hymnes dit d'action de grâces, chantées par les fidèles, précèdent la Post-communion et forment les deuxième et troisième parties du *trecanum* (Tricanon), la première partie étant le chant de communion (Ps. 33 avec ses versets patristiques). Ces chants interviennent après la communion, dès la bénédiction du célébrant une fois les dons ramenés à l'autel, et durent jusqu'à la prière diaconale de Post-communion, temps pendant lequel le célébrant et le diacre accomplissent à l'autel les actes et les gestes nécessaires de consommation des Saints Dons et la purification des vases sacrés. L'un est un chant emprunté à la liturgie byzantine et tiré des hymnes de la fête de Pentecôte : « *Nous avons vu la Vraie Lumière* », l'autre est un chant chanté tiré de l'antiphonaire de Bangor (7^{ème} siècle) : « *Nourris par le pain céleste* ». Après la prière de Post-communion du célébrant intervient alors le véritable chant d'action de grâces.

Dans l'Eglise ancienne, et ce jusqu'au 11, 12^{ème} siècle, il n'y avait ni prière ni cérémonie spéciale pour la communion du clergé et des fidèles, ni chant propre accompagnant la communion des clercs. L'usage d'un chant spécifique pour les clercs semble être tardif. Des chants séparés participent d'une théologie cléricale de la communion qui divise et sépare ce qui doit unir. La théologie byzantine comme la romaine a développé l'idée qu'avec l'entrée des dons le prêtre célébrant se « sépare » des fidèles, alors que la liturgie eucharistique est l'œuvre de tout le peuple sacerdotal assemblé en un lieu par l'appel du Seigneur pour célébrer hiérarchiquement le Mystère du salut sous la présidence du Christ lui-même. Tous : prêtres, diacres, ministres ordonnés, fidèles concélebrent chacun à leur place.

1. **La périchorèse** signifie interpénétration, réciprocité, flux de vie, et désigne dans la théologie le perpétuel mouvement d'amour des trois personnes de la Trinité qui demeurent chacune dans les deux autres en raison de ce perpétuel mouvement.

2. **Père** : nom donné à celui qui engendre à la foi, d'abord l'évêque, puis celui qui forme un disciple, en particulier chez les pères du désert. On appelle Pères de l'Eglise les écrivains de l'Antiquité chrétienne, qui se sont signalés par l'éclat de leur doctrine, jusqu'à saint Isidore de Séville (α 636).

7.13.6. Ablutions après la réception de l'eucharistie : dans le rite byzantin slave, après avoir communié, les fidèles reçoivent en plus du pain béni, un peu de vin coupé d'eau. Les Coptes, les Syriens et les Arméniens de l'eau que les Coptes appellent « eau de couverture ». Ces usages sont paraît-il le souvenir du repas fraternel antique, l'agape, mais en réalité cet usage est une ablution des dents et de la bouche à part entière, nommée « l'ablutio oris ». Elle attestée dès le 4^{ème} siècle, et a pour finalité d'éviter que l'eucharistie qui vient d'être reçue soit gardée dans la bouche consciemment ou inconsciemment. L'usage s'est maintenu jusqu'au 15^{ème} siècle dans les Eglises latines avec le même sens, avec en plus l'ajout d'une serviette pour s'essuyer les lèvres. L'abandon de la communion sous les deux espèces a consacré la disparition de cet usage.

7.14. La consommation des dons restant et la purification des vases sacrés :

Histoire et pratiques : Après la distribution des saints Dons, dans la plupart des rites, une bénédiction est donnée aux fidèles avant que ces derniers soient rapportés à l'autel. Chez les Syriens, les Chaldéens et les Maronites avec le saint sacrement lui-même dès la communion achevée. Dans le rite byzantin après le dépôt des dons sur l'autel et la purification de la patène. A Rome, après la consommation et la purification des vases sacrés, la bénédiction précédant la post communion. Ces rites appartiennent de fait au rite de la communion dont ils sont le nécessaire aboutissement. Il ne sont pas en eux-mêmes des actes liturgiques, ce sont des actes pratiques qui doivent être accomplis avec dignité, sans que cela justifie de leur associer un symbolisme alambiqué, sachant que tout peut être légitimé par une savante casuistique. Ces actes sont dus à l'obligation de refaire en sens inverse ce qui a été fait lors de la préparation et de l'Entrée des Dons ou de l'offertoire : la table a été dressée, le repas a eu lieu, il faut desservir, nettoyer, ranger, et ces actes terminés remercier l'hôte, saluer les convives en demandant à Dieu aide et protection. Ce sont les rites de

conclusion qui suivent la communion : consommation des dons et purification des vases sacrés, post communion, bénédiction finale et renvoi des fidèles (congé).

Les dons restants doivent être impérativement consommés, la conception orthodoxe de l'Eucharistie ne consistant pas comme dans la liturgie romaine à avoir pour finalité de recharger le tabernacle. L'Eglise Orthodoxe n'a pas développé de théologie du « Saint Sacrement » au sens où l'entend Rome : conservation à la seule fin d'adoration. L'Eucharistie peut être conservée en dehors de la liturgie, comme dans l'Eglise ancienne, pour la communion de malades ou de mourants, c'est la Sainte Réserve. Elle est conservée dans un récipient spécial : ciboire et tabernacle des Eglises latines d'Occident, arthophorion en forme de grotte, d'église, de tombeau des Eglises d'Orient, et même vase incorporé dans une colombe, elle-même suspendue au-dessus de l'autel. Pendant le carême, une Sainte Réserve est constituée lors de la liturgie dominicale en vue des liturgies des présanctifiés prévues les jours aliturgiques. La communion, selon la tradition liturgique des Eglises Orthodoxes, est toujours, même si elle est différée, en vu d'un acte de consommation (1). La liturgie des présanctifiés est une liturgie sans consécration des dons, en fait un office de Vêpres avec communion. Pour s'opposer à certaines pratiques qui différaient la communion après la messe (2), et qui sont en majeure partie à l'origine de la suppression de la communion au saint sang, l'Eglise romaine en Occident, devra rappeler que la communion précède la Post communion, celle-ci la présupposant.

La consommation des dons restants, les ablutions, et la purification des vases sacrés voire les doigts du célébrant ayant été en contact avec le saint Corps, c'est-à-dire l'action de nettoyer dans un sens religieux, durent dans les tout premiers siècles connaître une grande diversité d'usages et ne feront que tardivement l'objet d'une codification rituelle.

La purification du calice est de tradition dévolue au diacre. L'Orient Syrien et plus tard, toutes les Eglises influencées par lui y compris les Chaldéens attendront la fin de la messe pour s'acquitter en tout ou partie de ces rites. Ainsi, les vases sacrés et les saints dons seront transportés à la sacristie ou à la table de préparation, si celle-ci se trouve dans le sanctuaire, après avoir accompli, dans la plupart des rites, l'immersion des parcelles restantes dans le calice et la purification de la patène seule sur l'autel. L'immersion des parcelles restantes dans le calice, accompagnée d'une prière dite à voix basse, qui, selon la théologie liturgique byzantine, achève la commémoration des vivants et des défunts, commencée lors de la préparation, unissant ceux qui ont communie à ceux vivants et défunts dont il avait été fait mémoire. Le calice contenant le reste des saints dons est recouvert d'un voile et encensé, la consommation des Dons et la purification du calice seront effectuées après le renvoi des fidèles à la fin de la messe : « *Lorsque tous et toutes auront communié, les diacres prendront ce qui reste et le porteront à la sacristie.* » (*Constitutions Apostoliques, livre VIII, 13.10 à 17*). Les constitutions Apostoliques ont vu le jour en Syrie en l'an 380, c'est la plus ancienne attestation de cet usage.

Les Eglises d'Occident ont privilégié l'accomplissement de ces actes sur l'autel principal. A Rome pendant longtemps, la patène demeurera sur l'autel jusqu'à la fin de la messe, alors que le calice dès la purification accomplie sera donné à un acolyte qui le portera à la sacristie. Dans certaines Eglises d'Occident, patène et calice, après que les Dons aient été consommés et la purification accomplie, resteront découverts sur l'autel jusqu'à la fin de la messe (3), et ne seront transportés à la sacristie qu'après le renvoi des fidèles, ce qui donnera naissance à de nombreux rites para liturgiques. L'Eglise Copte accomplit tous ces actes avant la Post communion, sur l'autel principal, purifiant une première fois le calice avec du vin (4). La Liturgie Copte a particulièrement solennisé la consommation et la purification des vases sacrés ; tous les clercs, chacun à son rang, y sont conviés pour une circummambulation qui dure le temps nécessaire à la consommation des Dons. La purification donne lieu à des onctions et à des aspersion de la part du célébrant. Signalons aussi à ce moment de la liturgie la purification de l'antimension par le célébrant qui prend grand soin de consommer les éventuelles et minuscules parcelles avant de la replier.

L'évolution liturgique a, dans un certain nombre de rites, amené l'encensement des dons restants et la solennisation de leur transport, rituel accompagné de prières et d'ecténies, jusqu'à la table de préparation, à l'instar du rite byzantin actuel (5). La symbolique byzantine a créé à cet endroit un parallèle avec l'ascension du Christ, l'encens devenant la nuée qui dérober le Christ aux yeux des apôtres tandis qu'il les bénit (Ac. 1, 9 ; Lc. 24, 51), le célébrant récitant les versets 4 & 5 du psaume 107 lors de l'encensement. Le rite des Gaules restauré, la Divine Liturgie selon Saint Germain de Paris, suit un schéma semblable, mais plus simple que celui de la liturgie byzantine. Le calice y est encensé après avoir été recouvert par le grand voile (mais sans que celui-ci ait été auparavant encensé), le célébrant récitant le verset 5 du psaume 46, congédiant ainsi le Seigneur au son de la trompette. Il y a là, indubitablement, l'utilisation d'un thème biblique récurrent qui fait appel en particulier à 1 Chroniques 15, 24 et plus certainement à 2 Chroniques 5, 13.

Ce rituel soulève une interrogation : Comment concilier cette évolution de la pensée liturgique avec l'enseignement traditionnel qui est que : le Christ demeure parmi nous ? De plus, le grand voile est censé symboliser la pierre qui fermait le tombeau du Seigneur, si nous restons dans la symbolique liturgique, la résurrection a eu lieu puisque nous l'avons contemplé dans l'Eucharistie du Corps et du Sang du Seigneur Jésus (prière du diacre, de la liturgie byzantine, dite alors qu'il immerge les parcelles restantes dans le calice) ; Eucharistie image de sa Résurrection (prière avant la consommation des dons attribuée à saint

Basile), puis le Seigneur d'élève dans les cieux lors d'une mystique ascension. Pourquoi alors refermer le tombeau en reposant le voile sur le calice ?

1. L'obligation de conserver, après la célébration de l'Eucharistie, le sacrement pour l'administrer aux malades, en particulier dans les grandes communautés, était d'autant plus naturel que pendant longtemps les fidèles eurent la faculté de garder chez eux le Corps du Seigneur. Cette coutume semble avoir perduré jusqu'au 8^{ème} siècle, comme en témoigne un texte de Bède le Vénérable (673-735), abbé de Cluny, dans son *Histoire Ecclésiastique*. Les coutumes d'Antioche du 4^{ème} siècle, enjoignaient aux diacres de transporter à la sacristie les saints dons restants dès la fin de la communion, car quand le surplus était considérable la consommation ne pouvait être effectuée à l'autel. On s'employa dès lors à rechercher une solution adéquate. Pour y parer, les canons sahidiques (Const. Apost. VIII. 13, 17) se référant au chapitre deux du premier livre de Samuel versets 12 à 36 : « le châtement des fils d'Héli », recommandèrent de ne pas déposer trop de pain et de vin sur l'autel. Dans le cas où les quantités restantes étaient trop importantes, s'autorisant des prescriptions du livre du Lévitique, 8,32, on brûlait ce qui restait (commentaire du Lévitique d'Hésychius de Jérusalem, + 480).

A d'autres endroits on enfouissait ce qui restait du Sacrement en terre. A Jérusalem et dans les Gaules (concile de Mâcon, 585, canon 6) on convoquait certains jours des petits enfants pour consommer les saintes espèces restantes ou au cours d'offices des présanctifiés célébrés le mercredi et le vendredi. Solution encore plus simple qui se généralisera, le célébrant ou l'ensemble des clercs présents, consommaient les saintes espèces à la fin de l'office. L'Eglise réglementa aussi la durée de conservation pour éviter des abus, ainsi elle eut à s'opposer à une coutume qui prit naissance en Syrie occidentale au 7^{ème} siècle, et qui se répandra jusqu'en Angleterre, de consacrer pour l'année entière, le Jeudi saint, des saints dons destinés aux malades.

2. Ces pratiques prirent naissance avec la réforme carolingienne et l'introduction du rit romain : en ne permettant plus aux fidèles de communier pas de se retirer après la bénédiction sacerdotale de l'évêque ou du prêtre, et pour ne pas risquer de donner la communion illégalement, celle-ci fut différée après le renvoi, sur un autel latéral.

3. Ce qui a permis lors de la bénédiction finale de la messe qui viendra se substituer à la prière sur les fidèles inclinés après le renvoi, que se développe des usages quasi magiques : Bénédiction donnée avec la patène ou le calice, ou encore avec le voile de calice et même le purificateur.

4. Quel que soit la façon d'opérer, l'Eglise s'est posée la question : que devait-elle faire de l'eau ayant servi à la purification ? Elle y répondra selon l'époque et le lieu, soit en aménageant des « piscines » de chaque côté de l'autel (lavatorium), soit un puisard sous l'autel (système qui recueille et permet l'écoulement d'un liquide), ou plus simplement fera boire l'eau au célébrant ou à l'ensemble des clercs présents. Plus général et vague, l'Eglise exigera que l'eau fût jetée dans un lieu convenable. En occident jusqu'au 12^{ème} siècle l'eau d'ablution était jetée dans la piscine, au commencement du 13^{ème} siècle c'est le prêtre lui-même qui prit l'ablution ayant servi à purifier le calice et ses doigts. La purification est à l'origine de la serviette sacrée appelée purificateur à l'usage du calice ou de l'éponge liturgique des Syriens et des byzantins pour la patène en usage dans la plupart des Eglises d'Orient. Des us à la limite de la superstition ont vu le jour, tel les malades cherchant à se procurer l'eau d'ablution à des fins de guérison ou la pratique par les clercs d'attouchement des yeux, du visage.

5. Dans le rite byzantin les parcelles restantes sont immergées dans le calice, la patène purifiée est donnée par le célébrant au diacre qui va la déposer à la table de préparation. Puis l'on signe trois fois l'autel avec le calice, qui est ensuite recouvert, et enfin solennellement exposé aux fidèles avant d'être transporté à la table de préparation, c'est aussi l'usage, souvent plus simple observé chez les Syriens occidentaux et orientaux et les Chaldéens qui toutefois bénissent les fidèles avec les saints dons après la communion avant de les ramener à l'autel. Dans les rites Copte, Romain, Maronites et autres orientaux unis à Rome, la consommation et la purification sont accomplies à l'autel, les vases sacrés sont alors rangés à la sacristie. Dans le rite copte, après la purification, les vases sacrés sont pliés avec les voiles dans une nappe, neuf nœuds sont effectués, et selon, ils restent sur l'autel où sont placés sous ce dernier.

LES FONDEMENTS DE LA DECHRISTIANISATION

1. PERSISTANCE DU PAGANISME ET SON COROLLAIRE CONTEMPORAIN : LA SUPERSTITION.

Le Christianisme est intervenu en Occident dans une histoire dont les sources et les traditions étaient plusieurs fois millénaire et avaient profondément structuré les mentalités. Les croyances et les pratiques complexes et nombreuses ont investi le christianisme sans changer de véritablement de nature. La vénération des divinités païennes celtiques, gauloises, germaniques ou gréco-romaines se poursuivra longtemps ou se transférera sur le culte de la Vierge ou des saints. L'Eglise détruira de manière souvent violente les temples et les statues païennes, pensant ainsi écarter les populations paysannes de la fréquentation des lieux de culte non chrétiens, avec pour conséquence qu'un certain nombre de pratiques entreront dans la clandestinité. Tous n'usèrent pas de la violence et de nombreux lieux de culte païens furent réutilisés après une nouvelle consécration ou des Eglises furent construites sur les lieux de cultes païens. A l'égard des diverses manifestations de dévotion aux éléments naturels : pierres, sources et rivières, arbres et forêts, etc., l'attitude de l'Eglise consista, le plus souvent, en une lente récupération, faute de pouvoir en détourner les populations paysannes, ce qui n'ira pas sans compromissions : christianisation des pierres et des arbres, sanctification des sources dont le pouvoir magique est maintenant attribué à l'action bénéfique d'un saint ou de la Vierge. Néanmoins, l'Eglise refusera toujours de reconnaître tout sacrifice animal, interdira les offrandes et les libations funéraires et marquera de nettes réticences envers le port d'amulettes ou de phylactères. On rappellera aussi la condamnation plus tardive de l'incinération. Pourtant, longtemps encore les pratiques liées au culte des éléments, des morts ou aux funérailles, persisteront, et certaines coutumes chrétiennes encore en usage de nos jours, en particulier les gâteaux ou les pains des défunts, en sont un exemple. Dans ce vaste et intéressant sujet, relevons : l'Eucharistie déposée dans la bouche des morts en souvenir de l'obole à Charon ; les ablutions nocturnes au solstice d'été ; les hurlements collectifs à l'occasion des éclipses de lune ; le sang des règles mélangé à la nourriture par les femmes pour réveiller les ardeurs amoureuses de leurs époux ; les enfants placés sur le

faîte des toitures pour qu'il soient guéris ; Les travestissement en cerf ou en génisse au Nouvel An. Les conciles mérovingiens contiennent nombre de prescriptions relatives à la persistance du paganisme en Gaule au 6ème et 7ème siècle. En 558, Childebert 1^{er} adresse une constitution aux évêques renfermant des prescriptions relatives à la lutte contre les pratiques païennes. Au 7ème siècle nous avons un intéressant discours de saint Eloi de Noyon, demandant à ces fidèles de ne pas observer les coutumes sacrilèges des païens, de ne pas consulter les charlatans, devins, sorciers, enchanteurs pour aucune cause ou maladie, puis suit une longue et exhaustive liste des pratiques dont les fidèles doivent s'abstenir, et qu'ils devaient pratiquer avec allégresse. Ses objurgations firent comploter sa mort, saint Eloi n'en fulmina que davantage. Au 11ème siècle un pénitentiel désigne les peines infligées à ceux qui font des nœuds dans la ceinture des défunts pour causer des dommages à leurs familles. Et en 1994, quinze millions de Français consultent des voyants et autres charlatans, dans lesquels se compte nombre d'ecclésiastiques... Il y a quelques années un ethnologue africain (d'origine Sénégalaise) a pu réaliser sa thèse d'ethnologie sur les pratiques magiques et la sorcellerie, non dans les profondeurs africaines, mais dans la France contemporaine du sud Ouest. Selon lui la matière surabondait ! Les pays orthodoxes traditionnels ne sont pas épargnés, en Grèce existent encore des fêtes dont l'origine païenne est patente, le christianisme servant de caution. Athènes est selon une enquête récente la ville qui compte le plus de voyants, guérisseurs et charlatans en tout genres. Quant à la Roumanie les pratiques issues du paganisme montrent une étonnante vigueur ; quant à la superstition elle est générale (Dixit la chaîne de télévision ARTE). Récemment, le parquet de Craiova a ouvert une enquête pour profanation de sépulture et de cadavre. Six personnes, membre d'une même famille, ont exhumé le cadavre d'un des leurs, estimant qu'il était un vampire et venait leur prendre leur sang la nuit. Ils ont extrait le cœur du cadavre, brûlé le corps, mêler les cendres avec de l'eau avant de la boire. Les accusés ont affirmé que sitôt le rituel accompli « *le mort n'est plus venu les hanter* ». Les villageois sont venus témoigner de l'efficacité de ce rite contre les vampires !!! D'où il ressort que certains orthodoxes labellisés et vertueux toujours prêt à dénoncer les péchés des autres et à jeter la première pierre devraient balayer devant leurs portes !

La persistance de toutes ces formes de traditions, de pratiques ou d'usages, et ce, quelque soit leur origine, n'ont que peu à voir avec l'œuvre du Salut en Jésus Christ, et démontrent que ce sont toujours les comportements ethniques ataviques qui produisent les superstructures des cultures et des religions et non l'inverse. Au-delà de l'anecdotique, toutes ces pratiques ont en commun d'être fondées sur la théorie du transfert par contact, absorption ou à distance de la puissance magique et sont le reflet d'une christianisation, nommée « pastorale de la peur » par Jean Delumeau, pastorale qui n'a pas permis à l'Évangile de pénétrer en profondeur. Jacques Le Goff a bien montré dans son ouvrage, « *Le Dieu du Moyen Âge* », le décalage entre l'institution qui proclame le Dieu unique et la masse qui dans son quotidien est resté « polythéiste » dans sa pensée et ses pratiques. Il est regrettable que l'Église ait le plus souvent choisi la solution de l'interdiction que de l'évangélisation, laissant la piété populaire se rassurer et calmer ses angoisses dans un syncrétisme pagano chrétien qui perdure encore de nos jours et engendre des mentalités superstitieuses.

La superstition est au cœur de l'homme comme une idole qui tend dans les personnes non ou mal évangélisées à entretenir une mentalité magique, qui consiste à ce qu'elles croient que peuvent exister dans les choses matérielles des pouvoirs surnaturels qui exercent une influence bonne ou mauvaise sur leur vie. Un tel état d'esprit est la porte ouverte à l'adhésion à des pratiques rituelles magiques qui entretiennent la personne dans une mentalité d'esclave, comme l'enseigne l'Apôtre (Ro.8, 15). Saint Paul nous met en garde contre ces « *œuvres de la chair* », dont il dit que ce sont des péchés qui nous font perdre l'héritage du Royaume de Dieu (Ga.5, 20 à 22). Les Saintes Ecritures nous montrent le peuple de la première Alliance se détournant du Seigneur, son unique Sauveur en tentant de se composer un syncrétisme religieux et moral (Dt.6, 13 ; 13,6 ; 18,12 – Lv.19, 31 et 20,6 et 7). Il est regrettable que des chrétiens mettent leur confiance dans des pratiques marginales alors que seul l'annonce de la Bonne nouvelle est libératrice. Sans Elle, le rite n'est qu'une pratique théurgique néo-païenne qui dénature la Foi orthodoxe en tant que la Seigneurie de l'Unique Seigneur, Jésus le Christ, qui s'est révélé à son peuple, est obscurcie, brouillée, relativisée. Sans nier formellement la Toute Puissance de Dieu, on la vide de fait en plaçant à côté d'Elle des « pouvoirs » (ou des créatures c'est selon) qui soit prennent dans l'esprit de ces personnes, sa place ou se posent comme une alternative. **C'est pourquoi il est impératif, que toujours, l'évangélisation précède le rite.**

Quant des membres du Corps du Christ viennent réclamer un « ritualisme inutile », alors qu'ils appartiennent par leur baptême à Christ, on peut raisonnablement penser à leur sujet que consciemment ou inconsciemment ils doutent de leur appartenance - sont-ils à Jésus ou à Satan ? – et sont dans l'illusion, car Satan et Jésus le Christ ne peuvent cohabiter : « *Vous n'avez point reçu un esprit de servitude, pour être encore dans la crainte; mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, par lequel nous crions : Abba ! Père !* » (Ro.8, 15). Le prêtre qui reçoit de telles personnes ne doit pas, sous quelque prétexte que ce soit, entretenir en eux la confusion, mais il a le devoir de les évangéliser avec douceur, pour que de nouveau le Christ se forme en eux. Il doit les amener à comprendre, comme l'enseignent les saints pères, que l'Eucharistie est

vraiment pour l'âme et le corps, non pas la récompense d'une pureté parfaite mais le remède à toutes nos maladies. Selon les saintes paroles de l'évêque Jean de Saint Denys : « *Le ministère pastoral a pour rôle d'amener l'être humain aux dispositions spirituelles qui lui permettent de ne pas communier pour sa condamnation, mais pour la vie éternelle* »

Le saint évêque Jean commentant l'évangile selon saint Luc (11, 14 à 28 : « la chambre balayée et ornée »), lu au troisième dimanche de carême, enseignait : « *Quand nous communions, même si nous ne ressentons rien, si nous sommes distraits, si nous goûtons en nous qu'un morceau de pain et une goutte de vin, si vous saviez comme à ce moment précis notre chambre cesse d'être vide, si vous découvriez la défaite des esprits mauvais, je ne parle pas des tentations ordinaires, des péchés quotidiens, de la tristesse ou du goût pour les choses terrestres, non ! Je parle de l'échec des esprits malins, à la minute de la communion, ils ne peuvent plus rien contre nous, incapables qu'ils sont de nous anéantir, de nous détruire ! En vérité, cet évangile est une prière et un enseignement du Christ : attention ! Nous prévient-Il, ne cherchez aucune perfection sans Moi.* »

Si la conversion s'entend du passage d'une religion à une autre, nos pères l'entendaient plus particulièrement comme « la conversion au Christ » Conversion, qu'ils percevaient avant tout comme l'abandon de l'idolâtrie, d'une vie d'erreur et de pratiques immorales ou perverses, et retour vers le Dieu Vivant et Vrai. Mais aussi, nous l'oublions souvent : un attrait vers la pénitence. C'est pourquoi saint Jean Cassien à la suite d'Evagre le pontique enseigne « *les moines se convertissent à la pénitence* ».

Dans un cas comme dans l'autre, on ne doit pas, même sous prétexte de charité, entretenir les personnes dans une mentalité magique. Saint Ambroise enseigne en substance que l'on ne doit pas se servir de l'Évangile pour justifier ses faiblesses, mais pour la gloire de Dieu en accomplissant ses préceptes salutaires (1Co. 10 ; Ps. 115, 1). Le ritualisme n'accomplit rien par lui-même s'il n'est pas accompagné par l'évangélisation, la conversion du cœur (le changement d'état d'esprit : la métanoïa), la purification des pensées et surtout la prise au sérieux de l'Évangile, sans quoi rien n'est possible : « *Les temps sont accomplis <> convertissez-vous et croyez à l'Évangile* » (Mc.1, 15). En Lc.14, 28 à 30, le Seigneur recommande à celui qui veut bâtir, de d'abord s'asseoir et de calculer « les dépenses » spirituelles sans lesquelles une conversion pourrait s'avérer plus nuisible que salutaire. Celui qui s'approche de l'Église Orthodoxe doit s'informer de la règle de Foi de l'Église Orthodoxe et des exigences de vie qui en découlent (et à plus forte raison les membres de l'Église). Il ne faut pas s'abuser ou abuser les autres : il faut beaucoup de temps pour changer de mentalité.

La désaffection à l'égard de la communion eucharistique : « *Cette foi où les scrupules et la terreur l'emportent sur la confiance et qui a plus la peur de l'enfer que la nostalgie du ciel* » constatait au 19^{ème} siècle l'écrivain Flamand de langue Française, Georges Rodenbach (1855-1898). Devançant d'un siècle celui qu'établit aujourd'hui Jean Delumeau, théologien catholique contemporain : « *La déchristianisation n'est en somme que la disparition en Occident surtout, d'un système politico-religieux qui comportait une foi obligatoire pour tous et des gestes auxquels on ne devait pas en principe se soustraire. La pastorale de la peur n'exerçant plus son pouvoir, le lien religieux et la peur de l'au-delà sont brisés, entraînant une désaffection à l'égard de la religion d'obligation. Dieu était autrefois moins vivant qu'on ne l'a cru, il est aujourd'hui moins mort qu'on ne l'a dit* ».

« **C'est en vain que nous montons à l'autel, il n'y a personne qui y prenne part** », disait déjà, st Jean Chrysostome au 4^{ème} siècle dans son homélie sur Romains 3,4, qui ailleurs fustige les absents qui sont au cirque. La concurrence des loisirs n'explique pas tout, les masses populaires sont converties en apparence. Les peuples superficiellement évangélisés n'ont pas permis à une intelligence de la vie sacramentelle de se développer en profondeur et ainsi de permettre à l'homme d'accéder à l'obligation intérieure, car il n'y a d'obligation véritable que dans une liberté libérée. Sinon elle n'est qu'un fardeau auquel l'homme cherchera par toutes sortes de manières à échapper. Au contraire de ce fait, s'est créé un terrain favorable à cette désaffection. Sur ce terrain, les siècles passant viendront ajouter la perte du sens de l'offrande, les excès et les répétitions qui assoupissent l'intelligence sans éveiller l'esprit, la complication des chants conduisant les fidèles à la passivité, les amenant à ne plus être des concélébrants mais des assistants passifs, éloignés de la communion eucharistique, privés de leur pouvoir et de leur devoir de constituer une sainte communauté sacerdotale que le sacrement du baptême leur confère pour offrir comme le dit l'apôtre Pierre, des sacrifices spirituels (le pain et le vin) à Dieu le Père par Jésus-Christ (1P.2,5) .

Toutes ces raisons, malgré leurs importances, ne sont que les causes secondes d'un processus qu'il faut chercher en amont. L'origine véritable de cette désaffection de la communion des fidèles qui a porté en elle les germes de la déchristianisation contemporaine est à mon sens à chercher dans le christianisme lui-même, tel qu'il a été prêché et enseigné particulièrement en Occident. L'institution ecclésiastique a été potentiellement porteuse de nihilisme par une morale exploitant la culpabilité, assimilant la vie sexuelle au péché par excellence, associé à une misogynie intrinsèque. Elle a permis une hypertrophie du monachisme, celui-ci développant une réalisation quasiment thanatocratique, présentée comme norme pour tous. Elle a produit un système disciplinaire et ascétique remplaçant l'évangélisation intérieure par l'interdiction, consacrant le retour de la loi sur la grâce par l'emploi d'ordonnances de l'Ancien Testament sur les impuretés légales qui multiplia de fait les cas d'exclusion. Les premiers touchés de ce système furent

évidemment les gens mariés et les femmes. Saint Césaire d'Arles interdisait toute relation sexuelle plusieurs jours avant la communion. Ses préceptes firent carrière et sont à la base des pénitentiels du haut Moyen-Âge. De leur côté, les luttes christologiques, en particulier celle contre l'Arianisme amena, de multiples façons, à insister exclusivement sur la divinité du Christ. L'humain dans le Christ, ce qui le fait médiateur, nous le rend proche et nous attire vers Lui, se voit rejeté dans l'ombre. Malgré toute une belle théologie qui reste d'ailleurs extérieure aux fidèles et se contredit dans les faits, théologie qui avec le temps deviendra vindicative, développera le sentiment que l'homme est séparé de Dieu par un immense abîme. Ce sentiment sera renforcé par un vocabulaire théologique clérical où la table eucharistique deviendra la table redoutable, le mystère d'amour, le mystère redoutable, effrayant devant lequel on doit trembler ... Dans le même temps une élite se complaira dans une théologie absconse, décalée des réalités du quotidien des hommes et des femmes. La liturgie deviendra un catalogue de rubriques, terrain d'élection des ambitions dissimulées, des refoulements tyranniques. Elle suscitera l'attention hypocondriaque de tous les questeurs de rubriques, isolant liturgiquement le clergé du peuple : langue liturgique incompréhensible, autel éloigné et inaccessible du commun des mortels où tous les gestes deviennent étriqués pour ne plus être vus. Les prières, y compris l'anaphore, seront dites à voix basse : « le secret liturgique », ne devant plus être entendu que du prêtre seul. Et au 14^{ème} : « *Il n'est point nécessaire pour accomplir le précepte que l'on entende les paroles du prêtre pendant la messe, il suffit que l'on soit présent et que l'on porte attention à Dieu* » (S. Antonin, Summa theologica). Sur ce terrain se développera le piétisme, l'individualisme et quelques autres comportements à risque qui concevront la réception de la communion comme récompense, sanctification personnelle, et non plus comme unité des membres du corps ecclésial par la participation à l'unique Pain et à l'unique Calice (communauté ↔ communion).

Nous sommes loin de la conception fondée sur l'enseignement de saint Paul : « *Que chacun s'éprouve soi-même avant de manger ce pain et de boire de cette coupe ; car celui qui mange et boit sans discernement le corps du Seigneur mange et boit sa propre condamnation* » 1Co.11, 28. Il n'est pas excessif de dire que ce n'est pas la volonté de communier qui éloigna les fidèles de la communion, mais la faculté de pouvoir le faire en raisons d'exigences excessives qui la rendait à peu près impossible, alors faute de communier on se plut à le contempler. Rome aura réussi le tour de force de créer le plaisir liturgique solitaire.

Les pratiques de substitution : Les plus connues de ces pratiques de substitution sont en Occident l'adoration du saint sacrement et de l'hostie lors de l'élévation pendant la messe ; cette dernière pratique était réputée préserver de la mort subite dans la journée. Pratiques déviantes qui permettront à d'autres pratiques fumeuses de voir le jour : les prêtres, les moines et surtout les moniales communieront en lieu et place des fidèles, c'est la pratique dont les premières mentions sont du 13^{ème} siècle de « *la communion pour les autres* » ou « *communions offertes ou reçues* ». Parallèlement les théologiens justifieront que l'on peut se dispenser de la communion en la remplaçant par la contemplation et l'adoration.

Viendra alors le temps du reposoir au soir du Jeudi Saint et toute une belle théologie accompagnant et justifiant ce rite et sa pratique :

Le reposoir est, au soir du Jeudi Saint, après la Liturgie de la Sainte Cène, la translation solennelle d'une parcelle eucharistique et sa conservation dans un lieu spécifique en vue principalement de son adoration, accessoirement de sa consommation. L'origine du reposoir est confuse et ne semble pas s'être développé avant le début du 13^{ème} siècle. La grande époque de son développement se situe véritablement entre le 14^{ème} et le 16^{ème} siècle et doit avoir un lien avec l'établissement de la « Fête-Dieu » (1).

Rome a conservé longtemps le Jeudi Saint jour aliturgique, le consacrant, jusqu'au 7^{ème} siècle au moins, à la réconciliation des pénitents (le Jeudi des larmes) dans les paroisses et au Latran à la consécration des « saintes huiles ». Au 8^{ème} siècle trois messes sont encore célébrées à Rome ce jour : une le matin pour les pénitents, une messe chrismale à midi (lors de cette messe seront bénies également les huiles des catéchumènes et des malades). Cette messe ne possède pas de synaxe de la parole, la bénédiction du Chrême en tenant lieu. Une autre messe est célébrée le soir, présentée comme le mémorial de la Sainte Cène. Son introduction à Rome est semblable à l'influence liturgique des Gaules, dont les Eglises consacraient, Elles, le Saint Chrême en carême, et avaient adopté depuis longtemps pour le Jeudi Saint le mémorial de la Sainte Cène, usage Hiérosolomytain d'origine passé d'Orient en Gaule et en Espagne. A Rome, à cette époque, ces trois messes présentaient la particularité de ne pas avoir de synaxe de la parole propre et débutaient immédiatement par l'offrande. Les éléments de la synaxe de la parole de la messe de la Sainte Cène seront dans un premier temps empruntés aux mardi et mercredi saints. A partir du 10^{ème} siècle seul perdure seulement deux messes : le jour, la messe chrismale célébrée le matin ; le soir, la messe est consacrée au mémorial du « Jeudi de l'Alliance » (Feria Quinta in Cena Domini) dotée d'un formulaire complet de liturgie de la parole (collecte et lectures).

Certains liturgistes ont vu à l'origine du rite du reposoir une translation particulièrement solennelle des dons après la messe dans un lieu particulier afin de constituer une sainte réserve pour la liturgie du Vendredi Saint, particulière et exceptionnel en ce sens que le rite romain, en temps ordinaire, fait accomplir la consommation des dons, la purification des vases sacrés et les ablutions directement sur l'autel après la communion et ramenant sobrement les vases sacrés à la sacristie. Rome possède une particularité propre

au Vendredi Saint, si ce jour est aliturgique on y communie avec « les sancta » conservés du Jeudi Saint. Pendant longtemps d'ailleurs seul le prêtre communiera (la liturgie actuelle romaine du Jeudi Saint est redevable à la réforme du pape Pie XII en 1955). Le reposoir a parfois été appelé «tombeau », sous entendu du Christ, par suite de confusion avec les cérémonies de l'ensevelissement de la croix lors du Vendredi Saint, ce à quoi l'Eglise romaine s'est toujours fermement opposé interdisant pour et autour du reposoir tout signe pouvant prêter à un aspect funèbre. La chapelle du reposoir n'est pas préparée « en vue de la sépulture du Seigneur » mais pour garder le pain eucharistique en vue de la communion du Vendredi Saint.

D'autres y on vu une imitation symbolique de l'usage Hiérosolomytain du saint sépulcre, la « lumière » du Jeudi Saint aurait été transporté solennellement et conservée dans un lieu à part en vu de la veillée pascale pour l'allumage du feu nouveau. « L'adoration eucharistique » se serait greffée sur ce rite ! Aucune de ces hypothèses n'a reçu de véritables confirmations. Plus récemment a été mis en avant la « veillée avec le Christ au jardin de Gethsémani » (Mt. 26, 36 à 46 ; MC. 14, 43 à 52 ; Lc. 22, 40 à 46).

Une seule chose est certaine, le rite du reposoir ne peut se comprendre véritablement qu'à la lumière de la conception eucharistique propre à la pensée romaine (2), pensée étrangère à l'Orthodoxie. Il semble évident que « l'orthodoxie » de ce rite est injustifiable et pose problème à la conscience orthodoxe, contredisant la pensée de l'Orthodoxie sur l'Eucharistie. Il est fort probable que, lors des travaux de restauration accomplis dans la première moitié du 20ème siècle par le saint évêque Jean, le contexte de l'époque ait du jouer dans le maintien de ce rite d'origine catholique romain dans la pratique liturgique de notre Eglise. Si il s'agit de veiller avec le Christ la nuit du Jeudi au Vendredi Saint, nul besoin de reposoir. Par contre conserver la lumière du Jeudi Saint en vu de l'allumage du feu nouveau, permettrait à ce rite d'y gagner en cohérence.

1. Fête-Dieu ou Fête du Saint Sacrement : Cette fête originaire de Liège, a été institué suite a une vision d'une religieuse en 1210, elle ne deviendra d'obligation pour toute l'Eglise romaine qu'en 1317 avec le pape Jean XXII. Le 1^{er} formulaire de cette fête est daté de 1246 pour le diocèse de Liège, ville dans laquelle perdue une procession du « Saint Sang ». Cette fête sera fixée par l'Eglise romaine au Jeudi qui suit le 1^{er} dimanche après la Pentecôte. La dévotion populaire a fait bon accueil à cette fête, qui correspondait à la mentalité et à la piété eucharistique de l'époque. L'Eglise romaine ira même jusqu'à instituer une fête du précieux sang, concédée au départ au diocèse de Valence en Espagne et que Pie IX étendra à toute l'Eglise catholique au 1^{er} dimanche de juillet, puis au 1^{er} juillet. Elle sera supprimée par la réforme de 1969, restituant à la Fête-Dieu son titre primitif de solennité « du Corps et du Sang du Christ ». Cette fête traduit liturgiquement la pensée de l'Eglise romaine à l'égard de l'eucharistie.

2. Les tableaux dans les églises romaines, on ne peut parler d'images au sens d'icônes, ont pour objet essentiellement la Passion du Christ et représentent essentiellement un Jésus ensanglanté, décrivant les scènes de sa torture et de sa mort. Ils seront organisés en un cycle chronologique : le chemin de croix.

Deux autres rites ont intégré la Liturgie du Jeudi Saint :

Le lavement des pieds (Jn. 13, 1 à 20) était connu de longue date des milieux monastiques, puisque en Occident la Règle de Saint Benoît (6^{ème} siècle) recommande le lavement des pieds hebdomadaire, le samedi quand les frères finissent leur service du réfectoire (35, 9), mais aussi lorsque des hôtes arrivent au monastère, lavement effectué par l'Abbé et les frères (53, 13). Pour les moines en voyage, le lavement des pieds était considéré comme un sacrement. C'était encore au 12^{ème} siècle l'opinion de Saint Bernard. Le lavement de pieds deviendra progressivement un office de cathédrale présidé par l'évêque, se chargeant d'un sens théologique nouveau afin de souligner, selon la pensée romaine sur l'Eucharistie : le caractère sacrificiel de la messe. Ce rite ne sera introduit dans la messe paroissiale romaine que par une réforme récente de la Semaine Sainte

Le dépouillement de l'autel ou des autels : A l'origine on dénudait toujours les autels après la Liturgie, puisque l'usage voulait que ce dernier soit habillé pendant l'Entrée au début de la messe. Au Moyen Age, au soir du Jeudi Saint, après la célébration de l'Eucharistie, le dépouillement de l'autel deviendra une particularité liée à cette messe, qui prendra une signification particulière, revêtant une forme dramatique, comprise comme un signe de deuil en imitation du Seigneur dépouillé de ses vêtements (Mt. 27, 32 à 44 ; MC. 15, 21 à 32 ; Lc. 23, 26 à 43 ; Jn. 19, 16 à 24).

RACHAT ET SATISFACTION

« Ce n'est pas par des choses périssables, par de l'argent ou de l'or, que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre que vous aviez héritée de vos pères, mais par le sang précieux de Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tache » (1P. 1, 18 & 19).

Les confessions occidentales, de même que l'Orthodoxie, considère la mort du Seigneur comme un sacrifice, mais l'interprètent différemment : La tradition catholique la conçoit comme une satisfaction offerte au Père par le Fils incarné pour l'offense que l'homme a portée par le péché à l'honneur divin. Les

protestants regardent le Sacrifice unique du Christ comme une expiation en vue de l'accomplissement de la justice divine. Pour les uns comme pour les autres la Rédemption est acquise par la substitution offerte par le Christ pour les rachetés : chez les catholiques, par les mérites de la croix, pour la Réforme, par un acte déclaratoire de justification assumé par l'Intercesseur. Dans la Tradition orthodoxe, le sacrifice du Seigneur doit être vu dans son unité parfaite avec la Résurrection. L'un est impliqué par l'autre sans découler pourtant l'un de l'autre, car la mort signifiant la fin des possibilités humaines, la Résurrection est une nouvelle création, une nouvelle intervention divine et un nouvel éon : les temps nouveaux. La Résurrection est une Pâque, un passage à une condition nouvelle d'existence spirituelle, incorruptible, immortelle, non pas la reprise de l'ancienne laquelle a mené à la mort. Commencée à la Passion, la gloire de la Résurrection conduit encore à une plus grande gloire, celle de l'Ascension, jusqu'à la droite du Père. Le mystère du Christ, le mystère de la croix et de la Résurrection devient le mystère de chaque chrétien, accompli par le Saint-Esprit dans l'Eglise. Ce mystère de toute éternité détermine la structure sacrificielle et pascale de l'Eglise : le chrétien le vit à travers la vie de l'Eglise - dans tous ses sacrements culminant par l'Eucharistie -, laquelle anticipe prophétiquement la Parousie du Seigneur. Il vit notamment cette transformation dans l'Esprit (metabolé), passage du corporel au spirituel, selon l'esprit. (*In sacrifice et rédemption par le père Constantin Galeriu ; Editions Harisma, Bucarest*).

Des théologiens, impressionnés par le mot « rachat », se sont posé la question de savoir à qui a été payée la rançon de la libération de l'homme. Quelques uns ont émis l'hypothèse que le bénéficiaire ait été Satan, ayant acquis, pour ainsi dire, des droits sur l'humanité coupable. D'autres, suivants l'opinion d'Anselme de Canterbury, développent la théorie désastreuse de la « satisfaction ». Le sang du Christ serait exigé par le Père céleste pour « satisfaire » sa justice offensée. Une saine orthodoxie rejette ces deux systèmes. Le mystère de la croix humiliera toujours notre intelligence. La réalité, c'est que Jésus-Christ « nous a racheté par le prix de son sang ». Pour apprécier justement le concept de rachat, il faut remonter à ses origines de la Première Alliance. Israël est la propriété de Dieu « *Tu es un peuple consacré au Seigneur ton Dieu ; il t'a choisi pour être entre tous les peuples, son domaine particulier* » (Dt. 7,6 ; 14,2 ; 26,18). Adonâi y mettait aussi une condition : « *Si vous écoutez ma voix et gardez mon Alliance, vous serez mon bien entre tous les peuples, car la terre m'appartient* » (Ex. 19,5). Mais si son peuple devenait infidèle à l'Alliance, Adonâi se laissait la possibilité de l'abandonner comme il était abandonné, et menaçait de l'aliéner de le céder à ses ennemis : Is. 50,1 ; Ez. 30,12. Ce n'était pourtant pas un abandon absolu, sans espoir de retour, Dieu ne renonce jamais au droit « de racheter » son peuple repentant. Telle est l'origine de l'idée de rachat. Un spécialiste de l'apôtre Paul, a comptabilisé à 90 fois la présence du verbe racheter « λυτρον » dans la version biblique des septante : 44 fois dans le sens de « mettre en liberté en qualité de Go'el » c'est à dire de parent proche qui rachète ; 41 fois au sens de « délivrer, sauver » ; 5 fois au sens « d'arracher » à un danger. Le sens étymologique de « délivrer contre paiement de rançon » ne peut être absolument exclu, mais il reste peu évident et dans de rares cas. Quand saint Paul affirme que « *le Christ nous a racheté au prix de son sang* », jamais il ne développe la métaphore d'un bénéficiaire du prix autre que les « rachetés ».

L'image du rachat exprime deux idées essentielles :

1. La vie du Christ, volontairement abandonnée par lui sur la croix, est infiniment précieuse, a un prix inestimable : « il met le comble à son amour » (Jn. 13, 1).

2. Le Père céleste, dans le Christ, nous acquiert ; nous n'appartenons plus à notre moi autonome et égoïste mais nous sommes désormais unis à Dieu par le Corps et le Sang du Logos incarné.

(*RP Eliyâs-Patrick Leroy, Lettre aux amis du sanctuaire de saint Elie N° 130, septembre 1999*)

LA DOCTRINE DU MEPRIS DU MONDE

(*Le titre de ce paragraphe est le plagiat du titre d'un ouvrage de R. Bultot (Louvain Paris) paru en 1963, la métaphore était trop belle*).

Dès le 1^{er} siècle, saint Paul avait jeté les fondements de l'opinion selon laquelle le célibat était supérieur au mariage (voir la 1^{ère} épître aux corinthiens, en particulier 7,27-40). Etait-ce si sûr ? Premièrement, saint Paul était un homme de son temps, persuadé que le mariage pouvait être bon, mais le célibat meilleur pour ceux qui pouvaient le supporter. Deuxièmement, en écrivant ces paroles aux Corinthiens il se situait à l'intérieur d'un mouvement ascétique, doublé d'une attente eschatologique forte qui l'inspirait : « *le Christ revenait demain ...* ». Saint Paul n'était pas donc aussi réactionnaire que l'interprétation de ses paroles le laisserait croire, de plus il devait, comme toute la tradition rabbinique du second Temple, situer les noces de l'homme et de la femme à l'origine et en paradis : le dais des noces étant dressé par le Seigneur Dieu Lui-même (Gn.1, 27). Irénée de Lyon s'appuiera au 2^{ème} siècle sur le même passage pour contrer les tendances « encratites » et la condamnation du mariage (in *Contre les Hérésies*, 1,28.1). Seulement avec le temps, les pères permirent à cette « nuance » de se faner, ne laissant subsister que le redoutable squelette des conclusions de saint Paul, induisant une image du mariage sans doute fort éloigné de la sienne, autorisant une lecture de la Genèse, que prolongera Mt.19,4 & Ga.3,28. Lecture qui deviendra traditionnelle et pour

qui Adam et Eve sont restés vierges au paradis. Lecture doublée de l'interrogation sur ce qu'aurait pu être le mariage sans la « faute » (*accessoirement sans la femme, cause de tout les maux ! ndlr*). Quand bien même les pères défendront le mariage, comme au concile de Gangres, en 340, dans le Nord de l'actuelle Turquie, contre les eustathiens et tous ceux qui condamnaient et pratiquaient la virginité par horreur du mariage et qui conspuaient les gens mariés, enseignant que toute personne vivant la vie conjugale ne peut avoir d'espérance en Dieu ni d'accès au Royaume des cieux, les pères enseigneront le rejet du monde et donc de la sexualité. Ainsi le commandement « *Croissez et multipliez-vous* » (*Gn.1, 28*) fit l'objet d'interrogations : ce commandement était t'il encore valable ? L'intention originelle n'était t'elle pas dans l'établissement d'une lignée de laquelle devait surgir le Christ, le Messie ? Interrogation amenant l'inévitable conclusion : le Messie, le Christ étant venu, le salut ne dépendait plus de la procréation ... (*Tertullien, in « A sa femme » ; Augustin, in « De nuptia et concup. I, 14&15, etc....*). Le retour du Christ s'éternisant, l'Eglise se résignera à l'accroissement du troupeau par de nouveaux agneaux, permettant à la procréation de trouver sa justification.

Les pères étaient eux aussi enfants de leur siècle, plus dépendants que nous ne pouvons l'imaginer d'une morale païenne et d'un système de pensée commun au monde méditerranéen, générant des similitudes de raisonnement comme d'exégèse des textes fondateurs, et ce, malgré leur critique de leur propre environnement païen. Il faut garder à l'esprit pour comprendre cette problématique, la forte unité du monde méditerranéen de cette époque et l'intensité des échanges d'une rive à l'autre. Que se soit de Rome à l'Afrique, de Lyon à l'Asie, d'Alexandrie à Trèves. La recherche de la pureté dans l'abstinence et la continence étaient la marque de divers courants de la religiosité païenne depuis déjà quelques siècles, générant un climat spirituel commun à l'ensemble du monde Gréco-romain élargi à l'Orient. Climat qui influencera le christianisme des premiers siècles. Un discours moral, méditation sur la vie conjugale et réflexion sur la sexualité, purement chrétien s'est donc élaboré sur ces bases, unissant intimement chasteté et martyre comme deux faces d'une même lutte, l'une ne remplaçant pas l'autre. Il se développera dans un premier temps au cours du 3^{ème} siècle, principalement à Alexandrie et à Carthage, lieux privilégiés de la pensée latine et grecque. Discours qui dévalorisera la sexualité, reconnaissant la première place à la chasteté avant le mariage, et ce jusque dans l'union conjugale. Ce discours diffusé dans bien des milieux pouvait aussi être entendu de ceux qui étaient héritiers de la morale stoïcienne ainsi que de ceux marqués par le renouveau religieux païen des 3^{ème} et 4^{ème} siècle. Discours qui sera certainement à l'origine de ce vaste mouvement qui s'étendra de la première moitié à la fin du 4^{ème} siècle, touchant en Orient comme en Occident, une large part de la jeunesse qui n'a rien oublié de l'attente eschatologique des premiers temps et qui est en quête d'une perfection plus grande et d'une d'ascèse rigoureuse. Ce discours l'entraînera à rompre avec le monde et donc avec toute relation conjugale. Puis à la fin du 4^{ème} et au début du 5^{ème} siècle des mots sont prononcés dans des sermons, mots sans cesse repris et médités. Des traités sont rédigés qui prendront valeur normative et traverseront les siècles, façonnant une attitude chrétienne par ses effets sur la conscience. Le discours d'hier devient norme. Aussi quand Jérôme dit : « *Le commerce conjugal est sordide* » (*Ad Jovinium, I, 20*), il exprimait une conception alors commune aux païens et aux chrétiens de son temps, et au risque de déplaire, ce raisonnement est récurrent dans toute la patristique. Si l'Eglise a défendu la sainteté du mariage face aux positions des penseurs païens, elle l'a faite du bout des lèvres et c'est avec beaucoup de réserve qu'elle a acceptée « *la consommation matrimoniale* ». Et encore, ne la légitimant qu'en vue de la procréation, ne considérant pas le plaisir qui y était lié comme licite. Le texte de saint Paul fut donc sans cesse repris, glosé et poussé jusque dans son extrême, non seulement par des groupes marginaux, mais aussi et surtout par la plupart des pères de l'Eglise. Le prestige des plus illustres des pères pèsera durablement sur les futures idées chrétiennes relatives à la sexualité, sur l'instauration du célibat ecclésiastique en Occident, ainsi que sur l'importance que prendra dans le temps le monachisme.

L'idée du mariage avait été bénie par le Seigneur Dieu, sanctifiée par le Christ à Cana (Jn. 2, 1 à 11). Une certaine ingéniosité était donc nécessaire pour justifier la supériorité du célibat. Les pères furent grandement aidés en cette matière par les philosophies courantes de leur époque et aussi par les textes apocryphes néotestamentaires. Ceux-ci, dans leur ensemble lient au mal ce qui vient de la chair : la sexualité en générale et la femme en particulier. Le sexe de la femme et celui de l'homme y est perçu comme création du Diable : *le sexe est vu comme une expérience du serpent ; le mariage : un mode de vie corrompu, etc.* Si en Occident, de nos jours l'Eglise parle de la famille comme s'il s'agissait d'une invention chrétienne, la vérité est qu'Elle considéra le mariage comme une série de concessions faite aux faiblesses humaines. C'est pourquoi, Elle fera tout pour contrôler le mariage en l'élevant au rang de sacrement, l'ordonnant, non seulement en vue de la seule procréation, seul but et raison du mariage, mais aussi et surtout par une ascèse des sens imposée à différents moments du cycle liturgique. Le mariage s'est vu, en quelque sorte, dévalorisé par un discours qui a mis à la première place la chasteté et ce jusque dans l'union de l'homme et de la femme. Contrairement aux images d'Epinal, le statut social de la femme changea peu, l'Eglise ancienne ne fit que perpétuer le droit romain, à l'exclusion de la stérilité, qui acceptée par toutes les sociétés depuis le début de l'histoire comme motif de répudiation fut refusé et interdit par l'Eglise. Il faut le dire, ce refus procura une sécurité sans précédent à nombre de femmes. Ce que le christianisme a offert à la femme est une égalité spirituelle qui a profité davantage à l'Eglise qu'à la femme, l'utilisant publiquement dans des tâches charitables et évangéliques tout en la maintenant dans le privé fermement à sa place. Saint Clément

d'Alexandrie résume assez bien cette attitude de l'Eglise en écrivant : « *Que la femme était en tout l'égal de l'homme, mais que les hommes étaient toujours supérieur aux femmes en tout* » (Pédagogue, 1,4 & Stromates, 4,8).

Encratite ou encratique : Membre d'une secte, l'encratisme, fondée au 2^{ème} s. par Tatien, qui prônait notamment la chasteté et condamnait le mariage. Cette communauté se développa surtout en Asie Mineure; elle disparut au 5^{ème} siècle.

Le célibat ecclésiastique : En Occident le célibat ecclésiastique est une conséquence de l'histoire de l'Eglise et n'a aucun fondement théologique. Il ne fut pas la règle comme le prétende certains historiens catholiques. Dans l'Eglise néo-testamentaire et dans l'Eglise des premiers siècles, il y eut d'emblée des ministres mariés et non mariés. Notre Seigneur Jésus a appelé à sa mission en majorité des hommes mariés. Saint Paul défend le droit pour les apôtres de poursuivre leur travail apostolique avec leur épouse (1Co.9, 5), même si lui-même renonce à ce droit. Il précise toutefois que le ministre marié doit être l'homme d'une seule femme (1Tm.3, 2 & 12 ; 2Tm.2, 24 ; Tt.1, 6). C'est encore la règle des Eglises Orthodoxes, le mariage devant précéder l'ordination : c'est l'époux qui accède au sacerdoce et non le prêtre que l'on marie. Toute possibilité de remariage après veuvage est exclue. Ce n'est qu'à partir du 4^{ème} siècle qu'apparaît une loi liturgique interdisant de manière explicite le commerce sexuel dans la nuit qui précède la communion eucharistique. Usage, il faut le dire, respecté naturellement depuis longtemps ; faut t'il y voir l'influence des lois de pureté prescrites aux prêtres païens la nuit précédant « leur montée à l'autel » ?

Pour l'Eglise ancienne, le baptême constituait pour le chrétien la frontière entre « l'esprit du Christ » et « l'esprit du monde ». Par le baptême ce dernier devenait alors membre de l'Eglise de Dieu : la communauté élue. Des facteurs sociaux, tels que l'accroissement massif de l'Eglise qui a fait que dans la pratique tout le monde était baptisé et l'évolution des mentalités réceptives au discours dévalorisant la sexualité et le mariage, ont permis le déplacement de cette frontière au « deuxième baptême » : celui de la vie monastique. Les moines furent alors perçus comme ceux qui réalisaient véritablement et pleinement l'idéal chrétien. En imitation de cet idéal monastique, progressivement le nombre de prêtres non mariés s'est accru.

En Occident, s'ajouta la pratique de célébrer l'Eucharistie quotidiennement, pratique, qui pour les prêtres mariés, eu pour conséquence que leur continence devint pratiquement permanente. Continence justifiée au nom d'arguments faisant toujours références aux lois de pureté vétérotestamentaire, en particulier celles du Livre du Lévitique, particulièrement : Ex.19, 15 ; 1Sm.21, 5 à 7 ; Lv.15, 16 à 17 et 22 à 24. Il ne s'agit donc pas de célibat, mais d'une loi de continence au nom de la pureté rituelle et en référence à l'Eucharistie, puisque malgré cette obligation de continence, il était interdit aux prêtres mariés de répudier leur épouse. Pour les spécialistes, ces lois liturgiques de continence ne peuvent se comprendre qu'à partir de l'idéal stoïcien d'ataraxie, état d'indifférence aux passions auquel parvient le sage, en particulier à l'égard du « commerce charnel » qualifié de petite épilepsie qui priverait l'homme de ses sens et s'opposant à la raison, ainsi qu'à l'influence de « l'encratisme hellénique » hostile à toute sexualité. Une certaine littérature païenne a exercé une forte influence sur la patristique et a servi de sur motivation pour légitimer la continence.

L'origine de la loi de continence liée à celle du célibat au nom de la pureté rituelle est spécifiquement d'origine romaine et peut se situer vers la fin du 4^{ème} siècle. Le seul doute porte sur le pontificat sous lequel cela s'est produit : Damase (366-384) ou Sirice (384-399). Le témoignage des conciles montre que du 5^{ème} au 10^{ème} siècle et encore, la loi de continence fut peu suivie par les prêtres mariés. Une précision s'avère nécessaire, au cours des 10 premiers siècles beaucoup de chrétiens furent élevés à la dignité d'évêques ou de prêtres et appelés à la présidence d'une communauté contre leur gré. Il n'est donc nullement question de continence assumée librement, vécu comme un charisme, comme cela est le cas pour celui qui fait librement le choix de la vie monastique. Le seul moyen drastique de faire appliquer effectivement la loi de continence au clergé, fut pour l'Eglise en Occident, l'instauration d'une « loi du célibat ». Seul le manque de force du pouvoir central hésitant à courir le risque de prendre des mesures qui auraient été largement et publiquement bafouées firent que le célibat ecclésiastique en Occident ne fut pas imposé avant le 11^{ème} et même le 12^{ème} siècle. « *La loi du célibat* » ne sera décrétée explicitement normative qu'au 1^{er} concile du Latran en 1123, et surtout au 2^{ème} concile du Latran de 1139 (canons 6 et 7). Le sacerdoce devint donc un empêchement dirimant pour le mariage et seul un célibataire put être admis au sacerdoce.

L'Eglise peu à peu, perdra en Occident, et ce définitivement, l'autorité naturelle qu'elle avait reçue en héritage, au profit d'un autoritarisme inefficace, lequel lui fera perdre sa crédibilité et suscitera l'anticléricalisme. Ces attitudes de l'Eglise, en particulier à l'égard de la sexualité, lui subordonnant en quelque sorte les « autres péchés », ont permis pour de longs siècles, désolant paradoxe, à l'oppression morale et à la cruauté physique de compter à peine pour des péchés en comparaison à ceux attachés à la sexualité. Exception faite des péchés « entachés » d'hérésie.

Dire que l'Eglise-institution en Occident a abandonné, par exécution de la création, en particulier de la chair et de la femme, l'homme à la superstition dans une vallée de larme, dire qu'elle a privilégié par un système d'obligation le retour de la loi sur la grâce, privant l'homme de l'essentiel : l'Eucharistie, ce mystère de l'amour de Dieu pour l'homme, ce n'est pas faire un mauvais procès à l'Eglise du Christ, c'est dénoncer

l'institution cléricale qu'est l'Eglise/institution Romaine, Eglise d'occupation en Occident. Or, l'Eglise n'est pas qu'une institution cléricale, à l'instar de cette dernière, Elle est aussi et avant tout la nuée des saints, ces amis de Dieu, qui lui sont devenus ressemblants et portent en eux le Christ vivant, et qui en sont ses plus beaux témoins dans le monde. C'est par eux qu'a été semé dans le monde le plus grand commandement du Christ, celui de l'amour mutuel, commandement qui à travers les siècles a détruit les préjugés et permis l'avènement de sociétés plus humaines. Que la prière des saints plaide en notre faveur auprès de Dieu. Amen.

Je crois moi aussi, comme Jean Delumeau, qu'aujourd'hui, Dieu est moins mort dans le cœur des hommes qu'on ne l'a dit. Pourquoi ? Parce qu'il est : *« celui qui ayant tellement aimé le monde, as envoyé son Fils unique, notre Seigneur Jésus le Christ les temps accomplis pour qu'il soit notre Sauveur, et qui pour accomplir ce dessein d'amour de son Père, notre Père, son Dieu et notre Dieu, s'est livré Lui-même à la mort, et par sa résurrection a détruit la mort et renouvelé la vie, et afin que notre vie ne soit plus à nous-même, mais à Lui qui est mort et ressuscité pour nous, il a envoyé d'auprès du Père, comme premier don fait à ceux qui croient en son Nom, l'Esprit Saint qui poursuit son œuvre dans le monde et achève toute sanctification »* (anaphore syrienne).

Jamais le message du Christ ne pourra être réduit à la simple exécution de prescriptions légales. L'Orthodoxie confesse, selon sa tradition sacramentelle et liturgique, que par le baptême, la chrismation et l'Eucharistie, l'homme devient librement un membre du corps du Christ (1Co. 13,12). Ce qui implique que l'élément de liberté et de « conscience » en l'homme est essentiel pour la doctrine du salut, la vie nouvelle en Christ réclamant un engagement personnel et libre.

« Les « pères grecs » ayant eu une vision optimiste de l'homme : la liberté, qui fait la grandeur de l'homme, a été donnée par Dieu et ne peut être perdue par l'homme. Ils n'en nient pas pour autant l'affaiblissement de la liberté dû au péché, mais ce n'est pas le point qui accroche avant tout leur attention » (Sœur Marie Ancilla, in Saint Jean Cassien, sa Doctrine spirituelle, Ed. La Thûne, Marseille, 2002).

« En matière de Vérité, l'Orthodoxie doit éviter l'écueil de fonctionner de manière à masquer intellectuellement et psychologiquement un manque d'audace ou une stérilité spirituelle. Ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas créer quelque chose de neuf dans leur vie s'attachent à une certaine « vraie orthodoxie » (!?). La Vérité ne s'épuise pas dans une formulation, c'est pourquoi la connaissance de la Vérité ne s'obtient pas seulement par la compréhension des formulations, mais en premier lieu par la participation à l'événement de la Vérité, la communion au Logos incarné dans l'humilité et l'amour de la croix » (RP Eliyâs Patrick Leroy, Lettre aux amis du sanctuaire de Saint Elie, n°194, janvier 2005).

HUITIEME PARTIE – RITES DE CONCLUSION

8.1. ACTION DE GRACES OU RITE DE LA POST-COMMUNION.

8.1.1. Qu'entend la tradition liturgique chrétienne par « Action de Grâces » : L'action de grâces a son fondement dans une action de grâces juive la « Birkat-ha-Mazon, qui repose sur le verset 10, chapitre 8 du livre du Deutéronome : « *Tu mangeras et te rassasieras, et tu béniras le Seigneur ton Dieu* », et elle est certainement à l'origine de la dernière Cène. Les rites liturgiques chrétiens l'ont d'abord christianisé, puis fait évoluer pour devenir une action de grâces après la communion eucharistique (Livre des Constitutions Apostoliques, 7,26).

L'action de grâces : « *Tu mangeras et te rassasieras, et tu béniras le Seigneur ton Dieu* », exprime le sens qu'a le repas dans le judaïsme du temple : elle est une prière fondamentale au repas religieux, bien que tout repas est religieux chez les Juifs. Les repas de sabbat ou celui de la Pâque (Seder) ont des rites particuliers, tel pour le Seder la bénédiction d'une coupe de vin supplémentaire qui intervient après le repas. La bénédiction qui descend du ciel correspond dans le cœur du Juif pieux une réponse qui monte au ciel. C'est ainsi que Dieu sauve son peuple, en mettant sur ses lèvres la réponse bénissante. L'importance de la prière d'action de grâces après la communion ne doit donc pas se comprendre comme un texte dévotionnel analogue à la prière de post-communion propre au « dévotionnalisme » médiéval dont le missel romain est envahi (*l'ancien comme le nouveau*).

Ce qu'il faut comprendre : ce n'est pas la prière qui sanctifie le repas, mais au contraire c'est le repas lui-même en tant qu'expression du don divin de la terre et qui a une sacralité telle qu'elle appelle la présence de la prière. On ne prie pas pour transformer le souper en « repas sacré », mais on prie en reconnaissance du don de Dieu. Au repas on bénit Dieu, non le repas. Etant donné que tout repas en tant que tel provient du don Divin, il s'ensuit que tout repas devrait être célébré dans la prière. Combien plus l'Eucharistie, le Repas du Seigneur, dont la prière d'action de grâces doit être l'expression de notre reconnaissance au don de Vie qui nous a été donné.

8.1.2. La Prière de Post-communion : l'action de grâces.

Cette partie de la liturgie eucharistique est appelée post-communion du nom de la prière principale qui la constitue et qui signifie : « *après la communion* ». Cette prière est un trait caractéristique de toutes les liturgies eucharistiques. La prière de post-communion, action de grâces après la communion est en étroite continuité avec la communion eucharistique qui vient d'avoir lieu, communion, et il faut bien insister sur ce point, qui est celle de toute la communauté et non celle du célébrant seul d'où le « Nous » employé par la prière dite par le célébrant. La post communion est par nature la dernière prière de la messe centrée sur l'Eucharistie, dont tout naturellement elle tire son thème. Prière d'action de grâces, elle intervient alors que tous les attributs de l'Eucharistie ont été enlevé de l'autel, avec elle la liturgie eucharistique est comme achevée, le rite de communion est clôt. Dans un certaines liturgies le célébrant donne préalablement une bénédiction ou se contente de prononcer le souhait de paix en restant face à l'autel. Autrefois aucune formule diaconale particulière ne l'accompagnait et la monition diaconale à cet endroit, quand elle existe, est une simple indication pratique, les fidèles s'étant assis après avoir communiés. Dans des assemblées importantes la distribution de la communion peut être fort longue, la station debout devenant alors pénible. Il faut noter que les rites qui ont déplacé la consommation et la purification après la Liturgie Eucharistique considèrent ces actes comme partie intégrante de l'Action de Grâces.

Dans le rite Gallicano-Hispanique restauré, l'action de grâces se compose, comme dans le rite ancien des Gaules, d'une invitation à la prière, aujourd'hui de type diaconale (nommée autrefois *Post communionem*), suivie immédiatement de la prière dite de Post communion du célébrant (nommée *Collectio sequitur*).

Le chant d'action de grâces : Il est écrit dans l'Évangile que lors du Jeudi de l'Alliance, jour où notre Seigneur institua le sacrement de son Corps et de son Sang, Lui et ses disciples ne sortirent du lieu de la cène qu'après avoir chanté les psaumes (Mt. 26, 30 ; Mc. 14, 26), peut être faut-il voir là l'origine du chant d'action de grâce. Ce chant qui suit immédiatement la prière de post-communion du célébrant est généralement tiré d'un psaume. La liturgie byzantine chante le psaume 33. Dans le rite Gallicano-Hispanique restauré, la Liturgie selon Saint Germain de Paris, l'hymne chantée pendant l'action de grâces est tiré du psaume 135, verset 1 et des versets 2 et 3 & 4 du psaume 33 repris ad libitum. Des tropaires ou des hymnes de la solennité célébrée peuvent remplacer le chant psalmique.

Remarques :

1. A propos de l'antiphonaire de Bangor, Baumstark fait remarquer que bon nombre de morceaux poétiques sont passés de l'Orient orthodoxe dans les rites occidentaux.

2. La distribution du pain béni devrait être faite pendant le chant de l'hymne d'action de grâces (*voir infra, la distribution du pain béni*).

8.2. PRIERE SUR LES FIDELES INCLINES OU PRIERE SUR LE PEUPLE & RENVOI.

8.2. 1. Le dernier baiser à l'autel : Ce dernier baiser, donné par le célébrant à l'autel, est la contrepartie du premier baiser qui fut donné lors de l'accès à l'autel au début de la messe, et qui, autrefois, précédait immédiatement la prière de bénédiction sur les fidèles inclinés. Ces deux baisers à l'autel sont les seuls qui soient attestés dans les premiers siècles. Ce dernier baiser existe, semble-t-il, dans toutes les liturgies, et avec le temps, il s'est accompagné d'une prière du célébrant à caractère privé, à l'instar de la prière du rite romain d'origine Gallicane : « *Placeat tibi, sancta trinita* » : « *agrée Trinité Sainte ...* », que l'on trouve au Sacramentaire d'Amiens au 9^{ème} siècle, mais aussi dans un grand nombre de sacramentaires depuis la fin de ce siècle.

8.2.2. La prière sur les fidèles inclinés : prière de bénédiction finale et signal d'envoi dans le monde.

La post communion achève la liturgie eucharistique dans le sens où le cycle de la communion avec elle et par elle est clôt. L'assemblée des fidèles est alors invitée à se disperser, mais cette dispersion doit être entendue dans le sens de semer, car l'Eglise ne renvoi pas, Elle envoie ses enfants dans le monde.

Autrefois existait deux renvois, le premier à la fin de la liturgie de la parole, puisque l'on renvoyait solennellement les catéchumènes, le deuxième, qui nous intéresse ici, clôt la synaxe Eucharistique et appartient intégralement à cette synaxe, tant en Orient qu'en Occident. La prière sur les fidèles inclinés est attestée par les plus anciens documents liturgiques, qui, selon les spécialistes, portent les indices d'une tradition antérieure au 3^{ème} siècle (elle est déjà présente explicitement dans la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome). Ce deuxième et dernier renvoi ou envoi se limite à la prière dite « prière sur les fidèles inclinés », nommée ainsi parce qu'elle précède d'une monition diaconale qui invite les fidèles à s'incliner devant le Seigneur pour recevoir sa bénédiction, prière suivie immédiatement d'une formule de congé (renvoi = autorisation de sortir de l'église) proclamé solennellement soit par le prêtre soit par le diacre les invitant à se retirer en paix. Dans les divers rites, cette bénédiction finale des fidèles était précédée d'un baiser du célébrant à l'autel, pendant du premier baiser donné au début de la messe.

Cette prière ne doit pas être confondue avec la prière sur les fidèles inclinés précédant la communion, je le précise, car certains commentateurs voudraient les confondre, et pour cela ils assoient leurs raisonnements en parlant de glissements liés à l'évolution liturgique qui auraient fait remonter cette prière de bénédiction/envoi avant la communion. La démonstration n'est ni satisfaisante ni convaincante.

Dans les premiers siècles de l'Eglise, lors de cette prière de bénédiction, le célébrant imposait les mains, voire seulement la main droite, au dessus des fidèles en imitation de la bénédiction biblique des Cohen, les prêtres juifs (Lév. 9, 22). L'imposition des mains était fréquente dans l'Eglise des premiers siècles, ainsi l'évêque imposait les mains aux catéchumènes avant de les renvoyer. Cet usage a cessé lorsque les communautés sont devenues trop importantes.

Un détail stylistique caractérise cette prière dans sa formulation : le célébrant désigne ceux pour lesquels il prie non par le « *nous* » qui l'inclurait lui-même, mais par des expressions telles : « *tes serviteurs* » ; « *ton peuple* » ; « *ton Eglise* ». Autre trait caractéristique : les fidèles ne sont rendus à leur vie quotidienne sans que l'Eglise par la bouche du célébrant appelle sur eux aide et protection divine, non d'une façon générale comme dans la plupart des autres prières de la messe dont le caractère n'est pas ponctuel, mais demandé pour un avenir illimité : bienfaits divers sollicités, protection dans les périls, prospérité corporelle et spirituelle, préservation du péché, etc.

L'évolution liturgique a solennisé le renvoi, introduisant une deuxième bénédiction, compliquant cette partie de la liturgie tout en l'affaiblissant, provoquant à partir du 15^{ème} siècle, dans la plupart des rites, la relégation de la prière sur les fidèles inclinés au rang de prière formelle. Cette partie de la liturgie du rite byzantin a pour nom « Congé », et appartient pour sa partie finale à l'office divin des heures provoquant un doublé du congé, évacuant complètement le sens de la prière de bénédiction sur les fidèles inclinés, alors que le texte de cette prière, dite aujourd'hui « prière de devant l'ambon » parle de lui-même. Prière formelle, elle est dite aujourd'hui par le plus jeune prêtre ordonné lors d'une concélébration.

Grégoire le Grand (540-604) réservera cette prière aux Temps de carême, attachant à sa récitation l'idée de pénitence. Inversement, la prière de Post-communion en viendra à tenir lieu, par compensation, de dernière prière prononcée par le célébrant, servant ainsi de conclusion ordinaire à la messe. D'où son appellation dans le rite romain d'oraison « *Ad complendum* ». Plus tardivement, le renvoi de l'assemblée de ce rite sera suivi, étonnant paradoxe, d'une nouvelle bénédiction finale achevant de faire du rite romain un rite extrêmement particulier.

La prière sur les fidèles inclinés clôt la Liturgie. Prière de bénédiction des fidèles, de la plus haute antiquité, elle conclue la Sainte Oblation. Précédée d'un baiser donné à l'autel par le célébrant et d'une monition diaconale invitant les fidèles à s'incliner devant le Seigneur, une salutation biblique

de paix, dans les liturgies anciennes, intervient après la prière, suivie de la formule de congé qui vient inviter les fidèles à se retirer dans la paix que seul le Seigneur peut donner, paix source de toutes bénédictions.

Nota : L'édition de 1956 de la « Sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules » comportait cette prière, nommée « oraison sur le peuple ». L'évêque Jean, suivant l'usage romain, indiquait que cette prière devait être dite seulement à certaines périodes de l'année liturgique que sont les temps de pénitence (Temps de l'Avent et du grand carême de Pâques).

8.2.3. La prière « Placeat tibi, sancta trinita » est une prière privée du célébrant qui jusqu'au 16^{ème} siècle ne fut pas considérée comme faisant partie de la Liturgie. Un commentateur Allemand de la liturgie, spécialiste de l'histoire liturgique et artistique du missel en Italie, Aldebert Ebner (+1898), signale au 11^{ème} siècle cette prière, comme prière à dire après la messe, à la manière des tropaires récités par le célébrant dans la messe byzantine après le renvoi des fidèles. Au 15^{ème} siècle, Raoul de Tongres la désigne toujours comme oraison privée à dire après la messe. En 1474, officiellement, la messe romaine se termine toujours par la bénédiction du prêtre et le renvoi, et c'est seulement après que le célébrant doit réciter à voix basse la prière dite « *placéat tibi sancta trinita* » qu'il achève en embrassant l'autel, mais non pas avec le sens « du dernier baiser à l'autel », mais à la manière de celui de la Messe syrienne où le célébrant fait en privé après la consommation des Dons et les ablutions finales « des adieux à l'autel », usage comparable, dans l'esprit, aux « Action de grâces récitées en privé » que le célébrant du rite byzantin dit après la liturgie après avoir fermé les portes du sanctuaire. C'est l'ordo missae romain de 1570, dit missel de Pie V, révision de l'édition princeps de 1474, et qui n'en diffère que par quelques minimes additions ou modifications, qui placera la prière « *plaeat tibi* » et le baisement de l'autel avant la nouvelle bénédiction et après le renvoi de l'assemblée, lui donnant un caractère d'obligation.

8.2.4. La nouvelle bénédiction finale : L'influence du piétisme populaire des clercs comme des fidèles entraînera au cours des siècles des modifications de cette partie de la liturgie, avec en particulier l'émergence d'une nouvelle bénédiction finale, substitution de la bénédiction primitive, par les tenants des usages du rite Gallicano-Hispanique, consacrant ainsi une série d'usages populaires observés un peu partout en Occident. La formule actuelle de cette bénédiction apparaît au synode d'Albi en 1230 : « *Que le Dieu Tout-puissant vous bénisse, le Père, le Fils et le Saint Esprit !* », et bien qu'elle ait connue de nombreuses variantes, elle finira par s'imposer et viendra, en France, se placer naturellement après le dernier baiser à l'autel. La prière « *plaeat tibi* » accompagnera ce geste, tout en conservant le renvoi solennel des fidèles dès la prière de Post-communion terminée. Prière de Post-communion suivie dans ce rite par le salut biblique : « *Le seigneur soit avec vous* » vestige de la place qu'occupait la « *prière sur les fidèles inclinés* ». Aberration consacrée par le missel de Pie V, qui fait que, la nouvelle bénédiction, précédée du dernier baiser à l'autel et de la prière « *plaeat tibi* », sera donnée après que les fidèles aient été, en théorie, renvoyés.

Origine de la nouvelle bénédiction : Dans la messe papale, le pontife qui venait de célébrer (Ordo I, 21 ; II, 15 ; III, 18), alors qu'il quittait l'autel après le renvoi - « *l'ite Missa est* » - pour regagner le secretarium, bénissait ceux qui se trouvaient sur son passage en disant : « *Que le Seigneur (nous ou vous) bénisse* ». Usage imité d'abord par les évêques, puis plus tardivement et après de nombreuses réticences par les prêtres. Les usages varieront selon le lieu et l'époque mais finira par prendre un caractère d'obligation sous l'influence de la piété populaire. Lors de cette nouvelle bénédiction de substitution, à l'origine seul l'évêque bénissait avec la main, le prêtre bénissant avec la patène ou le calice vide, si ces derniers étaient restés sur l'autel, les yeux levés aux cieux afin d'évoquer l'Ascension ! Selon les prescriptions du pape Pie V trois signes de croix devaient effectués pour bénir les fidèles. Clément VIII n'autorisera qu'un seul signe croix pour les prêtres, la bénédiction devant être formulée à voix basse, pour bien marquer le droit qu'ont seuls, selon lui, les évêques de bénir. Le Concile de Narbonne de 1609 dans son canon 19, rappellera cette prescription disant que les prêtres doivent accompagner à voix médiocre le geste de bénédiction.

8.2.5. Renvoi ou congé ? Ce que nous appelons à tort renvoi n'est pas un rite en lui-même, il concluait autrefois la prière de bénédiction/conclusion qu'est la prière sur les fidèles inclinés. Il est toujours donné face aux fidèles et clôt effectivement la messe. L'injonction « *Allez en paix* » présente dans les Constitutions Apostoliques (VIII, 15, 10) est commune à la plupart des rites eucharistiques sous une forme ou une autre, et se présente comme l'écho de la bénédiction sacerdotale, désignant avec force non une banale clôture ou la sortie de l'église, mais l'entrée de l'Eglise dans le monde, dans la semaine, dans le lieu et le temps de travail : il s'agit de témoigner. Nous ne sommes pas renvoyés mais envoyés. D'où congé plutôt que renvoi, d'où le « *vœux de paix* » des différentes formules liturgiques. Il est attesté dès la plus haute antiquité par Tertullien et saint Cyprien de Carthage. Saint Avit de Vienne, en 585 (Contre les ariens, 30), dit que la formule de congé était utilisée à la fin des assemblées, aussi bien dans une église que dans un palais où dans un prétoire, bien que dans un autre texte il emploie une formule proche de la liturgie Wisigothique. Dès le 10^{ème} siècle, la formule : « *l'ite missa est : Allez en paix* », sera chantée sur des mélodies très ornées. Les

fidèles répondant par l'expression biblique exprimant leur reconnaissance : « Deo gratias », « *Rendons grâces à Dieu !* ».

Signe de joie en Occident, il sera supprimé de la messe des défunts. Le caractère pénitentiel est hélas un trait dominant de la mentalité romaine, mentalité qu'il transporté dans le rite romano-franc. C'est en cela que le rite romain est en France un rite d'occupation.

Usage du rite Gallicano-Hispanique restauré : Le rite restauré des Gaules a suivi pour la clôture de la messe, après la Post-communion, l'usage consacré par le missel de Pie V, et l'on est en droit de regretter que la prière « Agrée Sainte Trinité », fortement marquée par son origine médiévale et dont l'intérêt est tout relatif, ait été conservée. La tradition liturgique nous ayant légué des prières autrement plus substantielles.

Paradoxalement, cette bénédiction de substitution se trouve aujourd'hui « justifiée » en raison de l'évolution liturgique des rites orthodoxes de cette partie de la liturgie appelée « Congé » dans le rite byzantin. Puisque, depuis le 15^{ème} siècle, ce rite comme la plupart des autres rites eucharistiques ont délaissé ou formalisé la prière de bénédiction sur les fidèles inclinés et généralisé l'usage d'un congé solennel empruntés aux heures canoniques, comportant une bénédiction avec la croix manuelle. Congé qui prend place après le renvoi et qui constitue une sorte de doublet des prières de renvoi qui ont été dites par le prêtre et le diacre, reléguant la prière sur les fidèles inclinés (prière de devant l'ambon) au rang de rubrique formelle. Curieusement l'édition de l'ordo du rite des Gaules restauré de 1956 donnait un ordo plus fidèle à la tradition liturgique ancienne des Gaules, tout en étant très proches du contenu des rubriques des manuscrits de la liturgie byzantine du 13^{ème} siècle, alors que la pratique actuelle du rite byzantin contredit ses propres rubriques et ne fait pas preuve d'une grande cohérence.

Ordo byzantin du 13^{ème} siècle et Ordo du rite des Gaules restauré de 1956 : Post-communion → chant psalmique d'action de grâces (ps.33 pour le rite byzantin ; Ps.135, 1 & psaume 33,2 & 3 pour le rite des Gaules restauré) et distribution du pain béni → Prière de bénédiction sur les fidèles inclinés (Dans le même esprit pour les deux rites), précédée de sa monition diaconale → Invitation du diacre aux fidèles à se retirer en paix.

Dans le Congé rite des Gaules restauré, avant la formule de bénédiction trinitaire conclusive du célébrant et le congé donné par le diacre, le rite fait intervenir un « Verset », sorte de dialogue bref et rapide entre le célébrant et les fidèles tiré du verset 22 du psaume 32 : « *Cel : Seigneur ! Que ta miséricorde soit sur nous !* R : « *Selon l'espérance que nous avons mise en toi !* ». Je n'ai pas d'indication sur son origine, et je ne l'ai trouvé mentionné nul part. Le même verset du même psaume est signalé dans les missels Irlandais comme prière fixe assignée à la fraction. Dans l'office Hispanique, missa désigne aussi une série de psaumes ou de lectures au cours d'un office. Le rite romain pontifical fait lui aussi intervenir à cette place un verset psalmique. Ce dialogue serait-il le vestige d'une série de versets psalmiques récité en action de grâces à ce moment de la liturgie primitivement ? C'est le congé qui est la partie des liturgies gauloises la plus mal connue en raison du manque d'informations et les liturgistes émettent des hypothèses par comparaison avec les autres rites liturgiques. Toutefois, il semble qu'il y ait un consensus sur la formule en usage en Gaule à l'origine, formule qui serait proche de celles en usage dans les Eglises d'Espagne et de Milan et exprimant un souhait de paix.

Si l'évêque préside la liturgie, ce verset est suivi d'un autre verset tiré du psaume 101,1 : Ev. : « *Seigneur exauce ma prière!* // Tous : « *Et que mon cri parvienne jusqu'à Toi!* », suivi du souhait de paix (Jn. 20, 19, 21 & 26), de la prière « Agrée Sainte Trinité », puis vient la bénédiction trinitaire conclusive et l'envoi en forme de souhait de paix. Semblable usage épiscopal existe au rite romain qui fait intervenir avant la bénédiction finale un dialogue tiré des versets 2 et 8 respectivement des psaumes 112 et 123. Rien n'autorise là, à dire que du rite romain ou du rite des gaules a influencé l'autre.

La bénédiction finale et le congé solennel se devait de prendre en compte l'évolution des rites en évitant deux écueils : Premièrement le piège facile du piétisme et de la reconstitution archéologique, qui consiste à faire le choix d'une pièce ou d'un usage sur sa seule ancienneté. Deuxièmement : faire le choix d'emprunter le congé du rite byzantin, introduisant un usage étranger par la culture comme par l'histoire, alourdi d'éléments qui manifestent la co-existence de diverses additions témoins de l'histoire de l'évolution liturgique, sans que l'on ait réussi à se décider ce qui devait être écarté ou conservé.

Personnellement je trouve le choix du schéma de « bénédiction, conclusion, congé » du rite Gallicano-Hispanique restauré emprunté au missel romain plutôt bon. Les restaurateurs ayant pris soin de remettre à sa place traditionnelle le renvoi de l'assemblée), ce schéma répond et exprime tout à fait à ce que l'on attend de cette partie de la liturgie et que le RP Henryk Paprocki formule parfaitement dans son ouvrage (le Mystère de l'Eucharistie) : « **lorsque l'on a reçu la communion un rit de conclusion est en fait superflu** ». En somme il doit être sobre, concis et aller à l'essentiel. Toutefois, regrettons, comme il a été dit plus haut, le choix de la prière « Agrée Sainte Trinité », et surtout que l'essentiel de l'esprit de l'antique « *prière sur les fidèles inclinés* » n'ait pas été gardé ou plutôt restauré : les fidèles sont rendus à leur vie quotidienne sans que l'Eglise par la bouche du célébrant appelle sur eux aide et protection divine ! C'est

infiniment regrettable alors qu'il suffisait pour cela d'adjoindre en-tête de la formule Trinitaire de bénédiction actuelle, une formule agrafe variable selon le schéma suivant :

Verset psalmique de l'ordinaire du rite restauré (Ps. 22, 32, voir infra « Renvoi ou congé ? »), initiant le Congé :

Cel : « Seigneur ! Que ta miséricorde soit sur nous ! R : Selon l'espérance que nous avons mise en toi ! »

Puis la formule agrafe variable :

Cel : « Que le Seigneur aie pitié de nous, qu'il nous bénisse, illumine sa face sur nous et nous couvre de sa miséricorde » (Nb.6, 23),

Que suit la bénédiction et son congé selon l'ordo de l'ordinaire du rite Gallicano-Hispanique restauré - Si l'évêque est présent, il donne la bénédiction avec le trikiron et le dikiron, usage emprunté aux rites byzantin et arménien (1) :

Cel : Par la prière de notre Dame, la Mère de dieu et toujours Vierge Marie, de saint N., [*Sont nommés les saints protecteurs et les saints du jour*] et de tous les saints, que notre Dieu Tout Puissant et miséricordieux vous bénisse, Père, Fils et Saint Esprit ! Tous : amen !

Le congé est donné : Dia : Les solennités sont terminées, allez en paix ! // Tous : Rendons grâces à Dieu !

Dernière remarque, le congé devrait être donné par le célébrant croix manuelle en main, symbole de la seconde venue du Christ, pratique certes empruntée du rite byzantin, mais qui viendrait enrichir le rite Gallicano-Hispanique, dans l'esprit de l'évêque Jean de Saint Denys, manifestant là, pleinement, le reflet de la continuité historique et spirituelle du christianisme orthodoxe, car la liturgie spirituellement ne se termine pas, elle se prolonge dans la vie, l'eucharistie est une élévation vers le trône et un retour en ce monde pour y témoigner de ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu et qui n'est pas monté au cœur de l'homme, mais tout ce que Dieu a préparé pour ceux qu'il aime (1Co.2, 9). D'où l'expression liturgique : « Allez en paix » seulement précédé dans les liturgies anciennes du salut biblique : « Le Seigneur soit (toujours) avec vous », salutation/bénédiction qui faisait suite à la prière sur les fidèles inclinés.

1. Le trikiron et le dikiron sont des chandeliers respectivement pourvus de trois et deux branches ; symbole pour l'un des trois personnes de la Divine Trinité, trois branches, et pour l'autre deux branches symbole des deux natures, divine et humaine, dans la personne du Christ Un (deux natures en Christ).

8.2.6. La distribution du pain béni, « Des Eulogies à l'antidoron » : Eulogie est un terme grec qui signifie pain de bénédiction et qui dans la liturgie chrétienne désigne des pains bénits, mais non consacré et distribués à la fin de la synaxe eucharistique. Si eulogies est utilisé dans les Gaules pour désigner le pain béni, le terme grec utilisé dans le rite byzantin est antidoron. Antidoron, vient du grec « *arti* », à la place de, et de « *doron* », don, donc littéralement : « à la place des dons. L'usage de distribuer le pain béni (l'antidoron), aujourd'hui uniquement ce qui reste de la prosphore (pain d'offrande en vu d'être consacré) est une pratique relativement tardive qui est apparue alors que les fidèles s'éloignaient de la communion. L'étymologie de « antidoron prend ainsi véritablement tout son sens. Si la distribution du pain béni n'est pas un rite en lui-même, plus les fidèles se sont éloignés de la communion, plus la distribution de l'antidoron à la fin de la messe a pris une importance disproportionnée par rapport à sa nature. Dans un premier temps, la pratique de distribuer le pain béni remonte aux tous premiers siècles de l'Eglise manifestant concrètement la charité évangélique de la communauté chrétienne locale par la redistribution du surplus d'offrandes aux plus démunis. Les diacres gardaient ce qui était nécessaire de pain et de vin pour l'Oblation, le reste était mis à part pour être béni et redistribué, dans l'église ou hors l'église, aux pauvres mais aussi à ceux qui n'avaient pas communies : les absents pour de bonnes raisons. Les évêques s'envoyaient aussi mutuellement des pains bénits, des eulogies, tout à la fois bénédiction et signe d'unité. Les pratiques furent à la lueur des témoignages certainement très diverses. Si en règle générale, la redistribution s'opérait par répartition de la façon suivante : l'évêque, les prêtres, les diacres, les clercs mineurs, et enfin les fidèles démunis (pauvres, souvent handicapés, veuves orphelins), en Egypte, au 3^{ème} siècle, le 8^{ème} canon de Théophile écarte de la redistribution les catéchumènes, et au 4^{ème} siècle, les Constitutions apostoliques opère une répartition par 10^{ème}, mais écarte de la redistribution les fidèles !

Puis progressivement l'apport des offrandes en nature diminue, leur signification caritative en lien avec la Sainte Eucharistie s'amenuise et finit par disparaître. Dans les faits, l'apport des offrandes en nature cesse le jour où l'Eglise s'est suffit à elle-même.

L'usage de la distribution du pain béni sous la forme d'eulogie est attesté dans les Eglises des Gaules et d'Espagne. Une première mention en est faite au concile d'Orléans en 511 dans son canon 1 – A relever, les conditions de redistribution sont les mêmes que celles évoquées ci-dessus pour les Constitutions Apostoliques ; par Grégoire de Tours dans son histoire des Francs (5,14), ainsi qu'au 7^{ème} siècle par le pseudo-concile de Nantes de 658 (canon 9) qui précise : « *Que le peuple doit apporter les pains du sacrifice, et qu'un certain nombre d'entre eux doivent être mis à part et bénis pour être distribués à la fin de la messe à ceux qui n'ont pas communie* ».

En règle générale, les pains non consacrés étaient bénis au cours de l'office et distribués à la fin de la Messe. Signe d'unité, il était donné en priorité à ceux qui n'avaient pas communiqué et aux absents.

Dans le rite des Gaules restauré, le pain béni, ayant été préalablement partagé à la sacristie, par un serviteur de l'autel cleric mineur (un acolyte), est distribué après le congé solennel de la Messe. La distribution du pain béni n'étant pas un rite en lui-même, mais un usage lié tout à la fois à l'éloignement de la communion par les fidèles et à l'évolution des pièces liturgiques qui suivent l'acte de communion, c'est-à-dire à partir de la post-communion, son déplacement après le congé s'est opéré sous l'influence des modifications qui ont affectées la prière de bénédiction sur le peuple et le congé.

La distribution du pain béni devrait avoir lieu pendant le chant de l'Action de grâces (*psaume 135, 1 & psaume 33,2 & 3*), ce qui est sa place traditionnelle. Les manuscrits du 13^{ème} siècle de la Liturgie byzantine sont là pour en témoigner. Le chant prendrait alors toute sa signification, évitant que la distribution vienne se placer après un solennel : « *Les solennités sont terminées, allez en paix !* », monition qui du coup devient un peu vide de sens. La tradition liturgique a prévu des bénédictions après l'épiclese et avant la doxologie conclusive de l'anaphore, délimitant ainsi un cadre spirituel unifié en vue de sa cohésion interne. Il en est de même pour cette dernière partie de la Liturgie, la distribution du pain béni doit avoir lieu avant l'annonce faite aux fidèles de se retirer en paix.

Les commentateurs du rite byzantin font valoir qu'en distribuant le pain béni, au-delà du cercle des fidèles, par ce geste, l'Eglise étend son action liturgique au-delà des murs de l'église-bâtiment-communauté. Si l'on prend au sérieux l'étymologie de antidoron, ce qui vaut pour le lien, communion -envoi dans le monde pour y témoigner, vaut pour antidoron-envoi dans le monde pour y témoigner.

Rituel : La distribution du pain béni est faite par le célébrant croix manuelle en main (gauche), les fidèles viennent, embrassent la croix et la main droite du prêtre, reçoivent le pain béni (si il y a un pupitre avec l'icône de la fête ou du saint protecteur, les fidèles vont d'abord vénérer l'icône). Le geste est dans la plupart des Eglises accompagné d'une parole de bénédiction : « *Que la bénédiction du Seigneur et Sa miséricorde descende sur toi* » (Balkans) ; « *Que la bénédiction du dimanche qui appartient à Dieu soit avec toi* » (Copte). Dans certaines Eglises orientales, en particulier l'Eglise Copte, ces paroles de bénédiction varient selon le Temps liturgique.

8.2.7. Rites « para liturgique » & récitation du dernier Evangile : L'origine de ces pratiques para liturgique, terme qui signifie littéralement : « à côté de la liturgie », tel la récitation d'un passage de l'évangile ou de prières après la messe, est lié principalement aux dévotions privées du célébrant, dévotions qui prendront avec le temps un caractère d'obligation. De semblables pratiques ont fait leur apparition dans la plupart des rites, tel dans les rites syriens, « les adieux à l'autel ». Le rite byzantin impose la récitation de tropaires et de prières aux prêtres après la messe. L'usage de réciter un évangile est attesté comme d'un usage courant déjà au 13^{ème} siècle par Durand de Mende, qui en parle toutefois comme d'une dévotion à caractère privée que veulent introduire « quelques uns ». Encore que Durand de Mende suppose que l'on puisse dire d'autres péripécies évangéliques que celle du prologue de l'Evangile de Saint Jean, devenue de règle, comme bien d'autres usages romains avec le missel romain dit de Pie V de 1570. Mais c'est sur les instances du peuple, des femmes en particulier, que l'usage de le réciter à voix haute et à l'autel s'imposera. La superstition n'est pas étrangère à cet engouement pour le prologue de l'Evangile de Jean. Les « versets mystérieux » de cet Evangile, ainsi qu'on les désignaient, étaient lus par les fidèles par temps d'orage, sur les nouveaux baptisés, etc. Des dons ou des legs pour des messes en viendront même à être subordonnés à la lecture de cette Evangile par le prêtre à l'autel à la fin de la messe.

La différence essentielle entre les rites appartenant de fait à la Liturgie Eucharistique, et donc à la Liturgie elle-même, et les pratiques paraliturgiques réside en ce que la Liturgie Eucharistique ne « mime » pas les événements de la vie du Christ mais les reproduit dans le mystère. Les usages, les pratiques ou les rites intervenant après le renvoi des fidèles n'ont, en raison de cette différence, aucun lien avec la liturgie Eucharistique et relèvent uniquement de la piété privée. La difficulté est que certains de ses usages ont pris avec le temps un caractère traditionnel pour ne pas dire de traditionalisme surestimant leur importance. Et comme l'exprime par un petit coup de griffes les auteurs d'un ouvrage sur le sujet : « la piété personnelle et populaire n'est jamais rassasiée » (1).

Ces pratiques paraliturgiques peuvent sans problème être accomplies avant la messe ou à un autre moment, à l'exception notable du souhait de longues années, *Ad multos annos*. Contrairement à d'autres rites paraliturgiques, qui ont un caractère individuel ou ne concerne qu'un petit groupe de personnes de la communauté, l'*Ad multos annos* intéresse toute la communauté, rassemblée là tout entière et honorant par cette acclamation l'un des siens (2). La règle en usage dans l'Eglise Catholique Orthodoxe de France interdit le dimanche, à la fin de la liturgie, de chanter l'office des défunts, même abrégé, autorisant seulement le chant « mémoire éternelle » avant le renvoi.

1. Noël Maurice-Denis & Robert Boulet « L'Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines. Après le baiser final, accompagné ou non de prières, est-il véritablement nécessaire de faire suivre d'autres prières après les prières ? Il n'y a pas de raison de s'arrêter. Hélas tous les rites ont succombés à ces déformations.

2. Pratiques qui ne sont pas à confondre avec des usages vénérables et traditionnels, qui, selon les temps et les lieux pouvaient être placées après l'anaphore. La Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome nous donne, pour le 3^{ème} siècle, le témoignage de bénédictions de fruits, fleurs, etc., placées après l'épiclese de l'anaphore. Instruire les fidèles et insister sur la nécessaire obligation qui leur est faite d'arriver à l'heure et même un peu avant permettrait peut-être de faire progresser les mentalités.

CONCLUSION

L'Eucharistie est offerte pour la vie du monde et son salut, elle a un caractère cosmique. Selon le père Elyâs Patrick Leroy, elle ne possède qu'une raison d'être : « *Elever la conscience de l'homme intérieur, y trouver son propre néant et la présence du Dieu vivant qui se communique à sa créature* ». La liturgie Eucharistique est certainement le meilleur outil donné aux Hommes par Dieu lui-même, à la condition que tout ne se résume pas à sa seule célébration.

Mais à compter du 12^{ème} siècle, en Occident particulièrement, on ne peut plus parler de rites mais de ritualisme, de rubricisme, de traditions figées, sur lesquels se surimposent des symbolismes subtils qu'accompagne une sacralisation excessive. Dès lors, l'accomplissement avec exactitude des rites compte plus que la saisie de leur intelligibilité et de leur économie. L'allégorisme attribue à chaque élément de la Liturgie un sens particulier pour en faire une représentation de quelque chose qu'il n'est pas et fait perdre de vue le pourquoi de l'élément déformant les rites (1), alors que leur intérêt est de rendre compte par leur évolution du développement dogmatique et par notre participation et notre compréhension à leur accomplissement de nous permettre d'appartenir dans le temps et dans l'espace à la Tradition vivante de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique.

Cependant, « *Grâce à l'évêque Jean, nous avons l'expérience de la Liturgie de nos pères, et son usage vivant nous permet d'apprécier sa vérité. Toutefois notre instinct d'orthodoxie est parfois soumis par certaines formules imparfaites. Sachons purifier et enrichir l'héritage par une juste proportion entre les usages universels et les pratiques particulières* » (2). Il semble nécessaire, aujourd'hui, d'accomplir une relecture liturgique du rite Gallicano-Hispanique, et cette relecture ne signifie nullement remettre en cause le travail considérable accompli autrefois et dont nous vivons, mais à la lueur de l'expérience acquise, d'être conscient que ce qui pouvait apparaître alors parfait, au moment d'un travail intense et théorique, s'est effectué sans l'appui d'une expérience maintenant acquise. D'être conscient que les circonstances qui ont présidées à certains choix ont changées. Préserver l'avenir à long terme du rite Gallicano-Hispanique restauré, la Divine Liturgie Eucharistique selon Saint Germain de Paris, et par contre coup celui de l'Orthodoxie occidentale qui lui est liée, ne consiste pas à creuser un trou, si confortable soit-il, pour y cacher le talent reçu en héritage de l'évêque Jean (Mt.25, 14 à 30), alors que lui-même enseignait : « *Nous sommes tous menacés du danger de nous installer, de nous satisfaire. Ne mesurez jamais ce que vous avez fait, ne vous retournez jamais en arrière.* » (3).

Force est de constater qu'il y a aujourd'hui au sein de l'Eglise Catholique Orthodoxe de France (ECOF), un manque de curiosité patent pour les travaux de recherche liturgique contemporains, une absence, voire un refus de questionnement sur ses propres usages quant à leur bien-fondé, leur capacité véritable à transmettre l'orthodoxie de la foi, leur capacité à évoluer. Il semble que la conviction de disposer par héritage d'une certaine supériorité liturgique ait engendré le repli douillet dans l'auto satisfaction. C'est regrettable, car un héritage doit se gérer au mieux des intérêts de ceux qu'ils l'ont reçu pour durer dans le temps. La liturgie est un organisme vivant qui doit intégrer ce qu'il y a de mieux afin de former un peuple orthodoxe. D'où l'intérêt de réfléchir, en particulier, au parti pris du choix des textes. Le Christ est vivant hier, aujourd'hui et demain nous enseigne saint Paul (He.13, 8), l'Esprit qui informe la liturgie aussi. Le travail que nous ne ferons pas, d'autres que nous l'accomplirons.

1. De nombreux spécialistes (Congar, Bouyer, etc.) parlent d'un mouvement de judaïsation du culte chrétien et de la fonction sacerdotale caractéristique de cette époque, mouvement qui prend naissance au 9^{ème} siècle.

2. R.P. Elyâs-Patrick Leroy, in *Lettre aux amis du sanctuaire de Saint Elie*, n°15, février 1990.

3. Citation de Monseigneur Jean, extraite de Vincent Bourne, « *La divine contradiction*, Tome 2, Paris 1978.



Père Patrick Bernardin, prêtre de l'Eglise Catholique Orthodoxe de France



BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux de patristiques :

Cardinal Jean Daniélou, Bible et Liturgie, Cerf, Paris, 1950.

Cardinal Jean Daniélou, Théologie du Judéo-christianisme, Desclée, Paris, 1958.

Marie-Françoise Baslez, Bible et Histoire : judaïsme, hellénisme, christianisme, Fayard, Paris, 1998.
 RP Louis Bouyer, « Mysterion » : du mystère à la mystique, O.E.I.L., Paris, 1986.
 Karl Adam, Jésus le Christ, Ed. Salvator, Paris, 1948.
 Johannes Quasten, Initiation aux pères de l'Église, 4 tomes, Cerf, Paris, 1955.
 Hans Von Campenhausen, Les pères latins, Ed. de l'Orante, Paris, 1967.
 J. N.D. Kelly, Initiation à la doctrine des pères de l'Église jusqu'au 6ème siècle, Cerf, Paris, 1968.
 RP A. Hamman, La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles, tomes 1 & 2, Desclée, Paris, 1968.
 Emile Amann, Le Dogme Catholique dans les pères de l'Église, Ed. Gabriel Beauchesne, Paris, 1922.

Textes patristiques :

Les Pères apostolique, Ecrits de la primitive Eglise (traduction et introduction de France Quéré), Seuil, Paris, 1980.
 Bernard Botte, O. S. B., Hippolyte de Rome, la Tradition Apostolique, Sources chrétiennes, Cerf, Paris, 1984.
 RP Eliyâs-Patrick Leroy, La Tradition Apostolique d'Hippolyte, (Hors série S9/3.1991) Tiré à part de la revue Présence Orthodoxe N°84. 1991.
 A. G. Hamman (collectif sous la direction de.), Irénée de Lyon, La prédication des apôtres et ses preuves, « les pères dans la foi », Desclée de Brouwer, Paris, 1977.
 Adelin Rousseau, Irénée de Lyon, La gloire de Dieu c'est l'homme vivant, Collection Foi Vivante, Cerf, Paris 2000.
 Adelin Rousseau, Irénée de Lyon, Contre les Hérésie – Dénonciation de la gnose au nom menteur – Collection Sagesse chrétienne, Cerf, Paris, 1984.
 Véronique Minet, L'empreinte divine – La théologie du corps chez saint Irénée - Collection théologie, Ed. Profac (Université Catholique de Lyon Faculté de théologie), Lyon, 2003.
 A. G. Hamman, Prières des premiers chrétiens, Lib. Arthème Fayard, Paris, 1952.
 Henri Crouzel, Origène, Le sycomore Editions Letiellieux, Paris, 1985.
 « Justin martyr, œuvres complètes », collectif sous la direction de A. G. Hamman, « Bibliothèque » Migne, diffusion Brépols, Paris, 1994.
 Cyprien de Carthage, Unité de l'Église, « les pères dans la foi » collectif sous la direction de A. G. Hamman, Desclée de Brouwer, Paris, 1979.
 Maurice Jourjon, Cyprien de Carthage, Les Editions Ouvrières, Paris, 1957.
 Jean Bouvet, Cyrille de Jérusalem, les catéchèses baptismales et mystagogiques, « Bibliothèque Migne » , Diffusion Brépols, Paris, 1993.
 Augustin Piédaniel, Cyrille de Jérusalem, catéchèses mystagogiques, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1988.
 Michel Meslin, Saint Vincent de Lérins, le Comminitorium, Ed du Soleil Levant, Belgique, 1958.

Liturgie Eucharistique :

RP Pierre Lebrun, Explication des prières et cérémonies de la Messe, Ed. Saint Remy, Cadillac, 1976 (réédition à l'identique de l'édition de 1716).
 Louis Duschene, Origines du Culte Chrétien, Ed. De Boccard, Paris, 1925.
 Archdale A. King, Liturgies anciennes, Ed. Ouvrières, 1962.
 Anton Baumstark, Liturgies comparées, Ed. De Chevetogne, Belgique, 1953.
 G. Rauschen, L'Eucharistie et la pénitence, Ed. Universitaires de l'université de théologie Catholique de Bonn, 1910.
 Lucien Deiss, Aux sources de la liturgie, Fleurus, 1964.
 RP Dom Fernand Cabrol, Le Livre de la Prière Antique, H. Oudin, Librairie –Editeur, 1903.
 RP Albert Rouet, La Messe dans l'histoire, Cerf, 1979.
 RP Dom Eugène Vandeur, La Sainte Messe, Ed. De Maredsous, 1946.
 Mgr Pierre Batiffol, Leçons sur la Messe, Paris. Gabalda et Cie, Editeurs, 1911.
 RP Joseph André Jungmann, Missarum Solemnia, tome 1, 2, 3, Aubier, 1953.
 RP Louis Bouyer, Eucharistie, Desclée, 1990.
 RP A.G Martimort (Collectif sous la direction d'A.G Martimort), L'Église en prière, Desclée, 1965.
 Noël Maurice Denis & Robert Boulet, Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1953.
 RP A. Hamman, L'Eucharistie, « Icthus », Desclée de Brouwer, 1981.
 Paul Bradshaw, La liturgie chrétienne en ses origines, Cerf, Paris 1995.
 Eric Palazzo, Liturgie et société au Moyen Age, Aubier (Coll. Historique), Paris, 2000.
 RP Louis Bouyer, Le mystère pascal, Cerf, Paris, 1967.
 Adrien Nocent, o. s. b, Contempler sa gloire : la semaine sainte, Ed. Universitaires, Paris, 1965.
 Abbé A. Boulanger, La doctrine Catholique : « les moyens de sanctification, la liturgie », Ed. de la librairie catholique Emmanuel Vitte, Paris, 1925.

RP Henryk Paprocky, *Le Mystère de l'Eucharistie*, Cerf, 1993.
 Nicolas Gogol, *Méditations sur la divine Liturgie*, Desclée de Brouwer, 1952.
 Archiprêtre Alexandre Troubnikoff, *Commentaires sur la Divine Liturgie*, Ed. du centre orthodoxe d'information de Meudon, 1971.
 RP Alexandre Schmemmann, *L'Eucharistie*, YMCA-PRESS / ŒIL, 1985.
 Collectif de la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale, *Liturgie des saints Dons Présanctifiés*, Mayenne, 1993.
 S. Salaville & G. Nowack, *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale*, Institut Français d'études byzantines, Paris-Athènes, 1962.
 R. P. E. Mercenier, *La prière des Eglises de Rite byzantin*, tome 2, Ed. De Chevetogne, 1948.
 Missel de l'Assemblée chrétienne, Abbaye de saint André, Biblica, Bruges-Paris, 1964.
 Robert Taft, *le rite Byzantin*, Ed. du Cerf, Paris, 1996.
 RP Charles Willis, *Le bréviaire expliqué*, tome 1, Ed. Téqui, Paris, 1922.
 Cahier de Fanjeaux N° 17, *Liturgie et musique en Languedoc du 9^{ème} au 14^{ème} siècle*, Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1982. [Travaux des dominicains du Centre d'Etudes historiques de Fanjeaux dans l'Aude].

Livres ou articles liturgiques spécifiques au rite Gallicano-Hispanique :

Messe dans la Liturgie : la Messe Gallicane & la Messe Celtique, Dictionnaire de théologie chrétienne (DTC), 1929.
 H. Leclercq, *Eglise et liturgie Gallicane*, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DACL), 1923.
 A. Wilmart, *Lettres attribuées à Saint Germain de Paris*, DACL, 1923.
 Mgr Alexis Van der Mensbrugghe, *Missel orthodoxe de rite occidental Gallican et Italique*, « collection documents et liturgie », revue Contact, Paris, 1962.
 RP Théologues de Foucault & Mgr Jean de saint Denis, *Les Lettres de saint Germain de Paris*, traduction et commentaires, revue « Présence Orthodoxe » N° 20 & 21, Paris 4 / 1972 – 1 / 1973.
 Mgr Alexis Van der Mensbrugghe, « Les Lettres de saint Germain de Paris » & « L'Expositio missae gallicanae est-elle de saint Germain de Paris ? », revue Présence Orthodoxe N° 34 & 35, Paris 1976.
 Mgr Jean de saint Denis, *Histoire de l'étude et de la restauration dans l'Orthodoxie de la liturgie de l'ancien rite des Gaules dite : « Liturgie selon Saint Germain de Paris »*, revue Présence Orthodoxe N° 36, Paris, 1 / 1977.
 Mgr Jean de saint Denis, *Le Canon Eucharistique de l'ancien rite des Gaules*, Ed. Présence Orthodoxe, Paris, 1974.
 Rémy Burget, *Rhétorique et liturgie en Gaule mérovingienne. L'exemple des rituels et des oraisons de l'offertoire de la messe*, mémoire de DEA, Paris, Sorbonne 2002.
 Matthieu Smyth, *La Liturgie oubliée (La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain)*, Editions du Cerf, collection patrimoines christianisme, Paris, 2003.
Ndr : ce livre ne devrait pas apparaître dans la bibliographie, car l'acquisition de cet ouvrage est postérieure à la rédaction de ce commentaire. Néanmoins, celui-ci ayant fait l'objet de plusieurs relectures et d'un dépôt légal qu'en décembre 2003, après avoir lu le livre de M. Smyth ; lecture à la suite de laquelle j'ai apporté quelques corrections à ce commentaire en prenant soin de les signaler.

Texte de la liturgie de saint Germain de Paris ou rite ancien des Gaules :

La Sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules, Editions Orthodoxes Saint Irénée, Paris, 1956.
 La Sainte Messe selon Saint Germain de Paris ou Ancien Rite des Gaules, Editions Présence Orthodoxe, Paris, 1975.
 La Divine Liturgie selon Saint Germain de Paris, ordinaire de la messe dominicale, ECOF – 1979.
 La Divine Liturgie selon Saint Germain de Paris, Ordinaire, Editions Friant, Paris, 1981.
 La Divine Liturgie selon Saint Germain de Paris, Ordinaire, Centre Orthodoxe d'Edition et de diffusion, 96 boulevard Blanqui, 75013 Paris. 6^{ème} édition révisée par la commission liturgique de l'ECOF, 1998.

Credo :

A. G. Hamman, *L'initiation chrétienne*, lettres chrétiennes N°7, Ed. Grasset, Paris, 1963.
 P. T. Camelot, *Profession de foi baptismale et symbole des Apôtres*, La Maison Dieu N° 137, 1978.
 H. I Dalmis, *Symbole et confession de foi dans les Eglises orientales*, La Maison Dieu, N°134, 1977.
 G. Gretschar, *Initiations chrétiennes*, La Maison Dieu, N°132, 1977.

Conciles :

Abbé Guyot, *La somme des conciles généraux et particuliers*, Ed. des Bollandistes, Paris, 1868.
 Mgr P. Guérin, *Les conciles généraux et particuliers (les sources théologiques)*, tome 2 (681 à 1326), Ed. L. Guérin et Cie, Imprimeur/Editeurs, Bar-Le-Duc, 1869.
 RP Georges Lussaud, *Tradition conciliaire des Eglises des Gaules*, cours de l'institut saint Denis ; repris en partie dans les revues Présence Orthodoxe N° 18 / 2.1972 ; 25 / 2.1974 ; 28 / 1.1975) .

Histoire :

- H.W Haussig, Histoire de la civilisation Byzantine, Tallandier, Paris, 1971.
Mgr C. Lagier, L'Orient Chrétien, Bureau de l'œuvre d'Orient, Paris, 1935.
Vincent Deroche, Entre Rome et l'Islam, les chrétientés d'Orient (610 – 1054), Sedes, Paris, 1996.
J.G. Davies, La vie quotidienne des premiers chrétiens, Delachaux et Niestlé, Suisse, 1956.
Cardinal Jean Daniélou, L'Eglise des premiers temps (des origines à la fin du 3ème siècle), Seuil, Paris, 1985.
Henri Irénée Marrou, l'Eglise de L'Antiquité tardive (303-604), Seuil, Paris, 1985.
H. leclercq, Eglise Gallicane, D.A.C.L, 1923.
H. Leclercq, histoire de l'Eglise des Gaules, DACL, Paris, 1923.
Patrick J. Geary, Le monde Mérovingien, naissance de la France, Flammarion (Histoire), 1989.
Joël Schmidt, Grégoire de Tours, historien des Francs, Editions du Rocher, Paris, 1998.
Pierre Pierrard, La christianisation de la France (2ème au 8ème siècle), Desclée de Brouwer, Paris, 1994.
Jacques Fontaine, Isidore de Séville – Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths – Brepols, Turnhout, Belgique, 2000.
Gérard Cholvy (collectif), Le Languedoc et le Roussillon, civilisation Populaires et Régionales, Horvath, Montpellier, 1991.
RP Jean Meyendorff, Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens, Cerf, Paris, 1993.
G. H. Bornand, Le Schisme de 1054 (Entre l'Occident et l'Orient chrétien), Ed. des Cahiers Saint Irénée, Paris, 1963.
André Lama, Des Dieux et des Empereurs (mélanges romains), Ed. des Ecrivains, Paris, 1998.
Maxime Kovalevsky, Orthodoxie et Occident, renaissance d'une Eglise locale, Bibliothèque du Christianisme, Carbonnel Editeur, Paris, 1990.
Peter Brown, Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif, Ed. Gallimard, Paris, 1995.
Richard E. Rubenstein, Le jour où Jésus devint Dieu, « L'affaire Arius », Ed. La Découverte, Paris, 2001.
Alain Michel, Histoire des doctrines politiques à Rome, PUF, Que sais-je ? n°1142, Paris, 1971.
Michel Rouche, Clovis, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1996.
G. P. Baker, Charlemagne créateur d'Empire, Payot, Paris, 1936.
Gustave Bardy, La conversion au christianisme durant les premiers siècles, Aubier, Paris, 1947.
Pierre Chuvin, Chronique des derniers païens, Les Belles Lettres / Fayard, Paris, 1991.
Peter Brown, L'Autorité et le Sacré, Ed. Noësis, Paris, 1998.
Régine Pernoud, Les saints au moyen Age, Plon, Paris, 1984.
Jaroslav Pelikan, Jésus au fil de l'Histoire, sa place dans l'histoire et la culture, Hachette littérature, Paris, 1999.
Marie-José Mondzain, Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Seuil, Paris 1996.
Serge Hutin, Les Gnostiques, Que Sais Je ? N° 808, P.U.F, Paris, 1963.
Cardinal Jean Daniélou, Le Mystère du salut des nations, Ed. Du Seuil, Paris, 1948.
Alfred Franklin, la vie privée au temps des premiers capétiens, Emile-Paul Editeur, Paris, 1911.
Michel Carrouges, Le laïc, mythe et réalité : le peuple a-t-il sa place dans l'Eglise ?, Ed. du Centurion, Paris, 1964.
A. Hamman, Vie liturgique et vie sociale, Desclée, Paris, 1968.
P. Regamey, La redécouverte du jeûne, Ed. Du Cerf, Paris, 1959.
Collectif, textes réunis par Marcel Bernos, Sexualité et religions, Ed. Du Cerf / Histoire, Paris, 1988.
Reay Tannahill, Le sexe dans l'histoire, Ed. Robert Laffont, Paris, 1982.
Uta Ranke-Heineman, Des eunuques pour le royaume des cieux - l'Eglise Catholique et la sexualité, Ed. Robert Laffont, Paris, 1990.
Fredéric de Coninck, La ville : notre territoire, nos appartenances (l'incarnation de l'Evangile dans le tissu urbain d'hier et d'aujourd'hui), Ed. La Clairière, Canada, 1996.
Daniel Vernet, L'homme face à l'avenir – Prospective et Eschatologie, Ed. C.L.C (La Croisade du Livre Chrétien), Paris, 1983.

Judaïsme :

- Schalom Ben Chorin, Le Judaïsme en prière, la liturgie de la synagogue, Cerf, Paris, 1984.
A. Cohen, Le Talmud, Payot, Paris, 1986.
Armand Abécassis, La Pensée Juive (tomes 3 & 4), Messianités : éclipse politique et éclosions apocalyptiques, Ed du Livre de Poche, Paris, 1996.

Ouvrages thématiques :

- Liturgia encyclopie populum, Librairie Bloud et Gay, Paris, 1930.

Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, Tome 1 & 2, Collectif sous la direction de Angelo Di Bernardino, Ed. Du Cerf, Genève, 1990.

E. Schillebeeckx, Le ministère dans l'Eglise, Ed. du Cerf, Paris, 1981.

Auguste Choisy, Histoire de l'architecture (Tomes 1 & 2), Bibliothèque de l'image, Paris, 1996. [Réédition de l'ouvrage de 1930].

RP Louis Bouyer, Architecture et Liturgie, Cerf, Paris, 1991.

Maxime Kovalevsky, Retrouver la source oubliée, Ed. « Présence Orthodoxe », Paris, 1984.

Folklore et traditions populaires :

Arnold Van Gennep, Le Folklore Français, Collection Bouquins, Ed. Robert Laffont, 1998.

Claude Seignolle, Les Evangiles du Diable (Le grand et le petit Albert), Collection Bouquins, Ed. Robert Laffont, 1998.

Jean Cuisenier, La tradition populaire, Que Sais Je ? N° 1740, PUF, Paris, 1995.

Collectif sous la direction de Marc De Smedt, La face cachée de la France, Ed. Seghers, Paris, 1978.

Articles :

Louis Bertrand, Histoire de l'Espagne Musulmane (8ème au 15ème siècle), tome 5 à 8, revue des Deux Mondes, Paris, 1932.

Jean Evenou, Liturgie et unité culturelle de l'Europe, Tiré à part de la revue Esprit et Vie, N°21. mai 1992.

Mgr Jean de saint Denis, L'Eucharistie pour la rémission des péchés, Ed. Des Cahiers de saint Irénée, N°32, 1961.

Mgr Jean de saint Denis, De la communion fréquente, Présence Orthodoxe N°7, 1969.

Cyrille Vogel, « Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du 3^{ème} au 5^{ème} siècle dans l'Episcopat et l'Eglise universelle », in Unam Sanctam, 39 (p. 591-636), Paris, 1964 ;

Pierre Grelot, Du Sabbat juif au dimanche chrétien, revue La Maison Dieu, n° 123 (pages 79-107), 1975 & 124 (14-54), 1975.

Dom B. Reynders, La « nouveauté » du salut chez saint Irénée (*commentaire sur l'ouvrage de saint Irénée «Contre les Hérésies »*), article non référencé extrait de la Revue La Maison Dieu.

Collectif (articles signées par : Y. Congar ; J. Colson ; Cyril Vogel ; I.H. Dalmais ; K. Hruby), Ministères et ordinations, Revue La Maison Dieu n° 102, Ed. Du Cerf, Paris, 1970.

RP Martin Reinecke, L'orientation de l'autel : histoire et théologie, textes du 1^{er} colloque du Centre information et d'études liturgique (C.I.E.L.), octobre 1995.

RP Eliyâs-Patrick Leroy, Note à l'attention de la communion liturgique (*de l'ECOF ; nldr*) sur l'ordo de la divine liturgie (article rédigé au début des années 1990, non référencé par l'auteur).

RP Eliyâs-Patrick Leroy, Jean, évêque de Saint Denis, de l'Eglise de France, Lettre aux amis du sanctuaire de saint Elie, N°15, 02, 1990.

RP Eliyâs-Patrick Leroy, L'Esprit du sacerdoce, Tiré à part de la revue Présence Orthodoxe, N°86, 1991.

RP Eliyâs-Patrick Leroy, Rendez au Seigneur gloire pour son Nom, étude de la doxologie, (Hors série N° S11) Tiré à part de la revue Présence Orthodoxe, N°85, 1991.

RP Eliyâs-Patrick Leroy, La liturgie de l'Eglise Copte Française (note interne à l'attention des fidèles fréquentant le Sanctuaire Saint Elie à Montpeyroux ; pas de références).

RP Eliyâs-Patrick Leroy, Lettre aux amis du sanctuaire de saint Elie, N° : 10, 09.1989 ; 17, 04.1990 ; 18, 05.1990 ; 19, 06.1990 ; 20, 07.1990 ; 22, 09.1990 ; 27, 02.1991 ; 28, 03.1991 ; 43, 06.1992 ; 70, 09.1994 ; 96, 11.1995 ; 130, 09.1999 ; 143, 10.2000 ; 144, 11.2000.

RP Eliyâs-Patrick Leroy, Etude : « Le « Notre Père » prière du Seigneur et de l'Eglise », Lettres aux amis du sanctuaire de Saint Elie, N° 51 à 69, années 1993-1994. Ces articles ont été rassemblés dans un recueil : N° S.22, août 1994 (ISSN 1156-4059), disponible au domicile de l'auteur : Sanctuaire du prophète Elie, le Plô 25, 34150 Montpeyroux.

Mgr Germain de saint Denis, Le baptême des nations, Présence Orthodoxe N° 23/73 ; 24 & 27/74 ; 28/75 ; 32 & 33/76 ; 43/79.

La soutane, Revue Notre Histoire (N° et date de la revue non référencés).

Abbé Boullin, linges et vêtements liturgiques (article non référencé).

Antoine Van Achthoven, L'Office choral (article non référencé).

Citations scripturaires :

Bible Osty et Trinquet, AT & VT, Seuil, Paris, 1973.

Bible du Chanoine Crampon, AT & VT, Desclée, Paris, 1957.

Bible T.O.B, édition intégrale (Ecrits vétérotestamentaire), Le Cerf, Paris, 1980. Ecrits néotestamentaires, Le Cerf, Paris, 1994.

Bible de Thompson, édition intégrale avec chaînes de références, Ed. Vida, Miami (Floride – USA), 1991.

Bible de Jérusalem, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

Le Pentateuque, la bible d'Alexandrie, Collectif sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Ed. Gallimard et les Ed. Du Cerf (collection Folio/Essai), Paris, 2001.

Outils bibliques :

Xavier Léon Dufour (sous la direction de), Vocabulaire de Théologie Biblique, Le Cerf, Paris, 1981.

Dr René Pache (sous la direction de), Nouveau Dictionnaire Biblique, Ed Emmaüs, St Léger sur Vevey (Suisse), 1970.

Concordance des Saintes Ecritures, Société Biblique du Canton de Vaud & La maison de la Bible (Genève – Paris), Lausanne, 1965.

Nota : La notation des psaumes est empruntée au texte de la Septante.