

# LIBER SACRAMENTORUM

NOTES HISTORIQUES ET LITURGIQUES

SUR LE

MISSEL ROMAIN

PAR DOM I. SCHUSTER, O. S. B.

Abbé de Saint-Paul hors les Murs.

---

TOME PREMIER

LA SAINTE LITURGIE

NOTIONS GÉNÉRALES

(Chants de Sion au bord du fleuve de la Rédemption)



BRUXELLES

VROMANT & C<sup>o</sup>, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

3, RUE DE LA CHAPELLE

Dépôt à Paris : 37, rue de Lille (VII<sup>e</sup>)

1925





## *Bibliothèque Saint Libère*

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2010.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.



LIBER  
SACRAMENTORUM

NOTES HISTORIQUES & LITURGIQUES  
SUR LE MISSEL ROMAIN

---

TRADUIT DE L'ITALIEN  
AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR



## PRÉFACE

CES notes rapides étaient, à l'origine, destinées au cercle restreint de mes auditeurs, d'abord à l'École pontificale supérieure de Musique sacrée, puis à l'Institut pontifical oriental, à Rome. Cédant ensuite aux instances de personnages autorisés, qui leur voulaient une plus large diffusion, je n'ai d'autre but, en les publiant aujourd'hui, que de faire part aux âmes pieuses et studieuses, spécialement parmi mes confrères dans le Sacerdoce, de ce sentiment de foi et de chaste dilection que le Seigneur voulut me faire trouver, malgré mon indignité, dans la méditation quotidienne du missel romain.

Je n'ai voulu écrire ni une œuvre qui fût réservée seulement aux savants, ni un livre exclusivement de piété. Toute la théologie est condensée dans les vénérables et archaïques formules romaines du divin Sacrifice, et la foi me rappelle, en outre, que le Sauveur a établi l'Église héritière de la science mystique de la prière, et de l'art d'ouvrir et de fermer, moyennant les gémissements ineffables du Paraclet, le cœur de Dieu. *Omnipotentia supplex*. Je me suis donc gardé d'analyser les formulaires eucharistiques avec l'indifférence du critique, qui tient à peine compte de l'archaïsme des documents; mais j'y ai apporté, au contraire, ce respect tremblant du croyant, qui, en ces pages si divinement sublimes, sent palpiter le cœur de mille générations de Martyrs, de Docteurs et de Saints, qui les ont plutôt vécues qu'imaginées ou récitées.

Il est en effet certain que le missel romain représente, dans son ensemble, l'œuvre la plus élevée et la plus importante de la littérature ecclésiastique, celle qui reflète le plus

fidèlement la vie de l'Église, le poème sacré auquel « ont mis la main le ciel et la terre ».

Éclairer, par des touches rapides et précises, en de vigoureuses synthèses, ce livre, au point de vue historique et archéologique; en relever, aux endroits les plus importants, l'autorité théologique; mettre en évidence l'art et la beauté de son contenu mystique, tel est le but que je me suis proposé. Certains auraient peut-être préféré que j'eusse été *moins concis*, et que, au lieu d'un travail d'étude privée et de préparation de l'esprit à la récitation intelligente des prières contenues dans le missel, — *Psallam spiritu, psallam et mente*, comme le demande saint Paul, — j'en eusse fait une complète exposition ou un commentaire. C'était mon projet primitif, mais j'ai dû le réduire, quand, étant à peine au tiers de mon travail, le Seigneur a voulu m'arracher aux livres et aux bibliothèques, pour me confier le gouvernement pastoral de cette église illustre et antique, qui, plus que celui de ma plume, réclame à cette heure le service de mes pauvres bras. Les notes qui suivent représentent donc le fruit stérile de ces rares parcelles de temps qui peuvent appartenir à un pasteur d'âmes. Quoi qu'il en soit, le désir des disciples et des amis sera satisfait par la publication de ce LIBER SACRAMENTORUM, et, en le leur dédiant, je fais mien le vœu du grand Apôtre, près de la Tombe sacrée de qui je l'ai écrit : *Et nunc commendo vos Deo et verbo gratiae ipsius, qui potens est aedificare et dare haereditatem in sanctificatis omnibus.* (Act., XX, 32.)

Rome, Basilique patriarcale de Saint-Paul,  
*in Natali Apostolorum MCMXIX.*

† ILDEPHONSE,  
Abbé et Ordinaire.







Miniature tirée de la « Regula Pastoralis » de saint Grégoire le Grand (IX<sup>e</sup> siècle) et conservée à Sainte-Marie Majeure à Rome.

**SAINTE GRÉGOIRE  
PAPE DE ROME**

Traduction de l'inscription  
placée à droite du nimbe.

# CHAPITRE PREMIER

## LA SAINTE LITURGIE, SES DIVISIONS ET SES SOURCES

**L**A sainte liturgie, dans sa signification la plus ample, a pour objet la vie religieuse et surnaturelle du christianisme dans ses différentes manifestations sacramentaires, eucharistiques, rituelles, littéraires et artistiques, embrassant ainsi, comme une vaste synthèse, ce qui a été pensé de plus sublime au monde, pour saisir et exprimer l'indescriptible et le divin. Ce n'est pas tout. Fils de l'Église catholique, et héritiers de la révélation dogmatique faite aux anciens Patriarches et aux Prophètes d'Israël, notre organisation religieuse non seulement préexiste dans ses éléments fondamentaux, à la venue même du Fils de Dieu en ce monde, mais elle est antérieure de nombreux siècles aux plus antiques civilisations que l'histoire mentionne, s'imposant, par cela même, au respect et à la vénération des savants. Aussi ne saurait-il être question d'une origine purement naturelle et humaine, soit parce que l'élément dogmatique du christianisme provient d'une révélation divine directe et positive, soit encore parce que la vie et l'activité même de l'Église dérivent de l'Esprit de Jésus, qui vit et opère en elle.

Il s'agit donc d'un poème sacré, auquel ont vraiment mis la main et le ciel et la terre, et où l'humanité, rachetée dans le sang de l'Agneau sans tache, s'envole très haut, sur les ailes de l'esprit, monte jusqu'au trône de Dieu. C'est quelque chose de plus qu'une simple élévation, puisque la liturgie sacrée non seulement représente et exprime l'ineffable et le divin, mais, au moyen des sacrements et de ses formules eucharistiques, le produit, pour ainsi dire, et l'accomplit dans les âmes des fidèles, auxquelles elle communique la grâce de la Rédemption. Bien plus, l'on peut dire que la source même de la sainteté de l'Église est toute comprise dans sa liturgie, au point que, sans les divins sacrements, la passion du Sauveur, dans l'économie présente

instituée par Dieu, n'aurait sur nous aucune efficacité, faute d'instruments aptes à nous en transmettre les trésors.

Le cadre de la liturgie ne le cède en étendue à celui d'aucune autre science, puisqu'elle embrasse les premières origines de l'humanité, ses relations essentielles avec le Créateur, la Rédemption, les sacrements, la grâce, l'eschatologie chrétienne, tout ce qu'il y a, en somme, de plus sublime, de plus parfaitement esthétique, de plus important et nécessaire au monde. Par raison de méthode, ce vaste champ peut être toutefois divisé et réparti en différentes sections, dont chacune comprend un côté et un aspect particuliers et déterminé de la vie religieuse catholique. On peut en tracer ainsi le tableau :

SAINTE LITURGIE

- |  |   |  |   |
|--|---|--|---|
| a) Liturgie sacramentaire                | { | rites essentiels.<br>rites cérémoniels.        |   |
| b) Liturgie psalmodiale (off. divin)     | { | éortologie.<br>hymnodie.<br>musique religieuse | { psalmodie antiphonique.<br>» responsoriale.<br>» <i>in directum</i> . |
| c) Liturgie extraordinaire ou d'occasion | { | dédicace des basiliques .....                  | { autels cimetières.... { architecture, peinture, et arts sacrés.       |
|  | { | consécrations ou bénédictions....              | { vierges.<br>abbés.<br>empereurs.                                      |
| d) Liturgie funéraire.                   |   |  |   |

En tant que science, la sainte liturgie a ses canons, ses lois, ses subdivisions, comme toutes les autres sciences, et particulièrement comme la théologie positive, avec qui elle a tant d'affinités par la méthode et par le but. Elle se propose, en effet, l'étude systématique du culte chrétien, distinguant et classifiant les différentes formules liturgiques selon le type spécifique de chaque famille, les ordonnant selon les diverses dates de rédaction, instituant des examens et des comparaisons parmi les différents types, afin de découvrir en eux leur commun schéma d'origine. C'est seulement ainsi qu'on peut ramener à une souche unique des liturgies en apparence irréductibles, comme,

par exemple, la romaine, la gallicane et l'hispanique; et sans cela on ne parviendrait pas à comprendre comment l'unité du symbole de la Foi n'aurait pas eu comme conséquence immédiate l'unité primitive de son expression liturgique. Au contraire, des études récentes et des recherches minutieuses et patientes ont découvert en toutes les liturgies, même en celles qui diffèrent le plus les unes des autres, un substratum commun. Quelquefois un concept identique est exprimé par des formules rituelles et en un langage tout à fait différents, mais on ne peut plus douter désormais que les liturgies orientales et occidentales dérivent toutes d'un tronc unique, très ancien, qui forme comme la base et le point d'appui de l'unité catholique dans le culte ecclésiastique.

Parmi les sources pour l'étude de la sainte liturgie, les unes sont directes, les autres indirectes. A la première espèce appartiennent les publications anciennes et récentes des anaphores orientales et des différents sacramentaires latins. Récemment, le prince Maximilien de Saxe a entrepris la publication, par fascicules, des divers textes des messes orientales, syro-maronite, chaldaïque, grecque, arménienne, syriaco-antiochienne, mais on ne manque pas de bonnes études et de commentaires sur presque tous les livres liturgiques orientaux édités jusqu'à présent <sup>1</sup>.

Parmi les sources occidentales, il faut mentionner spécialement les sacramentaires léonien, gélasien, grégorien; les *Ordines Romani*, le *Missale gothicum*, le gallican ancien, et les livres liturgiques mozarabes. Si nous tenons compte de leur développement chronologique et de leurs relations ethnographiques, nous pouvons les grouper approximativement de la manière suivante :

Sources liturgiques de l'âge immédiat-  
ment postérieur aux temps apostoliques : { a) *Διδαχή*.  
b) *Epistola I Clementis*.  
c) *Epistolae S. Ignatii*.

II<sup>e</sup> SIÈCLE : Liturgies occidentales, S. Justin, Fragm. Lat. palimpseste de Vérone, Tertullien.

III<sup>e</sup> SIÈCLE : *Canones Hippolyti*.

1. L'œuvre la plus importante est encore celle de M. F.-E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, t. I<sup>er</sup>, Oxford, 1896.

IV<sup>e</sup> SIÈCLE : LITURGIES :

<i>Orientales antiochiennes :</i>	}	catéchèses de S. Cyrille.	
		constitutions apostoliques <sup>1</sup> .	
Syriaque .....		liturgie grecque de S. Jacques.	
		» syriaque de S. Jacques.	
		» de S. Basile.	
		» de S. J. Chrys.	} grecq. arm.
Nestorienne de Perse et de Mésopotamie .....	}	anaphore de Bickell (vi <sup>e</sup> siècle).	
		liturgie des SS. Addée et Maris.	
		anaphore de Théodore de Mopsueste, de Nestorius, etc.	
<i>Alexandrine :</i>			
Euchologe de Sérapion ...		liturgie grecque de S. Marc.	
Liturgies coptes .....	}	S. Cyrille d'Alexandrie	} liturgie abyss. XII Apôtres.
		S. Grégoire de Nazianze.	
		S. Basile.	
<i>Latines :</i>			
Romaine .....	}	milanaise .....	} Aquilée. Ravenne.
		gallicane.	
		hispanique.	
		celtique.	

Ce schéma représente exclusivement les grandes lignes de classification des différentes familles liturgiques, et parfois les rapprochements qu'il propose ont une valeur purement approximative, comme quand il s'agit de faire dépendre de Rome toutes les autres liturgies latines.

Les anciens sacramentaires romains méritent une mention particulière; ils sont toutefois bien loin de nous représenter exactement l'état de la liturgie de Rome dans sa période primitive, puisque presque tous ont subi, plus ou moins, des retouches gallicanes d'adaptation locale.

*Sacramentaire grégorien.* Tel est le nom attribué par le pape Adrien I<sup>er</sup> (772-795) à un recueil de messes stationnales, dont une partie est indubitablement antérieure au pontificat de saint Grégoire le Grand, mais qui comprend aussi de nombreux éléments absolument postérieurs à celui-ci. Le collecteur a certainement adopté, comme base de son travail, un sacramentaire

1. Cf. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905.

portant le nom du saint Pontife, mais comme nous ignorons le critérium de ses modifications, il serait peut-être plus exact de donner au recueil le nom du pape Adrien I<sup>er</sup>. Ce sacramentaire contient seulement les messes stationnales auxquelles le pape prenait part d'ordinaire, et il omet toutes les autres fêtes et solennités où ne se célébrait pas la station <sup>1</sup>.

*Sacramentaire gélasien.* Ce nom fut autrefois attribué, en France, à un recueil liturgique romain, importé dans les Gaules entre 628 et 731, bien après saint Grégoire le Grand, mais longtemps avant le pontificat d'Adrien I<sup>er</sup>. L'original romain a subi en France de grandes modifications, c'est pourquoi ce recueil exige une critique et une sélection très soignée, afin que ses documents puissent témoigner des usages liturgiques de Rome antérieurement à Charlemagne. L'introduction du sacramentaire grégorien en France menaça un instant d'obscurcir la renommée de la collection gélasienne, mais le recueil de saint Grégoire ayant été trouvé tout à fait insuffisant pour l'usage quotidien des églises, on l'augmenta et l'on y introduisit des éléments empruntés à celui attribué au pape Gélase, lequel, grâce à cette fusion, a laissé de nombreuses traces même dans la liturgie actuelle romano-franque <sup>2</sup>.

*Missale Francorum.* Il est représenté par un unique manuscrit oncial fragmentaire du VII<sup>e</sup> siècle, conservé autrefois à l'abbaye de Saint-Denys, et actuellement à la Bibliothèque vaticane. Les onze messes qu'il comprend sont toutes de style romain, mais le recueil n'est pas exempt d'interpolations gallicanes, spécialement dans les rubriques <sup>3</sup>.

*Sacramentaire léonien.* C'est le plus ancien et le plus copieux des sacramentaires, mais malheureusement l'étrange désordre et la nature même des matériaux liturgiques employés par le collecteur, empêchent que ce recueil ait jamais eu un vrai caractère officiel. On y trouve, par exemple, de violentes déclamations contre les faux dévots qui, *sub specie gratiae*, trompent les simples, et on y insiste sur la nécessité de se prémunir contre leur

1. Cf., DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5<sup>e</sup> édit., pp. 120 et suiv.

2. ID., *op. cit.*, pp. 126 et suiv.

3. ID., *op. cit.*, p. 136.

malice. Quelques messes semblent s'inspirer de la détresse et de la douleur des Romains durant le siège des Ostrogoths (537-539); une collecte funèbre se rapporte à la sépulture du pape Simplicius († 483); mais, en tout cas, ce recueil est antérieur à saint Grégoire et semble l'unique source romaine à l'abri d'interpolations étrangères<sup>1</sup>. Peut-être cette heureuse conservation du texte est-elle due au caractère tout à fait privé du recueil, qui ne sortit pas des étroites limites de la basilique ou du titre auquel il était destiné. Les matériaux employés par le rédacteur présentent tous les caractères d'authenticité, mais on ne peut exclure l'hypothèse que la collection entière n'ait jamais eu de caractère officiel et de but pratique, n'ayant servi en aucun temps. Selon quelques-uns, le collecteur n'aurait eu qu'un but bibliographique.

*Rouleau de Ravenne.* Ainsi est appelé un rouleau opisthographique en grands caractères onciaux, qui appartenait, selon toute probabilité, aux archives métropolitaines de Ravenne. Il comprend en tout quarante oraisons de type romain, en préparation à la solennité de Noël, mais il est bien difficile d'en déterminer la date<sup>2</sup>, qui pourrait remonter jusqu'au temps de saint Pierre Chrysologue.

*Ordines Romani.* C'est un recueil très important de cérémoniaux de diverses époques, qui nous permettent de suivre pas à pas, du VIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, tout le développement progressif de la liturgie papale à Rome. Le plus ancien de ces *Ordines*, le premier, semble dater du VIII<sup>e</sup> siècle, mais les éléments qu'il contient ne sont pas synchroniques, et ils ne peuvent tous également prétendre au droit de cité romaine. Ici encore se renouvelle le

1. Il fut publié la première fois par Bianchini, d'après un manuscrit oncial du VII<sup>e</sup> siècle, conservé dans la bibliothèque capitulaire de Vérone. (*Liber Pontifical.*, t. IV.) — Muratori le publia à nouveau dans *Liturgia Romana vetus* t. I<sup>er</sup>; mais ensuite les frères Ballerini en donnèrent une édition plus soignée, qui est reproduite dans MIGNE, P. L., LV. Une excellente édition est celle, récente, de M. FELTOE, *Sacramentarium Leonianum*, Univ. press., 1896; Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, pp. 137-145.

2. Il fut édité pour la première fois par Ceriani, *Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoia*, in-folio, Milan, 1883; le mémoire a été reproduit dans *Archiv. Stor. Lombardo*, 1884, pp. 1 et suiv.



cas des sacramentaires, qui, une fois hors de Rome, furent modifiés et adaptés à l'usage des autres cours épiscopales, sans avoir désormais aucune corrélation avec le développement liturgique, qui, de son côté, suivait son cours dans la Ville éternelle. Et, à ce propos, une aventure bien singulière advint à Amalaire : il avait accordé à l'*Ordo Romanus* une autorité qu'il croyait indiscutable. Or, à l'occasion d'un voyage qu'il fit à Rome en 832, il s'en fallut de peu qu'il ne fût scandalisé en constatant que le clergé romain en avait perdu complètement la notion <sup>1</sup>.

Les documents les plus importants de la liturgie gallicane sont le *Missale Gothicum* de l'église d'Autun, fin du VII<sup>e</sup> siècle <sup>2</sup>; le *Missale Gallicanum vetus*, de la même époque <sup>3</sup>; les onze messes découvertes par Mone dans un palimpseste qui avait appartenu à Jean II, évêque de Constance <sup>4</sup> (760-781); le lectionnaire de Luxeuil (VII<sup>e</sup> siècle), les homélies de saint Germain de Paris et le Missel de Bobbio (VII<sup>e</sup> siècle).

La liturgie hispanique ou mozarabe a laissé des matériaux documentaires plus nombreux, mais encore en partie inédits. Dom Morin publia en 1893 le *Liber Comicus* ou *Comes*, contenant les lectures de la messe avec des rubriques fort importantes; Dom Férotin a publié le *Liber Ordinum*, sorte d'euchologe ou rituel, mais il reste encore à faire une étude soignée sur le sacramentaire et sur l'antiphonaire, car le rite mozarabe, exhumé par Ximénès au XV<sup>e</sup> siècle, pour l'usage d'une chapelle de la cathédrale de Tolède, a subi d'importantes interpolations par de nombreux emprunts faits à la liturgie romaine; c'est pourquoi le missel et le bréviaire mozarabes reproduits par Migne dans sa *Patrologie* (t. LXXXV) ne peuvent servir à un but vraiment scientifique.

La liturgie de Milan a, elle aussi, ses sources documentaires propres. Parmi les plus importantes, sont le sacramentaire de

1. Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, pp. 147-152.

2. Cf. DELISLE, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXII, 1<sup>re</sup> partie, où il a recueilli et catalogué les sacramentaires latins qu'il connaissait.

3. Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, pp. 153-154.

4. MONE, *Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert*, Francfort, 1850; P. L., CXXXVIII, col. 863.

Biasca, du x<sup>e</sup> siècle, et celui de Bergame, du xi<sup>e</sup> siècle. Les moines de Solesmes ont joint à la publication d'un antiphonaire ambrosien, une étude très détaillée et profonde de Dom Cagin, et Magistretti a publié le *Beroldus* du xii<sup>e</sup> siècle, démontrant la grande importance historique et liturgique qu'ont ces recueils de traditions cérémoniales, rappelant les *Ordines Romani*. Dernièrement, Ceriani a publié le texte antique du missel ambrosien, et après sa mort, Magistretti et Ratti, complétant l'œuvre de l'illustre maître, ont édité l'appareil critique de cet insigne monument de l'Église milanaise.

Puisque nous parlons des missels, nous devons avertir que ce nom, comme l'œuvre liturgique désignée par lui, date seulement du moyen âge, vers la période carolingienne; les anciens connaissaient les sacramentaires, qui ne correspondent qu'en partie au contenu du *Missale plenarium*. Pour mieux s'en rendre compte, il faut avoir présent à l'esprit le caractère spécial de la synaxe religieuse dans l'Église primitive. A la différence des modernes qui, à l'église, sans rien comprendre, se contentent de s'unir en esprit au prêtre qui prie, les anciens voulaient que l'*actio* fût vraiment sociale, collective, éminemment dramatique, si bien que, non seulement l'évêque, mais les prêtres, les diacres, les clercs, les chantres, le peuple, chacun eût son rôle propre et distinct à remplir. D'où la nécessité d'avoir séparément les textes de ces différentes parties, de manière que l'évêque ou le prêtre ayant à leur usage le *Liber Sacramentorum*, le soliste de son côté eût le responsorial, les élèves de la *Schola* l'antiphonaire, le sous-diacre l'épistolaire et ainsi de suite.

Le sacramentaire, ou *Liber Sacramentorum*, contenait donc toutes les prières que récitait le prêtre ou l'évêque, non seulement à la messe, mais dans l'administration de tous les autres sacrements, qui, du reste, étaient intimement unis à l'action eucharistique. Ainsi, les formules du Baptême et de la Confirmation faisaient partie de la liturgie de la vigile pascale; celles de l'absolution étaient comprises dans les rites de la réconciliation des pénitents le jeudi saint; les prières de l'Extrême-Onction suivaient l'absolution des infirmes *ad succurrendum*, avant la messe et le viatique; les ordinations se fusionnaient avec les cérémonies de la station nocturne à Saint-Pierre

le samedi des Quatre-Temps, et les bénédictions nuptiales faisaient partie d'une espèce d'appendice, où étaient contenues les messes d'occasion, pour les noces par exemple, pour les funérailles, dédicaces d'églises, anniversaires de consécractions d'évêques ou de prêtres, etc. Le tout avec une liaison, un ordre, un *nexus* intime qui, jusque dans sa disposition bibliographique, faisait voir comment l'Eucharistie est le vrai centre du culte chrétien, en sorte que tous les autres sacrements lui sont coordonnés, préparant l'âme à y participer dignement, ou conservant la grâce reçue.

Du sacramentaire sont donc exclus les introïts, les lectures, les antiennes et les graduels, parce que toutes ces parties étaient destinées aux ministres inférieurs; tout ce qui, au contraire, appartenait au prêtre dans l'administration des sacrements, et qui maintenant est épars dans le missel, dans le pontifical et dans le rituel romains, était compris dans le sacramentaire et justifiait pleinement le titre antique de *Liber Sacramentorum*, qui lui était donné.

Ce système, s'il était possible à Rome et dans les grandes églises épiscopales, où une place spéciale était destinée, près du *presbyterium*, aux livres liturgiques, afin de les avoir à portée de la main, présentait pourtant de graves difficultés dans les paroisses de campagne et dans les églises où, par manque de clergé et de ressources, la liturgie stationnaire romaine avait été réduite à sa plus simple expression.

Imaginons-nous un pauvre prêtre de village, vieux, et assisté seulement de trois ou quatre enfants turbulents qui font la partie des *lectores*. Ce prêtre, pour célébrer la messe, aura besoin d'une bibliothèque entière : sacramentaire, évangélique, épistolaire, antiphonaire et responsorial, sans compter la peine d'aller trouver ici et là, dans le recueil, les collectes, les péricopes scripturaires, les chants appropriés, les différentes parties, en somme, de sa fonction. Le plus simple eût été de fondre ensemble toutes ces collections, transcrivant, jour par jour, tout au long, la messe correspondant aux diverses fêtes de l'année. C'est en tout cas l'origine du *Missale plenarium* de l'époque carolingienne; *plenarium*, parce que, à la différence des anciens sacramentaires, il contenait tout entière la liturgie

eucharistique, sans qu'on eût besoin d'aucun autre livre.

Si nous comparons maintenant le missel actuel, après la réforme du concile de Trente, avec le missel médiéval et avec le sacramentaire grégorien, la différence ne nous paraît point substantielle. Le nôtre est plus riche et plus varié en ce qui concerne le cycle hagiographique; mais les messes stationnales des dimanches, de l'Avent, du Carême, des fêtes de saints comprises dans le sacramentaire de saint Grégoire, sauf un petit nombre de différences, sont presque les mêmes. On peut dire, en somme, que notre livre eucharistique (en tenant compte du développement survenu dans le cours des siècles), est substantiellement le même que celui dont se servaient les grands docteurs de l'Église au moyen âge, et qui portait en titre le nom de Grégoire le Grand.

Nous avons dit qu'il est substantiellement le même, mais par là nous ne voulons pas parler d'une identité absolue. Il y a, en effet, des changements et des ajoutés, et il y en avait plus encore avant la réforme du concile de Trente; mais heureusement les rigides principes dont s'inspirèrent les papes de la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, débarrassèrent le missel romain de beaucoup d'additions, tropes, séquences, collectes et messes du bas moyen âge, qui défiguraient l'harmonie des lignes du grandiose monument liturgique érigé par les Pontifes du iv<sup>e</sup> siècle au vii<sup>e</sup>. On supprima les messes des *auxiliatorum*, celles pour les jugements de Dieu, l'usage de célébrer, aux dimanches de l'année, la messe de *Trinitate* à la place de celle marquée dans le missel, les fêtes des fous, des ânes et autres bouffonneries, qui s'étaient introduites dans le lieu saint.

Quelques bonnes choses auraient peut-être pu cependant être remises en honneur, et ne le furent pas, certainement à cause de l'insuffisance des matériaux scientifiques à la disposition des liturgistes du xvi<sup>e</sup> siècle. Ainsi, parmi les lacunes du missel actuel, il faut déplorer la suppression des différentes *præfationes*, dont le léonien et le grégorien étaient fort riches, si bien que chaque fête de l'année, chaque dimanche un peu important, avait la sienne propre. Le moyen âge, par économie de papier et de temps, s'était trop facilement défait de tout ce bagage romain, conservant à peine une dizaine de *præfationes*

spéciales, pour le Carême, Pâques, la Pentecôte, etc. Pour le reste, on se contentait de la *praeſatio communis*, c'est-à-dire de celle qui se récite quotidiennement, aujourd'hui encore. Est-il permis d'espérer que, en quelque recension future du missel, l'Autorité suprême rendra à son premier honneur une partie si belle et si importante du vénérable dépôt liturgique de Léon, de Gélase et de Grégoire le Grand? Il est vrai que la tradition romaine primitive se montra quelque peu opposée à l'admission dans son propre *Canon Missae* de toutes ces parties mobiles et variables qui entraient si bien dans le génie des gallicans, mais il est certain que la tradition des *praeſationes* propres remonte, à Rome, au moins au temps de Léon I<sup>er</sup>.







Baptême par immersion et infusion. Le poisson tiré de l'eau par l'hameçon, le paralytique de la piscine Probatique emportant son lit sont des figures du Baptême commentées par les Pères de l'Église.

LE BAPTÊME ; RITE ET IMAGES

Cimetière de Saint-Callixte à Rome  
(2<sup>e</sup> moitié du 11<sup>e</sup> siècle).



## CHAPITRE II

### L'INITIATION CHRÉTIENNE

**L**E Baptême n'est pas simplement l'acte d'inscription dans la société des fidèles, mais il est le sacrement qui contient et confère la vie surnaturelle de l'âme; en sorte que, quel que soit le degré de sainteté auquel celle-ci sera ensuite élevée par Dieu, quels que soient les charismes qui un jour l'orneront, ces grâces ne feront que développer et confirmer dans l'âme la sainteté primordiale contenue en germe dans son Baptême. Comme la semence contient virtuellement l'arbre, ainsi le Baptême est la vie chrétienne même. Il est le sein virginal et fécond de notre sainte Mère l'Église, où elle conçoit et engendre au Christ tous les peuples de la terre. Il faut comprendre cela pour s'élever au concept sublime qui inspire les rites que nous allons décrire; en approfondir le contenu spirituel, c'est comprendre la pensée de ces âmes très élevées d'artistes, qui érigèrent dans l'antiquité les baptistères magnifiques du Latran, de Ravenne, de Pise, de Florence, de Sienne et de tant d'autres villes d'Italie.

Dès les origines du christianisme, l'initiation à la Foi comprit deux rites distincts : le Baptême, et l'infusion de l'Esprit Saint au moyen de l'imposition des mains. Ce dernier sacrement était régulièrement réservé aux Apôtres et aux chefs des communautés chrétiennes, tandis que le Baptême pouvait être conféré par les diacres ou par les simples fidèles. Les sources primitives ne nous décrivent pas, il est vrai, la discipline du catéchuménat comme nous la trouvons en vigueur au III<sup>e</sup> siècle; mais la nature même des choses nous laisse supposer que, dès le principe, il y eut une catégorie spéciale pour ceux qui, étant simples aspirants au Baptême chrétien, ne pouvaient pas encore participer aux divins sacrements. Une période d'instruction devait certes précéder cette conversion définitive, comme les anciens concevaient à bon droit l'initiation baptismale, et,

selon la *Διδαχὴ*, dès l'origine, l'instruction catéchétique allait de pair avec le jeûne et la confession des fautes.

Saint Justin est le témoin le plus autorisé des rites baptismaux vers l'an 150, époque où il écrivit sa première apologie. On y trouve la profession de foi « *μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον* <sup>1</sup> », les prières spéciales et publiques de toute l'assemblée, le jeûne et la confession qui précédaient le bain sacré (*Ἐϋχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς* <sup>2</sup>); et puisque alors on ne trouve trace d'aucun autre jeûne public et solennel que celui qui précédait Pâques, il est presque certain que dès ce temps l'administration solennelle du Baptême était réservée à la solennité pascale. Cette réserve n'eut pourtant pas un caractère rigidement exclusif, puisque parmi les œuvres d'Hippolyte il y a un sermon qu'on lui attribue et qui fut adressé à des catéchumènes, « *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια,* » d'où il semblerait résulter qu'en ces tout premiers temps, à Rome aussi, selon l'usage oriental, on administrait le Baptême solennel même pour la fête de l'Épiphanie <sup>3</sup>. Le texte euchologique auquel se réfère Justin ne nous est pas parvenu; mais, par contre, nous possédons plusieurs versions du symbole baptismal, que les catéchumènes devaient réciter publiquement avant d'entrer dans la piscine sacrée.

Là où saint Paul compare le Saint-Esprit à une onction qui se répand dans l'âme, on a voulu trouver une allusion à la *chrismatio* baptismale, dont nous n'avons de témoignages certains qu'au III<sup>e</sup> siècle; les exégètes plus récents rejettent cette interprétation matérielle du texte paulinien, non moins que cette autre, qu'on donnait à un passage de Théophile d'Antioche, nous reportant vers l'an 180 : *Tu vero non vis ungi oleo Dei? Nos enim ideo christiani vocamur, quod Dei oleo ungamur* <sup>4</sup>. La source la plus abondante pour la connaissance des rites baptismaux de Rome et de Carthage au temps de Septime Sévère, est

1. *Apolog.*, I, LXV, P. G., VI, col. 428.

2. *Ibid.*, LXI, P. G., VI, col. 420.

3. Édit. Achelis (Leipzig, 1897, pp. 257-258).

4. Lib. I, *Ad Autolyicum*, 12. P. G., VI, col. 1042.

incontestablement Tertullien. Dans un traité spécial sur le Baptême, il nous a décrit avec de vives couleurs, dans son style africain si rude mais si fort, les cérémonies de l'initiation chrétienne, le ministre, les prières, les jeûnes qui la précédaient, la solennelle renonciation à Satan, le bain sacré, l'onction du Chrême, l'imposition des mains par l'évêque avec l'épiclese pneumatique, la participation au banquet eucharistique, et le breuvage de lait et de miel qu'on prenait à la fin de la cérémonie. Dans le *De Resurrectione*, le fécond écrivain nous résume ainsi le rite baptismal : *Caro abluitur, ut anima emaculetur ; caro ungitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut et anima muniatur ; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur ; caro Corpore et Sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur* <sup>1</sup>.

Les canons d'Hippolyte, soit qu'ils représentent un antique document disciplinaire romain, soit qu'ils appartiennent au contraire, comme il est plus probable, à Alexandrie durant le pontificat de l'évêque Denys, contiennent la plus complète description liturgique des rites baptismaux à la fin du III<sup>e</sup> siècle. Le catéchumène devait être présenté à l'évêque par des personnes garantissant la sincérité de ses intentions ; puis il était admis à confesser ses péchés, et après avoir écouté la lecture d'un passage de l'Évangile adapté à la circonstance, il professait publiquement le désir de *se convertir* <sup>2</sup>. Le jeudi de la « grande semaine pascale <sup>3</sup> », il était encore permis aux catéchumènes de prendre un bain et de s'asseoir à table, mais les deux jours suivants, ils devaient observer un jeûne rigoureux jusqu'après le Baptême. Un ecclésiastique — à Rome et en Afrique l'exorciste — était particulièrement affecté à leur instruction catéchétique ; puis, quand arrivait la nuit pascale, l'évêque leur imposait les mains, en récitant les derniers exorcismes, afin que, le démon étant mis en fuite, l'âme reconnût désormais le suprême

1. C. VIII, P. L., II, col. 852.

2. L'antique monachisme a conservé à ce mot sa première signification chrétienne, l'appliquant à désigner l'état religieux et la profession monastique, en ce qu'elle contient la rénovation des promesses du catéchuménat et une réintégration de la sainteté baptismale.

3. La Semaine sainte actuelle.

me domaine du Christ. Agenouillés à ses pieds, les aspirants se tournaient vers l'Orient, la région sacrée de la lumière et le symbole du séjour divin, et promettaient d'obéir toujours à la sainte loi de Dieu; puis le Pontife soufflait sur leur visage, et les signait de la Croix sur le front, sur la bouche, sur les oreilles et sur la poitrine. Suivaient les solennelles vigiles pascales qui comprenaient un nombre déterminé de lectures scripturaires, — probablement commentées par l'évêque ou par les prêtres — avec un nombre égal de collectes euchologiques; quand l'aube était sur le point de paraître, les catéchumènes, ayant déposé leurs vêtements, se tournaient vers l'Occident pour renoncer à Satan; puis, oints avec l'huile bénite, comme si le moment décisif de la lutte contre le démon était arrivé, ils descendaient, pleins de joie, dans la piscine baptismale, qui symbolisait leur mort et leur sépulture avec Jésus-Christ, comme saint Paul l'explique si magnifiquement. L'évêque les interrogeait : Crois-tu en Dieu, le Père Tout-Puissant? — J'y crois. — Crois-tu en Jésus, Fils de Dieu? — J'y crois. — Crois-tu en l'Esprit Saint? — J'y crois. — Et après cette triple profession de foi, le ministre sacré les baptisait au nom de la sainte Trinité. Au sortir de l'eau, un prêtre oignait de nouveau leur corps avec l'huile mêlée de baume, — *Chrismatio*, — puis le Pontife leur imposait les mains sur la tête en invoquant l'Esprit Saint, et en les signant de la croix sur le front — *Consignatio* —. Le divin Sacrifice suivait cette cérémonie, et les néophytes y étaient, pour la première fois, admis à participer aux saints Mystères. *Corpus Christi* — disait l'évêque en leur mettant dans la main la parcelle de pain consacré; et ceux-ci, renouvelant un bel acte de foi en la présence sacramentelle de Jésus Eucharistie, répondaient solennellement : *Amen*. — *Sanguis Christi* — reprenait le diacre en approchant de leurs lèvres le calice sacré; et, de nouveau, les néophytes répondaient : *Amen*. Après la Communion, on leur donnait à boire du lait et du miel, pour signifier que désormais ils étaient citoyens du ciel, la vraie terre promise dont parle l'Écriture, celle où coulent le lait et le miel.

Les rites baptismaux de Jérusalem nous sont connus par la *Peregrinatio* d'Éthérie, et par des catéchèses mystagogiques attribuées à saint Cyrille. Au commencement du Carême, les

candidats donnaient leur nom à l'évêque, et si l'enquête sur leur vie leur était favorable, ils étaient admis aux instructions que le Pontife ou son délégué faisait chaque matin. Pendant le Carême d'autres clercs, d'ordre inférieur, récitaient des exorcismes et soufflaient sur le visage des aspirants, auxquels, trois semaines avant Pâques, on enseignait le symbole de la foi, — *Traditio symboli*, — pour qu'ils puissent le réciter à l'évêque au commencement de la Semaine sainte. A Jérusalem, les jours de la Passion du Seigneur étaient trop dominés par la pensée des souffrances de Jésus pour que le clergé pût s'occuper d'une façon spéciale des catéchumènes. C'est pourquoi ils étaient convoqués définitivement dans le vestibule du baptistère seulement la nuit de Pâques, quand devait être célébré le rite si suggestif de la renonciation à Satan, rite commun à toutes les liturgies. L'index tourné vers l'Occident, la région des ténèbres, le candidat disait : Je renonce, ô Satan, à toi et à ton culte; montrant ensuite l'Orient, il récitait le symbole sacré de la foi. Ayant déposé ses vêtements, le nouvel athlète chrétien était oint entièrement avec l'huile exorcisée; alors il descendait dans la sainte piscine et, moyennant une triple immersion, il recevait le Baptême, que suivait aussitôt l'onction du Chrême, comme il est dit dans les canons d'Hippolyte <sup>1</sup>. La cérémonie se terminait par le sacrifice eucharistique célébré sur le Golgotha, dans la basilique du *Martyrium*, où les néophytes prenaient place pour la première fois <sup>2</sup> à la Table sainte.

Le rite baptismal des églises occidentales, Rome, Milan, les Gaules et l'Espagne, s'accorde, dans les grandes lignes, avec le rite oriental. L'initiation du catéchumène comprenait trois cérémonies distinctes : l'exorcisme, le souffle sur le visage et l'onction; mais, en Espagne, l'onction des membres suivait immédiatement le premier exorcisme, tandis qu'à Milan et à Rome elle était différée jusqu'au moment du Baptême. Cette diversité de rite déconcerta un instant les évêques des Gaules, qui vers l'an 400 consultèrent à ce propos le Siège romain; Rome répondit qu'il importait peu que l'onction fût faite un

1. Cf. *Canones Hippolyti*, DUCHESNE, *Op. cit.*, 5<sup>e</sup> édit. (1909), app. VI, n<sup>os</sup> 106 et suiv., pp. 539 et suiv.

2. DUCHESNE, *op. cit.*, app. V, n<sup>o</sup> 8, p. 518.

jour ou l'autre, pourvu qu'elle suivît le troisième scrutin.

Nous connaissons trop peu l'ordre et le nombre de ces scrutins ou examens dont le missel gallican nous a conservé les prières préparatoires. Au contraire, les sources abondent, quant à la cérémonie de la *traditio symboli*, le dimanche avant Pâques, jour où avait lieu en France la bénédiction des saintes huiles : *dies unctionis*. Le Jeudi saint, les catéchumènes récitaient le symbole devant l'évêque; mais à la différence de ce qui se faisait à Rome, ils ne prononçaient pas encore la formule de renonciation à Satan; celle-ci était retardée jusqu'à la nuit de Pâques.

Malgré ces légères particularités, le rite baptismal des Églises gallicanes, dans ses grandes lignes, est identique au romain; d'abord vient l'exorcisme de l'eau; puis, sans autre onction, — sauf à Milan, — les candidats étaient immergés trois fois dans la piscine. Les néophytes, sortis de l'eau, étaient conduits à l'évêque, qui leur oignait la tête avec le Chrême, les revêtait d'une tunique blanche, et, à Milan et dans les Gaules, leur lavait les pieds. En Espagne également, le même usage avait cours, inspiré sans doute de ce passage de l'Évangile, où Jésus lavant les pieds de Pierre affirme : Qui sort du bain n'a besoin que de se laver les pieds. Le canon 48 du concile d'Elvire abrogea ce rite.

Les rites baptismaux romains ne le cèdent en splendeur à ceux d'aucune autre liturgie. La suprême puissance des clefs, le souvenir du Baptême conféré par les apôtres Pierre et Paul aux prémices de la foi chrétienne à Rome, les traditions historiques de l'antique cimetière de la voie Nomentane, où se conserve le souvenir de la Chaire et de la piscine baptismale de Saint Pierre, tout, en un mot, contribuait à conférer au Baptême administré en ces cryptes une signification spéciale, qu'il ne pouvait jamais avoir hors de cette ambiance privilégiée, et, encore aujourd'hui, si suggestive.

L'administration du Baptême pour l'Épiphanie étant tombée en désuétude, Pâques et la Pentecôte furent, à Rome, les seuls jours destinés au Baptême solennel : Pâques, à cause du symbolisme paulinien qui, dans la piscine baptismale, trouvait la figure de la tombe où descend l'âme avec Jésus crucifié, pour

ressusciter ensuite à une vie nouvelle de grâce; la Pentecôte, parce que la descente de l'Esprit Saint au Cénacle symbolise notre *consignatio*, et l'infusion de l'Esprit Saint dans notre âme. La Confirmation, en effet, était un rite sacramentaire intimement joint au Baptême, dont il était considéré comme le complément nécessaire : *Confirmatio sacramenti*.

Par suite de l'influence des Orientaux, quand les églises d'Espagne et de Sicile tentèrent de ressusciter l'usage d'administrer aussi le Baptême pour l'Épiphanie, les Papes n'omirent point de protester contre cette pratique, qui, à leurs yeux, représentait une nouveauté téméraire dans le Patriarcat romain.

Dans la Ville éternelle comme en Orient, les catéchumènes désireux de compléter leur instruction religieuse, — puisqu'un grand nombre, spécialement parmi la noblesse, préférait retarder le Baptême jusqu'au moment où la mort imminente en aurait rendu moins graves les obligations et plus sûrs les privilèges, — se présentaient au Pape au commencement du Carême, pour être inscrits dans la liste des *electi* ou *competentes*, et depuis ce moment ils s'engageaient à être assidus aux instructions qu'on leur faisait.

Le rite de l'initiation au catéchuménat — *ordo ad christianum faciendum* — était très simple à Rome, et comprenait le souffle du prêtre sur le visage, un exorcisme, le signe de croix sur le front, et l'imposition d'un grain de sel sur les lèvres. Durant le Carême, la longue préparation catéchétique des *electi* se poursuivait, et comportait au moins trois scrutins, avec un appareil très compliqué, mais très imposant, de rites et d'instructions.

Selon les *Ordines Romani* du VII<sup>e</sup> siècle, les scrutins étaient au nombre de sept, et aucun n'avait lieu le dimanche. Mais nous remarquons, dans le sacramentaire gélasien, dans un capitulaire de Naples<sup>1</sup>, et dans une demande de Senarius, *vir illustris*, au diacre romain Jean<sup>2</sup> que les scrutins, au IV<sup>e</sup> siècle, ne dépassaient jamais le nombre de trois, et avaient lieu précisément dans la solennité dominicale.

Mgr Duchesne<sup>3</sup> observe qu'au VII<sup>e</sup> siècle ces scrutins durent

1. *Anecd. Mareds.*, 427-428.

2. *Joannis Diaconi Epist. ad Senarium*, P. L., LIX, col. 401.

3. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 305.

perdre une grande partie de leur signification primitive, puisque le Baptême n'était plus administré qu'aux petits enfants. Il n'arrive pas à comprendre comment le rite, au lieu de tendre à se réduire, se développa si pompeusement, jusqu'à doubler le nombre des scrutins, rendant ainsi la cérémonie beaucoup plus compliquée. Pour le savant liturgiste cela constitue un vrai problème, que pourtant il préfère laisser sans solution. Je ferai observer néanmoins que ce développement de la liturgie baptismale au VII<sup>e</sup> siècle est parfaitement normal. Le baptême des adultes était alors devenu une pure réminiscence liturgique, une cérémonie. Le rite étant donc sorti du domaine de l'actualité et de la réalité pour glisser dans celui du symbolisme, il s'y développa abondamment, abondance parallèle à celle que nous observons relativement à la liturgie quadragésimale du VII<sup>e</sup> et du VIII<sup>e</sup> siècles, quand précisément, par l'œuvre de Grégoire I<sup>er</sup> et de Grégoire II, s'introduisirent les trois dimanches de préparation au Carême, les quatre stations de la semaine de Quinquagésime, celles des cinquièmes fêtes de Carême, et des dimanches suivant les grandes vigiles des samedis des Quatre-Temps célébrées à Saint-Pierre (*dominica vacat*).

En effet, des sept grands scrutins de l'*Ordo Romanus VII*, quatre ne sont que la répétition du premier, *ante auris aperitionem*, accusant ainsi une origine postérieure, purement symbolique, datant de l'époque où l'on voulut rapprocher du nombre des dons du Saint-Esprit, le nombre septénaire des scrutins<sup>1</sup>.

Le premier examen était fixé au mercredi de la troisième semaine de Carême. A l'heure de Tierce, un acolyte, après l'appel nominal, rangeait les garçons à droite et les filles à gauche. Un prêtre passait ensuite, qui leur faisait le signe de la croix sur le front, et, leur ayant imposé les mains, leur donnait à goûter du sel bénit, pour figurer la doctrine de la sagesse nouvelle qui devait mettre comme une saveur surnaturelle dans leur vie. Au commencement de la messe, les catéchumènes se retiraient; mais après la première collecte, le diacre les rappelait devant le Pontife qui leur disait : *orate, electi, flectite genua*; ils s'agenouillaient alors, faisaient oraison, et après une brève

1. *Ord. Rom. VII, P. L., LXXVIII, col. 988.*



pause le prélat ajoutait : *levate, complete orationem vestram, et dicite : Amen*. Les parrains et les marraines faisaient encore le signe de la croix sur le front de leurs futurs filleuls ; puis venaient trois autres acolytes pour réciter des exorcismes accompagnés de l'imposition des mains, et en dernier lieu passait un prêtre qui, répétant le même rite, récitait une prière finale. La première initiation chrétienne était accomplie ; après la lecture d'Ézéchiel : *Haec dicit Dominus : effundam super vos aquam*, les candidats étaient définitivement congédiés, mais à l'offertoire les parrains et les marraines présentaient pour eux les oblations et faisaient inscrire leurs noms sur les diptyques des offrants.

Le samedi suivant, des rites identiques se répétaient ; mais le troisième scrutin de la semaine suivante — *in aperitione aurium* — avait une importance spéciale, puisque alors on soulevait prudemment devant les catéchumènes le voile de la discipline de l'arcane, pour les initier aux secrets des enfants de Dieu, à la pleine connaissance du saint Évangile, du symbole de la foi et de l'Oraison dominicale.

Jusqu'alors, en effet, les catéchumènes avaient appris vaguement le contenu de la loi évangélique ; aussi en ce jour, Jésus, par l'intermédiaire de son Église, leur présentait les tables de la nouvelle loi d'amour. — *Dominus legem dat.* — Ainsi est-il écrit en effet sur le volume que tient en main le Sauveur assis majestueusement sur un trône, dans les antiques absides des basiliques romaines, et tout induit à penser que cette solennelle et triomphale représentation du divin législateur nous conserve le souvenir de la scène très émouvante de l'initiation chrétienne *in aperitione auris*.

Après le chant du graduel, apparaissaient quatre diacres avec les volumes des Évangiles, qu'ils déposaient sur les quatre angles de l'autel ; on en lisait successivement les premiers versets, pour que l'évêque les commentât brièvement ; puis on apprenait aux catéchumènes le symbole et le *Pater*. *Qua lingua confitentur Dominum nostrum Jesum Christum?* — demandait d'abord le Pontife ; et deux acolytes portant dans leurs bras deux petits enfants, l'un byzantin, l'autre romain, récitaient dans l'une et l'autre langue le symbole baptismal.

Après l'exposition du *Credo* et du *Pater*, les catéchumènes

se retiraient et la messe continuait, comme lors du premier scrutin. Le quatrième, le cinquième et le sixième examens n'avaient aucune importance particulière, mais le septième se célébrait au Latran, le matin du samedi saint, à l'heure de Tierce.

Après les exorcismes habituels, le prêtre mouillait de salive les organes principaux des sens, évoquant le souvenir de l'*Effeta* évangélique. La lutte suprême avec le démon est sur le point de commencer; à l'exemple des athlètes du cirque, les candidats déposent leurs vêtements, et reçoivent sur la poitrine et sur les épaules une onction d'huile bénite : — *oleum catechumenorum*. — A Rome, au IV<sup>e</sup> siècle, la renonciation à Satan et la profession de foi étaient faites à l'ambon par les élus; plus tard on se contenta de faire réciter le *Credo* par un prêtre, au nom de tous. Après cette profession de foi, les candidats étaient congédiés, dans l'attente du coucher du soleil, où commencerait la grande vigile pascale.

Les saintes huiles pour le Baptême avaient été consacrées par le Pape le jeudi précédent. En ce jour, en effet, avant la messe *chrismale* — distincte à Rome de celle pour la réconciliation des pénitents et de la troisième *in Coena Domini*, — les sous-diacres avaient préparé dans le *sacrarium* deux ampoules, l'une d'huile pure, l'autre d'huile parfumée d'un mélange de baume qu'y avait versé le Pontife. Le rite de la bénédiction des saintes huiles se déroulait ainsi : Vers la fin du canon eucharistique, les fidèles présentaient au Pontife leurs fioles d'huile pour les onctions à faire aux malades : *oleum infirmorum*. Il en bénissait quelques-unes portées sur l'autel par les diacres; les autres, déposées par le peuple sur le *podium* qui clôturait l'enceinte sacrée, étaient bénites en même temps par les évêques et par les prêtres, qui concélébrant en ce jour avec le Pape, récitaient en même temps que lui les prières consécatoires des saintes huiles.

Cette première bénédiction achevée, on reprenait la messe aux paroles du Canon *per quem haec omnia*; après la communion du Pontife, et avant que le clergé reçût de sa main la sainte Eucharistie, les ministres portaient devant le trône papal les grandes ampoules du Chrême et de l'huile des catéchumènes. Le Pape soufflait trois fois sur la première, la signait d'une croix

et récitait sur elle une longue prière eucharistique, *Praefatio*, où étaient rappelés tous les souvenirs scripturaires de la *Chrismatio*, celle d'Aaron, des Rois de Juda, des Prophètes, jusqu'à celle des Martyrs de la loi évangélique, oints intérieurement de la grâce du Paraclet. La bénédiction de l'huile des catéchumènes était beaucoup moins imposante, mais comprenait néanmoins l'insufflation, le signe de croix et la prière eucharistique avec la préface.

Puis donc que tout était prêt pour le Baptême, dès l'aube du jour heureux de la résurrection du Seigneur, les catéchumènes se préparaient à ressusciter eux aussi avec Lui, descendant d'abord dans le sépulcre symbolique de la piscine baptismale. La nuit s'était déjà entièrement passée dans la lecture des plus beaux traits bibliques faisant allusion au Baptême; chaque leçon avait été suivie d'une prière; et, pour rompre la monotonie de la lecture, de temps en temps la *schola* des chantres avait exécuté quelques mélodies, parmi les plus choisies de son très riche répertoire <sup>1</sup>. Après la douzième leçon, au chant du psaume *Sicut cervus*, le Pontife se dirigeait avec les candidats, en procession, au baptistère, tandis que la *schola*, dans la basilique du Latran, alternait avec le peuple la litanie, d'abord septénaire, puis quinaire, puis finalement ternaire, jusqu'à ce que le Pape revînt.

L'antique baptistère du Latran existe encore, bien que totalement dépouillé du mobilier précieux qui l'ornait autrefois. Nous savons en effet qu'au milieu de la piscine sacrée, sur une colonne de porphyre, s'élevait un lampadaire d'or, dans lequel brûlait un mélange d'amiante et de baume. D'un côté, on admirait un groupe en argent représentant le Sauveur et Jean-Baptiste avec un agneau, des pieds duquel jaillissait une source d'eau, tandis que sept autres jets sortaient de sept têtes de cerfs, disposées autour de la vasque.

Le baptistère du Latran n'est pas toutefois le plus antique, ni l'unique de Rome: outre celui *ad nymphas beati Petri*, qui demeura en honneur au moins jusqu'au v<sup>e</sup> siècle, un autre,

1. Elles étaient régulièrement tirées du recueil traditionnel des « odes » ou cantiques scripturaires, réservés exclusivement à l'office matinal.

érigé par le pape Damase près de la basilique de Saint-Pierre, était très célèbre; un troisième, à l'usage de la population rurale probablement, se trouvait au cimetière de Pontien sur la *via Portuensis*, sans parler d'autres à Saint-Laurent in Damaso, au titre d'Anastasio, à celui de Saint-Marcel, et, en général, dans les principales paroisses de la Ville.

Comme la consécration des saintes huiles, la bénédiction de l'eau baptismale a inspiré à Rome une des plus sublimes prières eucharistiques qui soient conservées dans le sacramentaire. Le Pontife soufflait d'abord sur cette eau, comme à l'origine l'Esprit de Dieu planait sur les ondes chaotiques pour les féconder; puis, selon les *Ordines Romani* du VIII<sup>e</sup> siècle, il traçait des signes de croix répétés sur la piscine et dans l'eau; après le IX<sup>e</sup> siècle on commença à y immerger le cierge pascal. La bénédiction terminée, on versait dans la vasque une ampoule de Chrême parfumé.

Quand tout était prêt pour le Baptême, l'archidiacre présentait les candidats au Pontife, et, après leur triple profession de foi, ils étaient plongés dans la piscine, tandis que le Pape prononçait la formule sacramentelle. Pour abrégé le rite, quand les catéchumènes étaient nombreux, prêtres, diacres et acolytes se déchaussaient et descendaient tous dans l'eau pour baptiser; peu après, le Pape sortait du baptistère, et entrant dans le *Consignatorium*, il y attendait les néophytes pour accomplir sur eux la *Consignatio*, tandis que la première *Chrismatio* qui suivait immédiatement le Baptême leur était faite sur la tête par un des prêtres.

Cette *Consignatio* sacramentelle par le pape, outre l'invocation du Saint-Esprit sur les néophytes, à la suite de la concession faite aux prêtres de la *Chrismatio* baptismale, comportait une seconde onction de Chrême sur le front avec la formule : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Ici, le *Sacramentum regenerationis christianae* était achevé, et il ne restait à l'Église qu'à associer la résurrection spirituelle de ses fils à la résurrection corporelle du Sauveur, et à célébrer dans la joie de l'Esprit Saint la fête commune, le *Pascha nostrum*. Quand la procession des baptisés revêtus de tuniques blanches rentrait dans la basilique du Latran, commençait immédiatement le solennel sacri-

fice pascal, le premier auquel participassent les néophytes, pour qui, en outre, jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle, on avait la coutume de bénir un breuvage de lait et de miel.

Pendant les sept jours de la semaine pascale, le concept grandiose de la résurrection de l'humanité au moyen du saint Baptême dominait toute la liturgie. Chaque matin la messe était expressément dédiée aux néophytes; puis dans l'après-midi, après les vêpres dans la basilique de Latran, la procession retournait *ad fontes*, c'est-à-dire au baptistère et au *Consignatorium*, pour vénérer ces lieux sacrés qui, après la table eucharistique, devaient être désormais pour tous les fidèles de la Ville le sanctuaire de leur propre rédemption.

En faveur de la colonie byzantine, alors très puissante, on alternait les chants grecs et les chants latins, et l'église entière semblait vouloir bercer avec ses mélodies d'ineffable tendresse les nouveaux enfants spirituels, — vraies recrues pour le ciel — qui, en ces premiers jours, faisaient la visite des plus grands sanctuaires de la cité, Saint-Pierre, Saint-Paul, Saint-Laurent, toujours inspirés par l'enthousiasme mystique qui avait déjà suggéré aux anciens Pontifes, ordonnateurs de la liturgie de Pâques, tout cet ensemble merveilleux de rites si profonds et si majestueusement suggestifs.

La pensée théologique qui remplit intimement l'antique liturgie baptismale, frappait profondément l'esprit de ces générations vierges qui, au moyen des rites sacrés, étaient élevées à l'intelligence des sublimes paroles de saint Pierre appelant les néophytes : *gens sancta, genus electum, regale sacerdotium*, lequel se revêt, comme d'une tunique immaculée, de la sainteté et des mérites du Christ Rédempteur. Cette pensée doit nous inspirer, à nous aussi, qui participons au même Baptême, une haute idée de la dignité de notre vocation chrétienne. *Una fides, unus Christus, unum baptisma*, dont les eaux se déversent sur la terre, mais dont la source jaillit *de precordiis Divinitatis*, du Cœur même de Dieu.

Quelques textes d'antiques inscriptions placées dans les baptistères romains contribueront à mieux faire comprendre l'importance suprême et le symbolisme qui étaient attachés au bain sacré de la régénération dans l'antique didascalie chrétienne.

I. — Inscription de Sixte III sur l'architrave du baptistère du Latran (432-440) :

*Gens sacranda polis hic semine nascitur almo,  
quam foecundatis Spiritus edit aquis.  
Virgineo foetu genitrix Ecclesia natos  
quos, spirante Deo, concipit, amne parit.  
Coelorum regnum sperate, hoc fonte renati :  
non recipit felix vita semel genitos.  
Fons hic est vitae, qui totum diluit orbem,  
sumens de Christi vulnere principium.  
Mergere, peccator, sacro purgande fluente ;  
quem veterem accipiet proferet unda novum.  
Insons esse volens, isto mundare lavacro,  
seu patrio premeris crimine, seu proprio.  
Nulla renascentum est distantia, quos facit unum  
unus fons, unus Spiritus, una fides.  
Nec numerus quemquam scelerum, nec forma suorum  
terreat, hoc natus flumine sanctus erit.*

Ici naît pour le ciel un peuple de race divine,  
engendré par l'Esprit fécondateur de ces eaux.  
La Mère Église enfante en ces ondes  
le fruit virginal conçu par la vertu du Saint-Esprit.  
O vous qui renaissiez en ces fonts, espérez le royaume des cieux :  
la béatitude nereçoit pas ceux qui n'ont eu qu'une naissance.  
Ici est la source de vie qui lave tout l'univers,  
jaillissant de la plaie du Christ.  
Pécheur qui désires être purifié par l'eau sainte, plonge-toi ici :  
cette eau qui reçoit le vieil homme fait surgir l'homme nouveau.  
Tu veux être innocent : purifie-toi en ce bain,  
quel que soit ton fardeau, péché d'origine ou faute personnelle.  
Il n'y a aucune différence entre ceux qui renaissent : ils sont un  
par un seul baptême, un seul Esprit, une seule foi.  
Que personne ne s'effraie du nombre ou de la gravité de ses fautes  
celui qui est né de ces ondes sera saint.

II. — Inscription placée dans le baptistère apostolique, probablement au Vatican :

*Sumite perpetuam sancto de gurgite vitam ;  
Cursus hic fidei, mors ubi sola perit.  
Roborat hic animos divino fonte lavacrum,  
et dum membra madent, mens solidatur aquis.  
Auxit apostolicae geminatum sedis honorem  
Christus, et ad coelos hanc dedit esse viam ;  
Nam cui siderei commisit limina regni,  
Hic habet in templis altera claustra poli.*

Puisez dans l'eau sainte la vie éternelle :

Ici la foi prend son cours, où seule périt la mort;  
 Ici le bain jaillissant d'une source divine fortifie les âmes,  
 Et l'onde qui baigne les membres affermit l'esprit.  
 Le Christ a accru le double honneur du Siège apostolique  
 Et Il lui a donné d'être la voie menant aux cieux;  
 Ainsi celui à qui Il confia l'entrée du royaume divin,  
 Garde dans ce temple une autre porte du ciel<sup>1</sup>.

III. — Inscription placée dans le *Consignatorium*, probablement dans le baptistère du Vatican, où était la chaire de bois dont saint Pierre aurait fait usage :

*Istic insontes coelesti flumine lotas  
 pastoris summi dextera signat oves.  
 Huc undis generate veni, quo Sanctus ad unum  
 Spiritus ut capias te sua dona vocat.  
 Tu, cruce suscepta, mundi vitare procellas  
 disce, magis monitus hac ratione loci.*

Ici les innocentes brebis, purifiées par l'eau céleste,  
 Sont signées de la droite du Suprême Pasteur.  
 Toi qui as été engendré dans ces eaux, viens à l'unité  
 Où t'appelle le Saint-Esprit, pour te faire part de ses dons.  
 Tu as reçu la Croix : apprends à éviter les orages du monde :  
 C'est la grande leçon des souvenirs de ce lieu<sup>2</sup>.

1. Le sens de l'épigraphe n'est pas parfaitement clair. Le double honneur conféré au Siège apostolique est évidemment l'évangélisation, le martyre et le sépulcre des deux Princes des Apôtres. Le privilège, par suite, concédé en plus à l'Église romaine, serait cette circonstance, que le Porte-Clefs du ciel gardât une seconde porte du paradis dans son propre baptistère. Pourtant, afin que ce dernier privilège puisse constituer un honneur spécial pour le Siège apostolique, il ne suffit pas que le Baptême ouvre d'une façon quelconque la porte du Paradis — toutes les églises du monde avaient aussi leur baptistère, — mais il est requis que ce Baptême soit en relation historique spéciale avec l'apôtre Pierre, lequel aurait, ou inauguré lui-même le baptistère, — si l'épigraphe se rapporte au cimetière *ad nimphas beati Petri ubi baptizabat*, — ou bien il l'aurait consacré soit par son martyre, soit encore parce que les Pontifes, ses successeurs, l'administrent en son nom; toutes circonstances qui se vérifient au Vatican, dans le baptistère damasien.

2. A quelle circonstance est-il fait allusion? Le même problème se pose que pour l'épigraphe précédente dont celle-ci semble être la continuation. *Monitus hac ratione loci*, c'est-à-dire par le lieu même où Pierre fut crucifié.

IV. — Dans le baptistère de la basilique de Saint-Laurent in Damaso :

*Iste salutaris fons continet inclitus undas  
et solet humanam purificare luem.  
Munia sacra ti quae sint vis scire liquoris :  
dant regeneratricem flumina sancta fidem.  
Ab hinc fonte sacro veteris contagia vitae,  
o nimium felix, vive renatus aqua.  
Hunc fontem quicumque petit, terrena relinquit,  
subicit et pedibus coeca ministeria.*

De cette noble source jaillit une eau salubre,  
qui sait purifier toute souillure humaine.  
Veux-tu connaître les bienfaits de l'eau sacrée?  
Ces ondes saintes donnent la foi qui régénère.  
Lave aux fonts sacrés les souillures de ta vie passée;  
Heureux et trop heureux ! vis de la vie que les eaux t'ont rendue.  
Quiconque accourt à cette source abandonne les choses terrestres,  
et foule aux pieds les œuvres de ténèbres.

V. — Dans le baptistère romain du *Titulus Anastasiae* :

*Qui peccatorum sordes abolere priorum,  
Terrenisque optas maculis absolvere vitam,  
Huc ades ad Christi fontem sacrumque liquorem,  
Corpus ubi ac mentes pariter sensusque lavantur,  
Aeternumque datur casto baptisinate munus.  
Hanc autem fidei sedem construxit ab imis  
Militiae clarus titulis aulaeque fidelis  
Romanaeque urbis praefectus Longinianus <sup>1</sup>.*

Si tu veux effacer les taches des péchés passés,  
Et purifier ta vie des souillures de la terre,  
Viens ici, à la source du Christ et à l'onde sacrée  
Où le corps, l'âme, les sens, sont pareillement purifiés;  
Ce bain très pur confère une récompense éternelle.  
Cette demeure de la foi a été entièrement construite  
Par un illustre soldat, serviteur fidèle de la Cour,  
Le préfet de la ville de Rome, Longinien.

1. Flavius Macrobe Longinianus, qui fut préfet de Rome en 403.







Peinture du cimetière de Saint-Callixte à Rome  
(2<sup>e</sup> moitié du II<sup>e</sup> siècle).

ORANTE

## CHAPITRE III

### LA PRIÈRE ECCLÉSIASTIQUE DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE

L'USAGE de la synagogue, confirmé par l'exemple des Prophètes et des Apôtres<sup>1</sup>, détermina les premiers fidèles à dédier à la prière le matin, le milieu du jour, le soir, et quelquefois même la nuit<sup>2</sup>, soit pour honorer d'un triple hommage quotidien l'auguste Trinité, soit encore pour consacrer à Dieu la journée entière, en lui dédiant les heures principales qui constituaient sa division civile. Outre ces raisons ascétiques, la théologie voulut ensuite en considérer d'autres, d'ordre plus doctrinal, observant que, comme la sainte Eucharistie conservée continuellement dans les églises donne un caractère de pérennité au sacrifice non sanglant de l'autel, ainsi la *Laus perennis* unit intimement l'Église à la divine Victime, qui est dans le ciel *semper vivens ad interpellandum pro nobis*<sup>3</sup>.

L'agape eucharistique, célébrée au soir du samedi et se prolongeant une bonne partie de la nuit qui précédait le dimanche<sup>4</sup>, fut le point de départ de la liturgie chrétienne primitive. La conséquence immédiate en fut la transposition de la fête hebdomadaire du samedi au dimanche, donnant naissance à la plus antique solennité liturgique, la vigile dominicale. Sauf l'observance de ces rites sacramentaires, l'Église de Jérusalem demeura quelque temps encore fidèle aux rites et aux prières de la synagogue<sup>5</sup>, jusqu'à ce que, le temple étant détruit, les fidèles d'Ælia Capitolina, revenus de Pella, se sentissent définitivement libres de tout joug de la loi d'Israël, et dans des

1. DAN., VI, 10; *Act. Apost.*, II, 15; X, 9; XVI, 25.

2. *Psalm.* CXVIII, 62.

3. *Ad Hebr.*, VII, 25.

4. *Act. Apost.*, XX, 7 et seq.

5. *Ibid.*, II, 46; V, 42.

conditions identiques à celles des fidèles d'Antioche et des autres églises pauliniennes.

Les Apôtres ayant annoncé l'Évangile parmi les Gentils, réduisirent au minimum les obligations de la religion nouvelle. Le concile de Jérusalem et les épîtres de saint Paul nous l'apprennent assez <sup>1</sup>, en ce qui concerne les principes généraux de la morale chrétienne, et leur application aux cas particuliers, infinis, qu'offrait aux fidèles la vie parmi les idolâtres; tandis que la *Διδαχὴ* représente encore aujourd'hui la source la plus abondante pour la connaissance des rites cultuels de ces tout premiers temps.

Deux jeûnes par semaine sont conseillés, le mercredi et le vendredi <sup>2</sup>; l'oraison dominicale, jointe à la doxologie, est prescrite trois fois par jour <sup>3</sup>; le dimanche est consacré à la synaxe eucharistique, mais les fidèles sont exhortés à se réunir plus souvent, et à pratiquer les veilles <sup>4</sup>. Dans tout l'ouvrage se révèle la plus radicale opposition avec l'esprit de la synagogue dominée par les Pharisiens.

Outre la *Διδαχὴ* et les obscures allusions à une prière distincte de la Messe et habituellement récitée par les fidèles à des heures déterminées, dont nous trouvons la trace dans la première épître à Timothée <sup>5</sup>, — la terminologie employée par l'Apôtre est celle même des Hébreux pour distinguer entre elles les diverses parties de la prière quotidienne; — saint Clément <sup>6</sup>, saint Ignace <sup>7</sup>, la lettre de Pline à Trajan mentionnent des prières cultuelles distinctes du sacrifice eucharistique et ordonnées par les Apôtres.

A des jours déterminés, se tiennent deux réunions, l'une nocturne consacrée à la prière; l'autre vespérale, pour le banquet commun. Tandis que le vulgaire païen accusait les chrétiens de se nourrir de chair humaine, les apostats qui renseignent le

1. *Act. Apost.*, xv, 1 et seq.; *ad Galat.*, II, 1 et seq.

2. *Διδαχὴ*, VIII.

3. *Ibid.*, XIV.

4. *Ibid.*, XVI.

5. Ch. II, 1-2.

6. CLEM., *Ep. ad Cor.*, XL, P. G., I, 288-289.

7. IGNAT., *Ep. ad Ephes.*, XIII, P. G., V, 656,

gouverneur de Bithynie sont assez loyaux pour se hâter de rendre justice à la parfaite moralité de ce banquet, et de là vient que dans le *Cibum promiscuum tamen et innoxium* du texte de Pline <sup>1</sup>, non seulement il n'y a pas d'allusion au Pain eucharistique, mais encore on y atteste que l'agape, là où en existait encore la coutume, était toutefois déjà séparée du rite sacrificiel de la messe.

Nous avons déjà vu Justin, dans sa première apologie, décrire minutieusement l'assemblée nocturne. Le dimanche, à l'aurore, les fidèles de la campagne et des différentes « régions » de la cité se réunissaient tous en un lieu déterminé, où la lecture des Écritures, le chant des prières et la parole vivante de l'évêque disposaient les âmes à recevoir dignement le sacrement eucharistique, tandis que les rares absents étaient réconfortés eux aussi par la Nourriture sainte, que leur apportaient les diacres. Ici, la *Vigile dominicale*, comme aux temps de Paul, est exclusivement constituée par la célébration de la messe <sup>2</sup>, tandis que l'histoire de la liturgie fait un pas en avant avec Hermas. Outre l'assemblée du dimanche, les autres jours sont aussi consacrés à la prière et au jeûne (*statio*) <sup>3</sup>, et bien que du texte du *Pastor* il semble ressortir qu'il s'agit seulement d'une dévotion privée, si pourtant nous rapprochons les paroles d'Hermas des témoignages de Tertullien et de saint Cyprien, nous concluons avec sûreté que la *statio* avait bien un caractère libre, mais public, et, comme la vigile dominicale, elle commençait au lever de l'aurore <sup>4</sup>, se poursuivant jusqu'à None, où l'on rompait le jeûne.

La seule vigile pascale, en ces premiers temps du christianisme, a le privilège d'être obligatoire pour tous les fidèles, et d'occuper la nuit entière, tandis que les autres vigiles sont géné-

1. *Plinii Epist. ad Traianum*, X, ch. xcvi. Le texte, selon certains critiques, ne serait pas entièrement sûr, mais les arguments allégués ne réussissent pas, il me semble, à démontrer le caractère apocryphe de l'épître.

2. *Apolog.* VI, LXV-LXVII, P. G., I col. 427-430.

3. Similit. V : τί ὀρθρινὸς ᾧδε ἐλήλυθας; ὅτι φημί κύριεστατίω να ἔχω. Édit. A. Hilgenfeld, Lipsiae MDCCCLXVI, p. 84.

4. HERMAS, *loc. cit.*, ὀρθρινὸς.

ralement laissées à la piété du peuple, et commencent seulement vers l'aube.

A mesure que l'Église étendait ses conquêtes, et que la lumière de la théologie révélait toujours mieux aux chrétiens cette *sublimitas et profundum* que l'Apôtre contemplait en Jésus, il ne pouvait pas ne pas arriver que cette *gnose* ou connaissance plus élevée ne se reflétât aussi sur la liturgie. A côté de Pâques apparaissent au II<sup>e</sup> siècle les premières fêtes en l'honneur des mystères de la Rédemption, la Parascève, la Pentecôte, l'Ascension<sup>1</sup>; on célèbre le jour « natal » des Martyrs<sup>2</sup>, les vigiles nocturnes se multiplient, et désormais la prière privée, trois fois le jour, n'est plus suffisante pour satisfaire la piété des fidèles. Tierce et None sont, pour cela, distinguées de la prière du matin et du soir; dans les maisons chrétiennes on psalmodie en commun, et l'antique mélodie devenue trop simple s'orne déjà des mélismes de l'alleluia responsorial.

Clément d'Alexandrie parle souvent de la prière à des heures déterminées; il fait allusion aussi à la vigile nocturne, mais il ressort du contexte que l'auteur considère ces actes de piété comme des pratiques tout à fait privées, en usage seulement chez les plus dévots<sup>3</sup>.

Tertullien est l'auteur le plus fécond et le plus génial de cette époque. Dans ses œuvres apologétiques, ascétiques et polémiques, outre qu'il donne la preuve d'une vaste érudition, à la différence de Justin et de Clément, il montre sa connaissance de toutes les traditions ecclésiastiques, non seulement de Carthage, mais de Rome et des autres Églises d'Italie, d'Afrique et de Grèce. Après sa séparation des catholiques pour des questions de caractère presque exclusivement disciplinaire, il dût, souvent par nécessité de parti, combattre leurs rites et leurs usages, et, par suite, il nous renseigne abondamment sur la discipline ecclésiastique du III<sup>e</sup> siècle.

1. La Pentecôte est déjà mentionnée par saint Paul (*I Corinth.*, XVI, 8); Cf. *Act. Apost.*, XIII, 2. Tertullien atteste que de son temps on administrait le Baptême ce jour-là. (*De Baptism.*, XIX, P. L., I, col. 1331;) cf. P. DE MEESTER, *L'Ascensione del Signore*, dans *Rassegna Gregoriana*, Mai 1902, pp. 76-77.

2. Cf. BAÛMER, *Hist. du Bréviaire*, Paris, 1905, pp. 77 et suiv.

3. ID., *ibid.*, pp. 62-64.

Outre la *παννυχίς* pascalle <sup>1</sup>, souvent les *nocturnae convocationes* <sup>2</sup> invitent les fidèles aux veilles nocturnes, surtout le dimanche, aux vigiles des Martyrs et en temps de persécution <sup>3</sup>, quand l'assemblée ne peut plus se réunir en plein jour.

Il n'existe encore aucune loi obligeant les chrétiens à prier à des heures déterminées <sup>4</sup>, de là vient que l'intervention aux *stationes*, où <sup>5</sup> l'offrande du divin Sacrifice à l'heure de None mettait fin au *semieiunium* <sup>6</sup>, est regardée comme un rite pieux, de pur conseil; plus tard seulement, c'est-à-dire quand Tertullien sera passé aux Montanistes, ces dévotions de caractère absolument libre deviendront la matière d'une âpre polémique pour le caustique docteur, qui voudra en étendre universellement l'obligation, estimant trop mitigé le jeûne qui n'est pas prolongé au delà de l'heure de None <sup>7</sup>.

Alors aussi il en était, qui, se conformant à l'antique usage, célébraient les stations en forme privée, sans intervenir à la messe; d'autres ne jugeaient pas convenable, en de tels jours, le baiser fraternel; d'autres enfin, pour prolonger davantage le jeûne, s'abstenaient même à l'église de la sainte Communion, qu'ils différaient jusqu'au soir. Seules les prières stationnelles étaient récitées à genoux <sup>8</sup>; ce rite pénitentiel était défendu surtout durant le temps pascal et le dimanche, bien que Tertullien admette que chacun puisse s'agenouiller à son gré durant la prière matutinale, d'où l'on peut conclure que celle-là au moins était célébrée privément, dans le secret de la maison. Les prières du matin et du soir sont d'usage si général, qu'elles ont presque force de loi (*legitimae orationes* <sup>9</sup>); mais outre celles-ci, il est opportun de sanctifier par le chant des psaumes les heures de Tierce, de Sexte et de None, puisqu'elles rappellent

1. *Ad uxorem*, lib. II, IV, P. L., I, col. 1407.

2. *Loc. cit.*

3. *De fuga*, ch. XIV, P. L., II, col. 141-142.

4. *De Oratione*, ch. XXIII, P. L., I, col. 1299.

5. *Ibid.*, ch. XIX, P. L., I, col. 1286-87.

6. *De Ieiun.*, ch. X, P. L., II, col. 1017.

7. *Ibid.*, P. L., I, col. 1017 et seq.

8. *De Oratione*, ch. XXIII, P. L., I, col. 1298-1299.

9. *Ibid.*, XXV, P. L., I, col. 1300.

la divine Trinité, et divisent civilement les différentes parties de la journée <sup>1</sup>.

Tertullien parle aussi de quelques abus liturgiques, qu'il croit devoir combattre avec âpreté. D'aucuns causaient du scandale dans l'Église, parce qu'ils n'avaient pas l'habitude de s'agenouiller au jour du sabbat <sup>2</sup>; d'autres allaient à la *statio* en vêtements plus négligés <sup>3</sup>; il y en avait qui déposaient la *paenula* durant la prière, à l'exemple des païens; d'autres s'asseyaient à peine l'oraison terminée <sup>4</sup>, comme si avoir prié quelque temps les bras levés en forme de croix les eût épuisés de fatigue.

Bien qu'il s'étende sur les usages liturgiques de son temps, Tertullien pourtant ne dit jamais que les prières aux diverses heures du jour fussent célébrées publiquement à l'église. La persécution de l'an 202 était en effet survenue, dispersant la hiérarchie ecclésiastique et contraignant les fidèles à gagner à prix d'argent les agents de la police pour qu'ils feignissent d'ignorer les rares assemblées liturgiques qui alors se faisaient à la faveur des ténèbres de la nuit. A cette occasion, la messe retrouva sa place primitive, au terme de la vigile nocturne.

A la différence de Justin, qui décrit le rite du sacrifice eucharistique, Tertullien s'attarde à démontrer la modestie absolue des agapes chrétiennes <sup>5</sup>. Ces repas de charité étaient précédés et suivis de la prière; ils étaient d'une extrême frugalité, et préparés spécialement pour les pauvres, puisque à Rome, à Carthage et à Alexandrie, c'est-à-dire partout où les chrétiens se comptaient déjà par milliers, une table commune était impossible. C'était particulièrement durant ces repas, pleins d'intimité et d'affection, que le génie religieux des fidèles trouvait l'occasion de témoigner son bon goût musical et poétique, en déclamant des compositions lyriques ou en chantant des psaumes faits pour la circonstance (*in medio canere... de proprio ingenio*).

1. *De Oratione*, ch. xxv, P. L., I, col. 1300.

2. *Ibid.*, xxiii, P. L., I, col. 1298.

3. *Ibid.*, P. L., I, col. 1288-1289.

4. *Ibid.*, xvi, P. L., I, col. 1275.

5. *Apolog.*, xxxix, P. L., I, col. 538 et seq.



Mais ce n'est pas l'unique allusion à la musique qui soit contenue dans les œuvres de Tertullien. Il nous informe ailleurs que les plus zélés avaient l'habitude d'intercaler l'alleluia <sup>1</sup> dans leurs prières privées, et que, dans les réunions, on préférait les psaumes responsoriaux aux psaumes *in directum*.

Clément d'Alexandrie, dans les *Stromata*, avait déjà donné des instructions à ce propos, permettant bien les chants à hémistiches responsoriaux (ακροστίχια ὑποβάλλειν); mais il avait observé que le chant doit seulement orner la psalmodie, évitant pour cela τὰς χρωματικὰς ἁρμονίας <sup>2</sup>.

Tandis que dans son livre *De Anima* Tertullien mentionne la psalmodie qui, à la messe, suivait la lecture scripturaire <sup>3</sup>, dans l'*Apologétique*, se rapportant plutôt à l'agape, il dit en général : *Fidem sanctis vocibus pascimus* <sup>4</sup>... Nous savons toutefois par Justin que même l'anaphore consécrationnaire était modulée sur des inflexions de voix déterminées, qui exprimaient la ferveur du prêtre durant ce rite sacré <sup>5</sup>.

Le sévère Origène <sup>6</sup> semble donner, dans son spiritualisme transcendantal, assez peu d'importance aux prières traditionnelles de Tierce, de Sexte et de None. Il parle, il est vrai, de prières prescrites (τὰς προσταχθεῖσας τε εὐχὰς) à différents moments de la journée; mais il préfère pour son gnostique (ascète) l'idéal d'une prière beaucoup plus élevée et continuelle, plutôt que celle établie par la tradition. La discipline représentée par les *Canones Hippolyti*, d'origine assez douteuse et dont la paternité est l'objet de nombreuses controverses <sup>7</sup>, diffère peu de celle de Tertullien. Les vigiles nocturnes n'y sont ni quotidiennes, ni obligatoires; les heures liturgiques de Tierce, Sexte

1. *De Oratone*, xxvii, P. L., I, col. 1301.

2. *Stromata*, I, I, I, P. G., VIII, col. 708; *Paedag.*, II, iv., P. G., VIII, col. 445. Cf. Les notes de DE NOURRY, P. G., IX, col. 469, n. 84.

3. *De Anima*, ix, P. L., II, col. 701. Ce texte est important, surtout à cause de la mention de la prière litanique qui, à la messe, suivait toujours l'homélie : *Scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut adlocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur*.

4. *Apologeticum*, xxxix, P. L., I, col. 532.

5. *Apolog.*, I, lxvii, P. G., VI, col. 429.

6. *Contr. Celsum*, VI, xli, P. G., XI, col. 1360.

7. Cf. BAÜMER, *op. cit.*, pp. 69 et seq.

et None sont célébrées dans l'église les jours de station ; tandis qu'aux autres jours, on conseille de les consacrer, au moins à la maison, par la prière privée ; il en va de même pour la prière nocturne. La prière vespérale a pareillement un caractère privé, excepté, peut-être, le soir du samedi, où on la joignait à l'agape et à la prière de la *Lucerna* <sup>1</sup> qui commençait la vigile dominicale. On prévoit le cas où, durant l'agape, l'évêque ou le prêtre étant absents, on confierait au diacre la charge de distribuer les parts, et de prononcer aussi les diverses formules de bénédiction.

Saint Cyprien, faisant allusion aux antiques heures destinées à la prière par la tradition hébraïque, observe que *orandi nunc et spatia et sacramenta creverunt...*, et il mentionne les oraisons matutinale et vespérale, en l'honneur du Christ ressuscité et devenu la lumière du monde <sup>2</sup>.

Il insiste à plusieurs reprises sur la prière nocturne <sup>3</sup>, et nous sommes amenés, par son insistance même, à croire que, surtout durant cette période de persécution, il n'y avait pas de vraie loi ecclésiastique à ce sujet. Dans la nuit qui précéda son martyre, les fidèles de Carthage veillèrent devant la maison du procureur où Cyprien était tenu en arrestation, et le diacre Pontien narrant le fait, observe très délicatement que le peuple, par cette vigile, entendit presque devancer à son égard les honneurs qui conviennent à un Martyr en son *dies natalis*.

Il est étrange que le concile d'Elvire, qui pourtant édicta tant de canons relatifs à la liturgie et à la discipline ecclésiastique en Espagne, ne dise rien de l'office divin, alors qu'Eusèbe de Césarée, dans son *Commentaire sur les Psaumes* (327-340) parle plusieurs fois du chant psalmodique dans les heures nocturnes, matutinales et vespérales, comme d'un usage public et universellement répandu dans toute l'Église <sup>4</sup>. Nous devons observer toutefois que les traditions ecclésiastiques de l'Orient arrivèrent tardivement dans la lointaine péninsule ibérique, et le silence

1. Canon 26, 27, 25. BAÜMER, *op. cit.*, p. 72.

2. CYPR., *De Domin. Orat.*, xxxv, P. L., IV, col. 560.

3. Id., *ibid.*, xxix. P. L., IV, col. 556 ; xxxvi, col. 560.

4. *Comment. in psalm.* xci, P. G., XXIII, col. 1172 ; *Psalm.* cxlii, P. G., XXIV, col. 49 ; *Psalm.* lxiv, P. G., XXIII, col. 639.

du concile d'Elvire sur l'office divin peut très bien s'expliquer, si l'on admet l'hypothèse que sa récente introduction en Espagne n'avait jusqu'alors donné lieu à aucun abus que les Pères eussent été appelés à juger.

Le *Canon Psalmorum* inscrit au nombre des œuvres d'Eusèbe, mais qui est peut-être d'un de ses contemporains, est encore plus explicite. Ainsi nous y lisons qu'à vêpres, comme aux vigiles, on chante douze psaumes, trois à l'aurore, et trois autres le soir <sup>1</sup>. Il ressort de ce dernier texte que la période primitive de formation et de détermination de la prière liturgique est sur le point de se clore avec l'ère des persécutions. Désormais la discipline de l'Église tend à devenir uniforme, et l'on n'attend plus que quelque grand événement, quelque institution puissante, pour donner un caractère de stabilité et d'universalité au rite sacré. Pour le monde latin, ce fut la tâche définitive de l'Église romaine.

**S**I les textes examinés précédemment nous attestent l'usage de la prière publique, distincte du sacrifice eucharistique, ils nous révèlent toutefois bien peu de chose relativement aux rites et aux éléments qu'elle comprenait.

Quand, à la fin de l'âge apostolique, le *Pastor*, sous le pontificat de Clément, esquissa ses premières visions, il y avait, en outre de la fête dominicale, des jours consacrés au jeûne et à la prière, laquelle, pour cela, commençait le matin d'assez bonne heure, se terminant à None, après le divin Sacrifice. Vraisemblablement ce rite — inauguré par la Synagogue, où le pharisien de l'Évangile jeûnait *bis in sabbato* (tous les lundis et jeudis) — s'accomplissait le mercredi et le vendredi, si bien que les plus anciens lectionnaires romains conservent encore la trace des lectures scripturaires assignées, dans le cours de l'année, à ces messes stationnales durant la semaine. Il n'y avait toutefois aucune loi ecclésiastique qui obligeât les fidèles à y intervenir; aussi, quand les Montanistes voulurent en rendre obligatoire la pratique, l'Église maintint énergiquement leur caractère de libre dévotion.

1. *P. G.*, XXIII, col. 1395.

Si nous examinons maintenant le patrimoine liturgique romain au moyen âge, c'est-à-dire quand l'office divin se déroula dans la Ville éternelle selon les caractères originaires de la Palestine et de l'Égypte, où les moines avaient institué un *Cursus* hebdomadaire de prière psalmodique pour le jour et la nuit, notre attention sera attirée par une autre forme de prière nocturne, toujours survivante dans le missel romain, et qui, en certaines fêtes plus solennelles, précède régulièrement la messe de vigile célébrée vers l'aurore. En attendant, puisque nous savons que la forme la plus archaïque de l'office divin, sa cellule primordiale, est en effet constituée par la *παννυχίς* dominicale, ou par les nuits précédant le *dies natalis* des martyrs les plus célèbres, et que cette « vigile », suivant les témoignages de Pline, de Justin et les explications de Tertullien, précédemment examinés, se terminait par la sainte Messe, nous pouvons bien croire que dans la « vigile » des sacramentaires gélasien et grégorien, se cache le type le plus ancien de la « vigile » romaine.

Outre l'*oratio lucernaris*, conservée exclusivement dans la vigile pascale, une vigile se compose ordinairement de lectures scripturaires, douze dans le sacramentaire gélasien, six dans le grégorien, alternant avec la récitation des odes prophétiques (*Cantica*) et des collectes du président de l'assemblée. Autrefois, ces collectes étaient précédées par la prière privée du peuple avec ses formules d'invitation et d'embolisme, ce qui allongea considérablement le rite, qui se terminait par la litanie, destinée à servir de passage et d'introduction à la solennité eucharistique. Il est à noter que la psalmodie de cette *παννυχίς* n'est pas tirée des psaumes, mais des écrits prophétiques, correspondant ainsi à ces chants ou odes matutinales, généralement adoptées dans tout l'Orient. Un texte du *Liber Pontificalis* touchant le pape Symmaque, qui, dans la messe dominicale aurait inséré la grande Doxologie réservée ailleurs à la fin des *Matines*, laisserait entrevoir, dans cette transposition liturgique, une dislocation du rite antique des vigiles, ce qui est d'autant plus vraisemblable que l'on sait que l'Église de Rome aurait difficilement modelé son *Cursus* sur le type oriental, si au IV<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle elle avait encore eu le sien propre.

On trouve dans la vie de sainte Mélanie la Jeune de précieux éléments liturgiques romains. Entre autres est mentionnée la *παννυχίς* précédant la fête de Saint Laurent célébrée dans sa basilique Tiburtine; l'usage de la sainte Communion quotidienne qu'on fait remonter jusqu'aux apôtres Pierre et Paul, et le rite de communier une dernière fois les mourants, déjà près d'exhaler le dernier soupir. Au contraire, plus douteux sont les textes où est décrit le service divin institué par Mélanie parmi ses religieuses de Jérusalem. Si l'on veut y reconnaître comme une dérivation du *Cursus* romain, il semble toutefois plus sûr d'admettre que, dans un milieu où, au dire de Cassien, presque chaque monastère se vantait d'avoir un *Cursus* propre, Mélanie elle-même se prévalut de cette liberté d'éclectisme liturgique florissant en Palestine, pour rédiger un *Canon* pour son propre compte. Pourtant, on ne nie pas que la tradition romaine, dès lors, pût avoir son *Canon*, — et nous savons en effet que dans le monastère d'Hippone, la nuit, Mélanie récitait son *Canon* particulier après le *Cursus* des religieuses, — mais nous disons seulement qu'on ignore quelle relation il y a entre la liturgie mélanienne et le *Cursus* de Rome, si toutefois celui-ci existait alors.

La solennité pascale, le dimanche, les stations du mercredi et du vendredi, et, de très bonne heure, également celle du samedi, les trois semaines de jeûne précédant Pâques, peut-être les Trois-Temps, la Pentecôte, l'Ascension, Noël (243-336), et, après le II<sup>e</sup> siècle, quelques fêtes de Martyrs, voilà les premiers éléments autour desquels se déroula l'antique liturgie romaine.

Si, au IV<sup>e</sup> siècle, le peuple accourt en grande foule aux rares synaxes nocturnes, nous trouvons dans une lettre de Pélage à la vierge Démétriede, retirée à Rome, que vers 414 il n'existait pas encore, même parmi les ecclésiastiques, une tradition fixe et antique autour du *Cursus* journalier (*Debet aliquis esse determinatus et constitutus horarum numerus... Optimum est ergo huic operi matutinum deputari tempus... usque ad horam tertiam... in secretiori domus parte*<sup>1</sup>); si bien que Pélage dut en

1. P. L., XXXIII, col. 1115.

instruire lui-même Démétriade. De la façon dont en parle saint Jérôme dans sa lettre à Laeta, on déduit que le *Cursus* était encore laissé à la piété privée des fidèles.

L'antique psalmodie responsoriale demeura longtemps l'unique forme chorale en usage à Rome. Même après que l'antiphonie de la Syrie, par le chemin d'Antioche, Constantinople, Néocésarée, Milan, Carthage et Hippone, se fut répandue dans tout l'Occident, la capitale du christianisme fut parmi les dernières à l'accueillir, en sorte que les mélodies antiphoniques de l'Antiphonaire grégorien révèlent indubitablement un caractère de postériorité relativement au Graduel, au Trait et au *iubilus* alléluïatique. En effet, si saint Augustin dut en appeler à l'usage de Carthage, pour justifier l'introduction, à Hippone, de l'antienne au moment de l'offertoire et durant la sainte Communion, il est probable que la coutume romaine n'était pas en sa faveur, car, autrement, il n'aurait pas manqué de l'invoquer. De fait, la messe de la vigile pascale est, maintenant encore, privée de psalmodie antiphonique.

Les diacres exercèrent longtemps l'office de solistes dans les basiliques romaines. Parmi eux il s'en trouvait de très experts dans cet art, et ils y prenaient parfois l'occasion de donner libre cours à leur vanité de musiciens. Le pape Damase loue quelquefois leur *placidum modulamen*, mais l'austère saint Jérôme réproouve leurs roulades théâtrales et les badigeonnages aromatiques de la gorge, auxquels ils se soumettaient pour rendre plus langoureux le son de leur voix.

C'est en effet Damase, le Pontife élevé dès l'enfance parmi les archives de l'Église romaine, le poète des Catacombes et des Martyrs, le protecteur des études bibliques de saint Jérôme, qui nous est montré par une ancienne tradition comme le véritable instituteur du *Cursus* quotidien de Rome. Il est vrai que sa correspondance avec Jérôme, relativement à l'introduction à Rome de la *Graecorum psallentiam* — la *παννυχίς* dominicale était alors tombée en désuétude : *nec psallentium mos tenetur, nec hymni decus in ore nostro cognoscitur* <sup>1</sup> — est apocryphe; mais, en tout cas, elle est antérieure au VI<sup>e</sup> siècle, époque où

1. P. L., XIII, col. 440, Cf. *Liber Pontif.* ED. Duchesne, I, p. 215.

elle pénétra (vers 530) dans le *Liber Pontificalis*, et son témoignage nous est confirmé par d'autres documents importants.

Damase ordonna en effet à Jérôme de corriger le Psautier sur le texte de l'*Itala*; et comme la nouvelle recension pénétra vite dans les livres responsoriaux de Rome, ce changement put difficilement se faire sans amener une entière revision de tout le patrimoine liturgique et musical de l'Église pontificale. De plus, saint Grégoire I<sup>er</sup> en témoigne, Damase introduisit à Rome l'usage de chanter l'alleluia à la messe dominicale, selon le rite de Jérusalem : *ut alleluia hic diceretur, de Ierosolymorum Ecclesia, e beati Hieronymi traditione, tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum* <sup>1</sup>.

Il n'est donc pas vraisemblable que, tant de changements liturgiques s'étant accomplis à Rome, Damase se soit montré réfractaire à y introduire le *Cursus* ecclésiastique, quand précisément l'Italie entière, par l'initiative d'Ambroise à Milan, commençait à l'adopter.

La *Graecorum psallentiam* de l'apocryphe damasien coïncide donc avec le *canendi mos orientalium partium* <sup>2</sup> de saint Augustin, quand il parle des débuts de l'office milanais; et le prêtre Paulin, biographe d'Ambroise, décrivant le même rite, explique mieux la signification de la *graecorum psallentiam*, quand il dit que le saint Évêque institua *hoc in tempore primum antiphonae, hymni ac vigiliae in Ecclesia* <sup>3</sup>. Saint Augustin, Paulin et l'apocryphe damasien s'accordent donc quand ils décrivent la rapide diffusion de ces rites psalmodiaux en Occident; sans qu'aucun texte l'affirme explicitement, une foule de raisons nous amène à croire toutefois que l'introduction de l'Office divin à Rome remonte vraisemblablement à la fin du iv<sup>e</sup> siècle, au temps du pape Damase et de saint Jérôme.

Rappelons maintenant les circonstances tragiques qui amenèrent Ambroise à introduire à Milan le *canendi mos orientalium*

1. *Ep. Greg.*, l. IX, n. XII, P. L., LXXVII, col. 956.

2. *Confess.*, l. IX, VII, P. L., XXXII, col. 770.

3. *Vita S. Ambrosii*, n<sup>o</sup> 13, P. L., XIV, col. 33.

*partium*, pour s'opposer aux prétentions des Ariens, quand ils voulaient occuper sa basilique. L'intrépide évêque s'y enferma avec le peuple, y soutenant un siège de plusieurs jours, jusqu'à ce que sa fermeté eût raison des odieux projets de la Cour. Et pour que le peuple ne s'ennuyât pas en une si grande détresse et que les cœurs devinssent impénétrables aux insinuations des Ariens, Ambroise introduisit dans la liturgie milanaise, en même temps que son *Cursus*, cet ensemble spécial de psalmodie à acrostiches, à refrains, à doxologies, avec des processions nocturnes précédées de croix éclairées de cierges, lequel, à Antioche et à Constantinople avait déjà pris communément le nom d'*Antiphonia*.

Nous ne nous éloignerions peut-être pas beaucoup de la vérité, si, considérant que l'antiphonie romaine provient de Milan et d'Antioche, nous reconstruisions en ce sens l'histoire du Centon grégorien.

Un texte du *Liber Pontificalis*, qui attribue au pape Célestin I<sup>er</sup> (422-432) la coutume de faire précéder la messe de la récitation du Psautier, se prête aux explications les plus diverses. Tandis que le second rédacteur de la vie de ce pape (avant la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle) croit savoir que cette psalmodie est du genre antiphonique, d'autres, avec Mgr Duchesne, y ont découvert comme le principe du *Cursus* romain. Dans une si grande diversité d'opinions, il n'est pas facile de voir clair; toutefois puisque le *Liber Pontificalis* semble parler de la récitation entière du Psautier avant la messe, et que dans le rite milanais et en quelques églises de Lombardie, nous avons précisément la récitation de ce Psautier après la première partie des vigiles solennelles, cette coïncidence est trop suggestive pour que nous rejetions en bloc le système qui reconnaît dans la vie de Célestin une nouvelle confirmation de la dépendance de la liturgie antiphonique romaine par rapport à celle de la métropole lombarde.

L'histoire du *Cursus* romain ne peut tirer grand'chose de ce que, au témoignage de son biographe<sup>1</sup>, Hormisdas *composuit clerum et psalmis erudit*. Toutefois, puisque la « schola canto-

1. *Liber Pontif.*, I, p. 269.



rum » romaine est sûrement antérieure au pontificat de Grégoire I<sup>er</sup>, nous pourrions presque reconnaître en ce texte l'acte de naissance, ou au moins de survivance, de ce conservatoire musical pontifical; à moins que le document ne fasse simplement allusion à la distribution et à l'ordonnance du clergé dans les différents titres urbains pour y célébrer le *Cursus*, conformément à une loi récente de Justinien en 528.

On sait en effet que le Siège apostolique en prescrivit l'observance à tous les diocèses dépendant de sa métropole, si bien que les évêques, dans l'acte même de leur consécration à Rome, devaient promettre par écrit de s'y conformer, selon la formule conservée par le *Liber Diurnus* <sup>1</sup>. Or il advint qu'un certain Éleuthère, revenu à son église après son ordination épiscopale, ayant rencontré de la part du clergé une forte résistance à l'introduction des vigiles quotidiennes, en appela au Pape, — le texte donne tantôt le nom de Gélase, tantôt celui de Pélage, mais les critiques s'accordent à reconnaître le document comme contemporain de Justinien, ou de peu postérieur à son règne, — et le Pape lui prêta main-forte pour contraindre ce clergé rebelle à l'obéissance.

Le célèbre décret *De libris recipiendis et non recipiendis*, qui dans ses éléments primitifs peut bien remonter au temps de Damase (366-384), et traite des lectures hagiographiques alors en usage dans les Vigiles nocturnes, mentionne encore qu'à Rome, *ob singularem cautelam*, on ne lisait pas les Actes des Martyrs, au lieu desquels on conseillait les *opuscula atque tractatus orthodoxorum patrum*.

Ce mouvement liturgique n'était point circonscrit par les frontières de la péninsule italique, mais se répandait dans les Gaules et en Afrique, où, en 393, les évêques du concile d'Hippone défendirent que, sans l'approbation de son prélat *quicumque sibi preces aliunde describit...* <sup>2</sup>.

La liberté liturgique primitive et l'initiative privée dans les œuvres du culte divin tendaient déjà à disparaître. Il en résul-

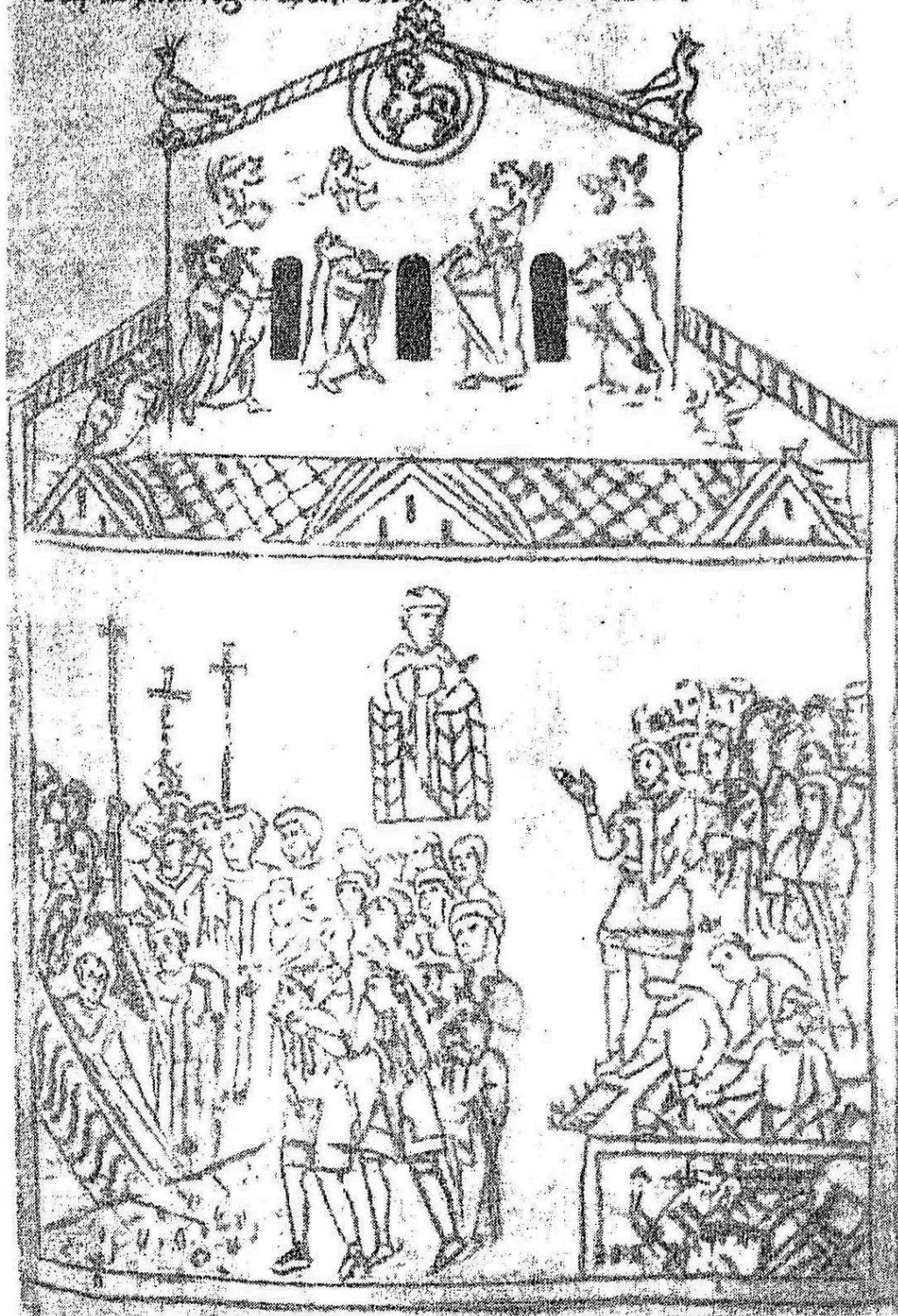
1. BATIFFOL, *Hist. du Bréviaire Romain*, pp. 57-58.

2. *Op. S. Leonis, P. L.*, LVI, col. 426.

tait que, pour empêcher tout désordre, et tout en respectant les droits de paternité de Milan, le temps était venu pour l'Église romaine de présenter à tous les fidèles la *Lex supplicandi* et d'en devenir elle-même la gardienne. Elle accomplit cette mission principalement par l'œuvre de saint Grégoire I<sup>er</sup>.



anno dñice incarnationis sexcentesimo .v. beatus gregorius  
 post quã sedẽ Romanẽ et aplice eccle. crederet annos  
 menses .vi. et dies .x. gloriosissime rexit defunctus est.  
 deus ad cõnã regni celestis sedẽ. trãs latus es r.



FUNÉRAILLES DE SAINT GRÉGOIRE LE GRAND

D'après un manuscrit de Farfa (XI<sup>e</sup> siècle).

Façade de Saint-Pierre au Vatican.

## CHAPITRE IV

### LES CONDITIONS HISTORIQUES DE LA RÉFORME LITURGIQUE A ROME AU TEMPS DE SAINT GRÉGOIRE I<sup>er</sup>

**L**E charme de la *sacra Urbs* qui, dans le Sacramentaire léonien, continuait encore à associer à son propre destin celui de l'univers, fut définitivement détruit par l'invasion lombarde. L'ancienne terreur de la « parousie » et de la fin du monde envahit les âmes de ceux qui, se retrouvant à peine Romains, pouvaient désormais répéter avec leurs ancêtres :

*Fuimus Troes, fuit Ilium et ingens gloria Teucrorum.*

Rome elle-même était déjà si accoutumée aux occupations et aux saccages que lui avaient infligés Alaric et Genséric, qu'au VI<sup>e</sup> siècle elle pouvait considérer comme inévitable sa propre ruine, par l'œuvre de la *nefandissima gens langobardorum*, comme s'expriment les sources officielles.

C'est dans cette disposition d'esprit, alors que, vers 546, Totila se dirigeait menaçant vers la Capitale, que l'évêque aveugle de Canosa, Sabin, pour reconforter par la contemplation d'une patrie meilleure et céleste, son âme déchirée par les calamités terrestres, se faisait transporter au sommet du Mont Cassin, où des liens d'ancienne amitié l'unissaient à saint Benoît. Un jour que le prélat dînait dans le réfectoire monastique, et que le grand Patriarche l'entourait avec ses disciples pour le reconforter par les attentions de la plus suave charité, la conversation tomba sur Rome. Sabin, qui avait reçu, comme d'ailleurs saint Benoît, des marques de vénération et de respect de la part de Totila, ne cacha pourtant point sa crainte que la cruauté de ce barbare ne détruisît jusqu'en ses fondements l'antique reine du monde.

Benoît qui avait déjà vu, en ce même lieu, le roi des Goths humilié à ses pieds, et lui avait même prédit que l'occupation de

Rome serait pour lui le prélude de son déclin, sourit à ces craintes; et, pénétrant de son regard prophétique le lointain avenir, il assura le bon Sabin que ce ne serait pas Totila qui dévasterait Rome, mais que celle-ci se détruirait elle-même, victime de sa décrépitude, sous le poids des tremblements de terre, de la famine et de la peste.

Sabin et les moines durent frissonner à cette annonce, dont l'écho se répandit jusque dans les générations lointaines. Cinq siècles après la mort de saint Benoît, la tradition cassinienne rappelait encore à l'hôte qui entrait dans le *triclinium* du monastère :

*in resectorio qui est  
iusta ipsum dormitorium, profeta  
vid de roma.*

En effet, Totila occupa la Ville éternelle, mais hanté par l'oracle de saint Benoît, il donna aux Romains des preuves de douceur et de justice, si bien que le *Liber Pontificalis* put écrire qu'il se conduisit envers eux comme un père avec ses enfants.

Presque à la même heure, lorsque déjà le saint Patriarche faisait ouvrir la tombe qui devait recevoir sa dépouille mortelle, un enfant naissait à Rome, dans le palais de ses ancêtres au Coelius, sur les pentes du *Clivus Scauri*, enfant destiné, dans les desseins de la Providence, à être un jour l'interprète authentique de l'enseignement de saint Benoît, son historien, le continuateur de sa mission, la gloire la plus brillante de sa descendance spirituelle. Nous avons nommé Grégoire le Grand, de qui nous tenons les détails que nous venons de mentionner.

S'il est vrai que le moyen âge commence à Grégoire, jamais ne se vérifia plus fatalement l'ancien axiome scolastique qui dit que la vie prend son origine dans la mort; puisque la fin du monde, tant redoutée durant la période byzantine, et si souvent annoncée par le saint Pontife dans ses homélies au peuple, était effectivement une redoutable réalité dont l'univers était spectateur.

L'invasion lombarde, et, hors du duché romain, la fusion des oppresseurs avec les opprimés, modifièrent profondément tout cet ensemble d'institutions artistiques, littéraires, juridiques et

religieuses qui constituaient alors la civilisation chrétienne du *romanum imperium*.

Dans un premier mouvement d'aveugle fureur, les villes avaient été détruites par centaines, et aussi les bourgades, les évêchés, les monastères; les aqueducs avaient été rompus, les campagnes désolées, tout commerce rendu impossible, l'ordre municipal renversé; le droit civil et ecclésiastique était troublé, supplanté par un entassement informe de barbares édits germaniques, sans aucune idée précise de liberté civique, de propriété personnelle, de droit héréditaire. L'Italie, plutôt que submergée par la barbarie, sembla civilement détruite. Les privations, les horreurs de la guerre, les inondations, la peste, la famine, l'abandon déloyal des Byzantins, rendirent ces conditions matérielles encore plus pénibles, tandis que l'orgueil du « Jeûneur œcuménique » sur le siège patriarcal de Constantinople, et le schisme aquiléen des « Trois Chapitres » semblaient vouloir tirer parti de la détresse dont souffrait alors la patrie, pour ruiner plus encore l'Italie et le Siège apostolique. Le sujet est si complexe que nous pouvons à peine l'effleurer ici; mais il est nécessaire de tenir compte de toutes ces circonstances extérieures, pour mieux comprendre l'esprit de la réforme de Grégoire le Grand.

Lorsque le Saint, d'abord préteur à Rome, ensuite moine au *Clivus Scauri*, puis apocrisiaire à Constantinople, et finalement abbé de Saint-André, enclin par nature aux pacifiques contemplations de la philosophie, se lamentait de ce qu'une amère destinée le jetait sans cesse de-ci de-là à travers le monde, ni lui ni aucun de ses contemporains ne pouvait peut-être prévoir qu'en cet âpre noviciat la Providence préparait précisément le futur Pontife, le sauveur du peuple romain. C'est ainsi que le 3 septembre 590, à la mort de Pélage II, Grégoire fit tout pour se soustraire à la charge pastorale, allant jusqu'à invoquer — dernière ressource du désespoir — le veto impérial. Mais le plébiscite universel prévalut sur son humilité, et, résigné, il dut ployer la tête sous les mains des évêques, ses consécrateurs.

L'invasion lombarde en Italie avait tenté d'ébranler les bases mêmes de la vie sociale du catholicisme. Aussi Grégoire dut-il s'efforcer avant tout de les consolider. En effet, même dans

l'ordre surnaturel, le Divin Rédempteur a voulu instituer parmi les hommes cette économie que, dès l'origine, la Providence a établie dans le cours de la nature, lorsqu'elle fit de l'homme un être sociable, et voulut que seulement par la société, il pût atteindre la perfection à laquelle il est appelé. C'est aussi pourquoi fut donnée par Dieu au corps des rachetés la forme d'une société parfaite, surnaturelle par son origine et par sa fin, mais visible par les membres qui la composent, par les actes et les moyens dont elle use. Et parce que, dans l'Église seule, le Sauveur a déposé tous les trésors de la Rédemption, hors de l'Église il n'y a pas de salut.

Une société sans autorité et sans organes directifs d'action, ressemble à la course aveugle d'une foule tumultueuse; c'est pourquoi Jésus a disposé dans l'Église une forme de gouvernement qui est la plus convenable à la nature humaine. Pierre, avec les clefs du ciel, possède la plénitude du pouvoir même sur cette terre :

*Hic habet in terris altera claustra poli.*

Mais quels que soient les avantages d'une autorité unique, exclusive et universelle, celle-ci est pratiquement impossible pour le bon gouvernement des peuples; aussi les autres évêques reçoivent d'elle leur divine mission de pasteurs particuliers de chaque église.

Telle est, dans la constitution hiérarchique de l'Église, la raison de la distinction spécifique des diocèses, vraies cellules vitales répandues en un organisme unique, variété qui s'harmonise admirablement avec l'unité du pontificat suprême, et transmet ainsi une vie une et multiforme en chaque membre du corps.

Dans sa grande œuvre de réforme religieuse, Grégoire s'inspira de ce critérium fondamental de la nature de l'Église. L'être d'un tout, pensait-il, résulte de l'intégrité des parties; et parce que Dieu a décidé que ces parties auraient, elles aussi, leur nature d'organes, avec leurs fonctions déterminées, de caractère absolument distinct, Grégoire mit tous ses soins à raviver le sens chrétien dans la vie diocésaine.

Les Lombards avaient confondu les limites des diocèses :



il les rétablit. Parfois, les derniers restes du trésor épiscopal avaient été transportés outre-mer; Grégoire voulut qu'on en rédigeât les inventaires en présence de personnages qui en répondraient, afin qu'au retour de la paix, tout fût restitué à l'évêque. Il employa toutes les mesures de prudence avant d'approuver la nomination des prélats à préposer aux sièges vacants; mais une fois intronisés, il ne tolérait plus qu'on osât se soustraire à leur autorité, et il était toujours prêt à confirmer à chaque diocèse l'usage de ses droits et privilèges. Devenu Pape après avoir été abbé d'un monastère, Grégoire voulut considérer les évêques de sa province métropolitaine un peu comme ses moines, et dans ce but, il usa avec eux de cette charité forte et suave qui avait marqué son gouvernement abbatial. C'est ainsi qu'il envoie à l'un d'entre eux, mal garanti contre le froid pendant l'hiver, un manteau et un cheval; un autre avait un caractère quelque peu dissimulé, il l'en reprend; un troisième était avare, il avait les mains crochues, il l'exhorte à plus de libéralité; à un autre qui était malade, il défend de jeûner plus de cinq fois par an, et il lui enjoint en outre de venir se faire soigner à Rome, au retour de la belle saison, dans le palais même du Latran, ne fût-ce que pour mourir entre les bras de son vieux maître, le pape Grégoire.

Très vigilant sur la discipline monastique en Italie, et tout en préparant, de loin, l'exemption des monastères envers l'autorité diocésaine pour les soumettre directement au Siège apostolique, il se garda toutefois de troubler la paix des diocèses, et, avec une sage équité, il détermina les premiers canons de ce que nous pourrions presque appeler le *Ius Regularium*. Rien n'échappait à sa vigilance, et comme il avait à cœur la bonne entente entre les abbés et les évêques, se montra-t-il sagement sévère à l'occasion des élections abbatiales, quand elles ne tombaient pas sur des sujets supérieurs à tout éloge. Il s'abaissait volontiers aux nécessités matérielles des jeunes novices, et durant un hiver très rigoureux et de désolante disette, il fit transférer de l'archipel Toscan à Rome tous les religieux âgés de moins de dix-sept ans, pour qu'ils souffrissent moins de la faim, et qu'il pût, de près, mieux pourvoir à leurs besoins.

Grâce à cette vigilance avisée, qui fait honneur au nom de *Grégoire* (qui signifie précisément vigilant), une nouvelle sève vitale commença à pénétrer toutes les églises d'Italie. Agilulphe et ses Lombards ne tardèrent pas à se rapprocher de la civilisation catholique des Latins en recevant le baptême orthodoxe romain; et, une fois entrés dans le sein de l'Église, les anciens persécuteurs, avec cette bouillante énergie qui était le propre de leur race, réparèrent les églises et les monastères brûlés, fondèrent des chapitres de clercs, des écoles et des hôpitaux, tant et si bien qu'au siècle qui suivit la mort de saint Grégoire, tout noble lombard se serait jugé déchu de la piété de sa race, s'il n'avait érigé dans ses domaines quelque église ou monastère, *ob redemptionem animae suae*. En Italie, surtout dans les campagnes, il y en a un si grand nombre que tout le sol en est émaillé.

Grégoire avait commencé par la tête son œuvre réformatrice. Le point de départ fut l'*episcopium lateranense* et comme la réforme, telle qu'il l'avait conçue, n'avait pas un caractère bureaucratique, mais consistait essentiellement dans une réelle intensification de l'esprit chrétien, il éloigna tout l'élément laïque de la résidence du représentant suprême du Christ sur la terre, et il en confia les diverses charges à des ecclésiastiques et à des moines de vie exemplaire.

C'était un édifice colossal, ou plutôt un ensemble d'édifices, ce Latran, qui, dans la nuit du moyen âge

*a le cose mortali andò di sopra* <sup>1</sup>.

Là, à l'ombre mystérieuse de la basilique du Sauveur, du baptistère de Sylvestre, du palais du pape Vigile et de la salle synodale aux onze absides ornées de mosaïques, l'habitation pontificale s'élevait, avec ses chapelles, sa bibliothèque, ses thermes, ses tours et tous les trésors de la civilisation que les anciens papes avaient pu y accumuler, comme en une arche de salut. Bordé, le long du Coelius et de l'Esquilin, par une ceinture de monastères, le *patriarchium* papal avait néanmoins

1. Alors que le Latran surpassait les autres choses mortelles. (*Div. Com. Le Paradis*, xxxi, 35-36, trad. Berthier.)

son propre *monasterium lateranense*, fondé probablement du vivant de saint Benoît, mais en tout cas antérieur à Pélage IV et à la destruction du Mont Cassin par les Lombards.

A côté du baptistère s'élevait l'*orphhanotrophium* des chantres pontificaux, qui attendait de Grégoire une reconstitution définitive. Là, les jeunes clercs étaient initiés aux sciences et à la théologie en même temps qu'aux études musicales, si bien qu'un grand nombre d'anciens élèves sortis de ce conservatoire furent promus au suprême pontificat.

Chaque jour, et plus largement à certaines époques déterminées, les veuves, les orphelins et les pauvres recevaient de la charité de Grégoire les provisions nécessaires, les vêtements, les lits et les couvertures. Quatre mille moniales environ grevaient quotidiennement le budget du Pontife; et aux jours de la solennité de Pâques et des apôtres Pierre et Paul, le haut patriciat, avec le clergé et les moines, était admis à recevoir un gage de la charité inépuisable et gracieuse du Pasteur : un baiser du Pape, et un petit présent de parfums précieux, témoignage de la bienveillance de saint Pierre.

Une réforme fondée exclusivement sur des lois fait trop de bruit pour être efficace. C'est l'intelligence qui doit déterminer la volonté; aussi, pour promouvoir le bien, faut-il commencer par le faire aimer, faut-il surtout élever les âmes. Il ne suffit pas de prendre le cœur par le sentiment, car c'est une puissance aveugle sur laquelle on ne peut compter; c'est par-dessus tout à l'intelligence qu'il faut s'adresser, pour la persuader et la convaincre.

La vie chrétienne, liturgique et familiale, avait, quelque temps après la paix constantinienne, suppléé à l'interruption de la prédication épiscopale, laquelle, à l'origine, faisait partie intégrante de la synaxe eucharistique. En des temps d'exceptionnelle confusion, saint Léon en avait remis l'usage en vigueur, mais, abandonnée après sa mort, elle fut reprise par Grégoire, déjà habitué en son monastère à adresser chaque jour la parole à ses moines, à qui il commentait les *Morales* sur Job, ou quelque autre livre des saintes Écritures.

Le peuple romain, accourant aux fêtes stationnelles et aux solennités des Martyrs, put ainsi admirer très souvent Grégoire

expliquant le saint Évangile, du haut de sa chaire de marbre érigée dans l'hémicycle de l'abside, au fond du *presbyterium*, quand sa santé le lui permettait ; autrement, par l'intermédiaire de son diacre. Sa parole était facile et familière, sans ces subtilités de rhéteur qui caractérisaient quelquefois saint Augustin, sans cette manière un peu emphatique de saint Léon, mais sans non plus dédaigner la grammaire, en bon latin, simple comme son âme. C'était un père instruisant ses enfants, et les mettant au courant de ses sollicitudes pour leur salut éternel.

Grégoire I<sup>er</sup>, par ses prédications a en effet contribué, plus que tout autre, à développer les diverses formes de cette piété populaire qui caractérise si bien le moyen âge, avec la dévotion aux saints Anges, les apparitions des âmes retenues dans les peines du purgatoire, les messes pour leur délivrance, les petites anecdotes édifiantes, dont le Pontife avait toujours un très riche répertoire.

Le sort de l'Italie ayant été amélioré grâce à la fusion des races lombardes avec le noble sang latin, la vie diocésaine étant renouvelée dans la Péninsule, le sens chrétien intensifié à Rome et dans toute l'Italie, voici enfin le moment d'étudier la réforme liturgique de saint Grégoire, dont nous avons, pour ainsi dire, décrit le cadre.

Les idées liturgiques du saint nous sont déjà connues. Il écrit à Augustin de Cantorbéry de choisir librement dans les églises franques tels usages rituels qu'il aura jugés plus convenables pour ses néophytes anglais, puisque : *non pro locis res, sed pro rebus loca amanda sunt*. Et, dans une autre lettre adressée à l'évêque Jean de Syracuse, il se déclare disposé à appliquer ce principe éminemment éclectique à la liturgie romaine elle-même ; — et Grégoire, en cela, suivait parfaitement la tradition de ses prédécesseurs, si bien que la liturgie de Rome entre définitivement dans sa période de fixation seulement après la mort du grand Docteur. *Si quid boni vel ipsa* (l'église de Constantinople) *vel altera ecclesia habet, ego et minores meos quos ab illicitis prohibeo, in bono imitari paratus sum. Stultus est enim qui in eo se primum existimat, ut bona quae viderit discere contemnat.*

Mais, par bonheur, le patrimoine liturgique du Siège apostolique ne le cédait en splendeur et en dignité à celui d'aucune

autre église; aussi le saint Pape, comme pour nous rassurer contre ses théories trop désastreuses pour l'histoire de la liturgie antique, nous atteste que ses innovations dans la messe ne furent en réalité rien autre chose qu'un retour aux plus pures traditions romaines. *In nullo aliam ecclesiam secuti sumus*, pas même quand il remit en honneur le chant de l'Alleluia aux dimanches hors du Carême, puisque telle était précisément la tradition romaine inaugurée par le pape Damase, sous les auspices de saint Jérôme. *Et ideo magis in hac re illam consuetudinem amputavimus, quae hic a Graecis fuerat tradita.*

Ce ne fut pas non plus une innovation véritable, que le fait d'avoir donné une plus grande importance au *Kyrie eleison*, dernier vestige de la prière litanique primitive qui suivait, à l'origine, l'office de vigile, avant le commencement de l'anaphore eucharistique. De fait, depuis les veillées primitives, dans les cimetières suburbains, près du tombeau des Martyrs, jusqu'à la splendeur des basiliques constantiniennes, beaucoup de circonstances étaient survenues, modifiant l'antique rite du sacrifice. La *παννυχίς* primitive, avec sa litanie finale, étant à peu près tombée en désuétude, l'entrée solennelle du pape dans le temple pour la célébration des divins mystères était devenue beaucoup plus imposante, grâce à la *Schola Cantorum* et à son prélude musical à toute l'action eucharistique, prélude qui fut dit simplement *introitus*. Et c'est en effet à l'introït que Grégoire rattacha le *Kyrie*, obtenant ainsi que la collecte sacerdotale ne fût pas totalement privée de préambule.

C'est également Grégoire qui fit précéder la fraction des saintes Espèces du chant de l'Oraison dominicale, afin qu'elle servît comme de conclusion au canon eucharistique; à l'origine, se disait le saint, l'anaphore consécrationnaire n'avait pu être rien d'autre qu'une libre paraphrase de l'Oraison enseignée par le Seigneur lui-même aux Apôtres.

Grégoire connaissait peut-être vaguement la tradition attestée par la *Didaché*, selon laquelle la triple prière quotidienne du chrétien consistait en un triple *Pater noster* le matin, à midi et le soir.

A l'âge apostolique, pensait-il, l'oraison dominicale fut le point de départ de toute la liturgie; il ne convient donc pas que

le Canon — composé par un *Scholasticus quidam* — supplante totalement la prière évangélique, qui est ainsi récitée non plus à l'autel, *in fractione*, c'est-à-dire au moment du sacrifice, mais seulement après la fraction des saintes Espèces, lorsque *l'offrande de l'Eucharistie* étant terminée avec l'anaphore, le Pape retourne à son trône et se prépare à la sainte Communion. Ce ne fut donc pas une simple subtilité de rubriciste, la question d'un moment avant ou après, qui poussa Grégoire à attribuer au *Pater* une place dans l'anaphore consécratoire romaine; ce fut une profonde raison théologique, appuyée sur la primitive tradition liturgique de l'âge apostolique.

Depuis le temps de saint Paul, l'unité de la famille chrétienne, sous le gouvernement des pasteurs légitimes, était symbolisée par l'unité de l'autel, du pain et du calice eucharistique, auquel tous ensemble participaient.

Environ jusqu'à l'époque du martyr Justin, de tous les points de la cité et de la banlieue, au soir du samedi, les fidèles se dirigeaient vers l'Esquilin, au *titulus Pastoris*, pour célébrer avec le pape et son clergé la solennelle vigile du dimanche. Ce fut seulement plus tard, peut-être à l'exemple des grandes capitales, Antioche, Alexandrie, que les différents *tituli* urbains, confiés à divers prêtres, représentèrent dans l'*Urbs* autant de reproductions du titre primitivement unique du *Pastor*, où les fidèles du quartier recevaient les saints Sacrements des mains du clergé titulaire.

Mais pour que le sens de l'unité de l'*ecclesia romana* ne fût pas affaibli par cette division paroissiale, de caractère purement administratif, non seulement l'usage persista longtemps d'un baptistère unique, où tous, par la main du pape *sponsus ecclesiae*, renaissaient à la vie chrétienne; mais en outre, le pontife envoyait chaque dimanche à ses prêtres attachés aux différents *titres*, une parcelle consacrée de son *Eucharistie*, afin que, déposée dans leur calice en guise de *sacrum fermentum*, elle symbolisât l'identité du sacrifice et du sacrement qui réunissait en une foi unique les brebis et le pasteur. Le dernier souvenir de ce rite est précisément le fragment eucharistique qui, encore aujourd'hui, est déposé dans le calice après la fraction de l'Hostie.

Grâce à ces rites, la messe paroissiale des prêtres titulaires

ne fit pas perdre le souvenir de la primitive et unique synaxe papale, qui se célébrait autrefois dans la demeure de Pudens. En outre, la mémoire des antiques stations cimitérielles se conservait toujours vive à Rome, même après la peste, malgré les périls que l'on courait alors, à cause des Lombards, en se risquant hors des murailles de la Ville. Grégoire cependant, avec cet esprit spécial d'adaptation aux circonstances qui révélait en lui, sous le pallium pontifical, l'ancien préteur romain, substitua aux basiliques *hors-les-murs* des Martyrs, les églises titulaires dans l'intérieur de la Ville.

L'idée des processions populaires fut géniale; peut-être la caressait-il depuis de longues années, durant les processions que, moine ou abbé, il avait célébrées sur le Coelius dans l'intérieur de sa clôture cénobitique. Grégoire la réalisa au lendemain même de la mort du pape Pélage, quand, étant encore simple candidat au Siège apostolique, il prescrivit la fameuse *litania septiformis* qui devait se rendre à la basilique vaticane en sept groupes venant des différents quartiers de la cité, au chant du *Kyrie eleison*, afin de demander à Dieu la cessation de la peste qui désolait Rome.

Lorsque ce fléau eût cessé, la famine, la guerre et les tremblements de terre suivirent, et le Pontife s'offrit au Seigneur comme victime d'expiation pour les péchés du peuple. En ces douloureuses circonstances, raconte Jean Diacre, on voyait Grégoire qui, à la tête de son clergé, allait d'un sanctuaire de Rome à l'autre, pour implorer des Martyrs le salut de son peuple. Le troupeau le suivait, exténué par la faim et par la maladie, mais fasciné par l'attraction de la sainteté de son *episcopus*, devenu aussi depuis, le honteux abandon du gouvernement byzantin, le Consul de Dieu, *Dei Consul factus*.

Le peuple romain, en entendant et voyant le Pape, oubliait que les épées ennemies assiégeaient de nouveau la cité, l'enserrant dans un mur d'acier. La situation semblait presque désespérée, puisque la perfide malice des exarques, jaloux des succès politiques de Grégoire avec les Lombards, violait trêves et armistices, pour irriter ces barbares et ravir ainsi au Pape le mérite d'avoir sauvé l'Italie. Le Pontife, qui avec l'œil scrutateur du philosophe voyait, d'une part, l'impossibilité d'une révolte des

Italiens contre les envahisseurs, et, de l'autre, prévoyait comme conséquence de la fusion des deux races, la *vita nova*, vigoureuse et puissante, qui devait germer de cette greffe, défendait avec insistance la paix, mais n'osait pas en proposer lui-même en public les conditions. C'est pourquoi il confia le sort de l'Italie à la Providence, et, dans la prière eucharistique, peu avant la Consécration des divins Mystères, là où la liturgie romaine avait coutume d'énoncer les intentions particulières auxquelles le sacrifice était offert, il ajouta le vœu suprême de son cœur de pasteur : *diesque nostros in tua pace disponas*, parole que le *Canon Missae* a conservée comme un précieux héritage de saint Grégoire le Grand.

Cependant, le siège devenait toujours plus pressant; alors Grégoire commentait au peuple le prophète Ézéchiël; mais un jour vint où les larmes finirent par vaincre l'éloquence du vénérable Docteur : « Que personne ne m'en veuille, — dit-il à l'assemblée, — si désormais je ne prends plus la parole; vous voyez tous que nos tribulations sont maintenant arrivées au comble. On a arraché toutes ses plumes à l'aigle romaine, jadis si altière. Où est en effet le Sénat? Où sont ces légions qui naguère portaient la terreur de notre puissance jusqu'aux confins du monde? Chaque jour, au contraire, arrivent à nous des fugitifs; d'autres sont chassés de leur demeure, dépouillés de tout avoir; d'autres sont blessés, mutilés et horriblement maltraités. »

Une honorable composition avec l'armée lombarde, sinon la paix définitive, fut enfin obtenue, et les stations de pénitence se changèrent en fêtes de reconnaissance et d'action de grâces. Grégoire reprit la parole interrompue, et, aux instances de ses amis, donna une forme définitive au recueil de ses homélies *in Evangelia*, qui, dès lors, commencèrent à être lues dans la célébration des divins offices.

Ces homélies, quarante en tout, ne représentent probablement qu'une minime partie de la prédication de Grégoire, c'est-à-dire celle qui prit pour sujet le saint Évangile. Mais, en outre de Job et d'Ézéchiël, il avait sans doute commenté d'autres livres de la sainte Écriture, les *Rois* par exemple, et il dut adresser très fréquemment la parole au *presbyterium* romain réuni dans le *concistorium* du Latran.



Le style des homélies de Grégoire est clair et simple. Il fait d'abord succinctement l'exposition littérale du passage évangélique lu à la messe, sans se perdre, comme saint Jérôme, en digressions de critique textuelle. Puis il s'étend sur son application morale, et c'est alors qu'on sent le maître expérimenté dans les voies de l'esprit, l'ancien abbé de Saint-André. Même quand il parle d'ascèse élevée, il veut être par-dessus tout populaire, et dans ce but il ne manque jamais d'ajouter l'anecdote édifiante, puisant presque toujours dans ses souvenirs personnels, invoquant même le témoignage de l'auditoire. Dans les prédications de Grégoire, la pensée théologique apparaît indubitablement moins profonde que celle de saint Léon, mais les quarante homélies surpassent de beaucoup, en portée morale, les discours du vainqueur d'Attila, qui, pour le peuple ignorant, s'enfermait trop dans les spéculations les plus élevées et abstraites du dogme. Quand Grégoire prend la parole, on sent qu'il est habitué à faire des discours et des conférences ascétiques, et qu'il a beaucoup de choses à dire à son troupeau qu'il veut associer à sa propre sollicitude pour le salut commun ; si bien que, tandis qu'il prêche, la messe stationnale devient trop longue, et les moins fervents se lamentent déjà de l'inépuisable faconde de l'ancien préteur. Ce léger mécontentement, qui se peint sur le visage des plus impatients, n'échappe pas à Grégoire ; mais entre les chants traditionnels de la messe et la prédication, en homme pratique qu'il est, il donne la préférence à cette dernière ; aussi pour trouver le temps de distribuer la parole de Dieu, il se décide à abréger les antiques mélodies qui, depuis des siècles déjà, accompagnaient la synaxe eucharistique. Au dire de Jean Diacre, ce fut le motif qui décida le saint à réordonner le recueil des chants de la messe, le *Cantatorium* qui, venu probablement de Milan au temps de saint Damase, avait été successivement refondu, développé et augmenté par les maîtres romains.

Nous ne pouvons déterminer exactement la part qui, dans ce développement du chant liturgique romain, revient à Léon I<sup>er</sup>, à Symmaque, à Jean et à Boniface, qu'un anonyme du VIII<sup>e</sup> siècle appelle pareillement auteurs du *cantus annualis*. Toutefois, au témoignage des sources, la signification exacte de l'*Antiphona-*

*rium Centonem*, comme Jean Diacre appelle l'édition grégorienne, nous est donnée par ces vers en l'honneur de Grégoire, que les anciens avaient coutume de transcrire au premier feuillet de l'antiphonaire lui-même :

*Ipse Patrum monumenta sequens, renovavit et auxit,  
Carmina in officiis retinet quae circulus anni.*

Cela veut dire qu'il revit tout ce vaste répertoire musical, élagua, corrigea, embellit, réduisit à de plus harmonieuses proportions cette luxuriante gamme musicale qui, née en Orient et transplantée à Milan, conservait encore de nombreux éléments peu en harmonie avec le goût plus sobre et plus symétrique des Occidentaux, et en particulier des Romains.

Le Pontife mit-il seul la main à une telle œuvre? Il faut certainement tenir compte du long travail de réduction que déjà avaient accompli, pendant plus d'un siècle, les *magistri romanae ecclesiae*, comme les appelle Amalaire; mais les anciens sont d'accord pour attribuer à Grégoire la rédaction définitive de l'*antiphonarium*. Nous savons d'autre part que, le saint ayant réordonné les deux *scholae cantorum* à Saint-Pierre et au Latran, on conservait encore en ce dernier lieu, du temps de Jean Diacre, l'exemplaire authentique de la recension musicale de saint Grégoire, avec la verge dont il se servait pour réveiller l'attention de ses trop remuants élèves, lorsqu'il lui arrivait d'être cloué au lit par une crise de goutte.

D'un canon du concile romain du 5 juillet 595, on a voulu déduire un *terminus a quo* de l'institution de la « Schola » des chantres romains, et peut-être la date même de la fondation de l'institut musical. C'était une vieille habitude à Rome que le solo responsorial à la messe fût exécuté par le diacre sur les degrés de l'ambon. — *Responsorium graduale* —. Il en résultait que, dans le choix des diacres, on faisait plus de cas des aptitudes musicales que de la sainteté de la vie, et ceux-ci, pourvu qu'ils chantassent avec grâce, se souciaient peu des autres obligations de leur ministère.

Saint Grégoire, pour éliminer cet abus, défendit aux diacres romains d'exercer désormais l'office de solistes, qu'il réserva aux sous-diacres, et, en leur absence, aux clercs inférieurs.

Or, de ce Canon on a voulu déduire que, en 595, à Rome, la « Schola » des chantres n'existait pas encore. Ce raisonnement ne vaut pas ; car il n'est pas dit que les sous-diacres dussent exécuter entièrement les chants, de quelque genre qu'ils fussent, antiphonés ou responsoriaux, de la messe ou de l'office, mais qu'ils étaient exclusivement chargés du *solo responsorial* qui, en raison de l'importance qu'on y attachait, était originairement réservé au diacre, et quelquefois même à l'évêque. C'est pourquoi Grégoire voulut qu'on le confiât à l'acolyte, en l'absence du sous-diacre, plutôt qu'aux enfants lecteurs, qui auraient été les plus indiqués pour une telle exécution. Ainsi, loin de l'exclure, le canon du concile romain de 595 suppose l'existence de la *schola* ; s'il en était autrement, il n'aurait pu attribuer aux sous-diacres, et moins encore aux clerics inférieurs, tant d'habileté musicale, qu'ils pussent, à l'instant, remplacer le soliste. Ajoutons en outre que l'introït, l'offertoire et la communion antiphoniques datent à Rome au moins du temps de Célestin I<sup>er</sup>. Or ce genre de chant exige absolument un chœur de chantres et suppose donc la constitution d'une *schola*. Sur ce point nous avons en outre un document qui résout définitivement la question, et nous atteste l'existence de la *schola* au moins cinquante ans avant le pontificat de saint Grégoire. C'est l'épithaphe du pape Deusdedit († en 618, quatorze ans après la mort de saint Grégoire), où, relevant le *Cursus honorum* du défunt, il est dit :

*Hic vir ab exortu Petri est nutritus ovili,  
Excuvians Christi cantibus hymnisonis.*

Si le pape Deusdedit fut élevé, depuis sa petite enfance, dans le conservatoire musical de Saint-Pierre, il faut en conclure que celui-ci est beaucoup plus ancien que le concile romain de 595, et date, selon toute probabilité, du temps du pape Célestin I<sup>er</sup>. L'érection des deux écoles de chantres, celle du Vatican et celle du Latran, attribuée à saint Grégoire par Jean Diacre, ne constitua donc pas de vraies fondations *ab imis*, mais seulement des réorganisations ; peut-être la peste, la famine et les sièges avaient-ils dispersé les enfants qu'on y abritait.

En même temps que la revision critique des chants de la sainte liturgie, saint Grégoire fit la recension du Sacramentaire

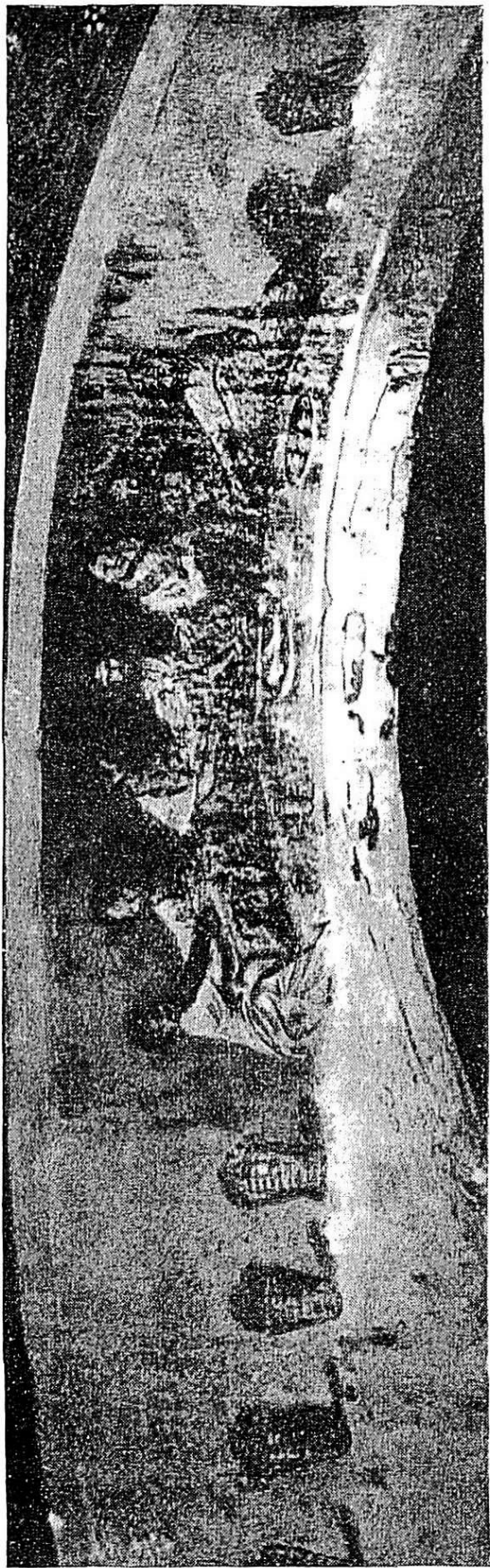
romain, dans lequel le Pontife, tenant compte des nécessités que les difficultés des temps avaient imposées aux fidèles, abrégéa rites et prières, remania la série des stations eucharistiques, supprima enfin ce qu'il y avait de superflu ou d'inopportun dans les anciens recueils.

Sauver la société à tous ses degrés, à mesure que l'antique *imperium* déclinait, transfuser au sang latin le sang nouveau et bouillant des Lombards catholiques, les italianiser, reconstituer sur les bases de la vie ecclésiastique diocésaine l'organisme hiérarchique désuni, en intensifier l'esprit religieux, faire rayonner extérieurement la sainteté intime de l'Église au moyen des processions, de théories de prêtres, de moines et de vierges, psalmodiant au son de chastes harmonies, assurer par des institutions permanentes ou par les livres tout ce vaste mouvement de réforme, et, des ruines du monde antique, façonner la civilisation nouvelle du moyen âge, essentiellement chrétienne, telle fut l'œuvre de Grégoire.

On a pu l'appeler l'Apôtre de l'Angleterre; on a pu même lui attribuer la gloire d'avoir fondé le principat temporel des Papes: Ce ne sont là pourtant que des aspects particuliers de son action multiforme et gigantesque, telle que, au lendemain de sa mort, elle fut comprise par le peuple romain, qui s'exprimant en la langue de Rome, le salua le Consul de Dieu :

*Hisque Dei Consul factus, laetare triumphis,  
Nam mercedem operum iam sine fine habes.*





I. « FRACTIO PANIS »

« Cappella Greca », au cimetière de Priscille (1<sup>re</sup> moitié du II<sup>e</sup> siècle).

II. PEINTURE EUCHARISTIQUE

Cimetière de Saint-Callixte (fin du II<sup>e</sup> siècle).

## CHAPITRE V

### « FRACTIO PANIS »

**L**A venue de Jésus au monde représente l'accomplissement des divines promesses faites aux Patriarches et aux Prophètes<sup>1</sup>; et le nouveau Testament, loin d'abroger l'ancien, le complète au contraire et lui donne la dernière perfection<sup>2</sup>. C'est pourquoi la liturgie catholique, en tant qu'expression de la dévotion de l'Église rendant à Dieu un culte essentiel et parfait, n'effaça pas ni ne proscrivit entièrement l'antique rituel israélite avec les joyeux cantiques de Sion, mais les ravivant par la lumière évangélique, elle les transposa dans la conscience de l'humanité rachetée, et y greffa sa propre eucharistie, telle la fleur qui s'épanouit sur la tige de Jessé.

L'adoration du Père en esprit et en vérité, qui, dès le principe, avait été le but essentiel de la création, fut encore celui de l'incarnation du Verbe de Dieu et de la fondation de l'Église. Adorer en esprit signifie s'élever à Dieu avec l'élan d'une âme pure, exempte de toute faute et libre de toute attache matérielle, et c'est un don de l'Esprit Saint. Adorer en vérité, signifie reconnaître comme il convient les perfections divines, sans errer relativement à l'objet de notre culte, grâce à la révélation catholique qui reconnaît Jésus, la suprême Vérité, pour Auteur.

La prière d'aucun mortel ne satisfait entièrement à cette double condition, adorer le Père par un culte parfait étant le privilège du seul Pontife Éternel Jésus; toutefois, pour que l'humanité ne demeurât pas privée de l'efficacité de cette prière et, participant à la gloire de cette adoration, atteignît ainsi d'une façon parfaite sa fin dernière, le Christ a voulu l'associer, au moyen de l'Église, à sa propre vie de sainteté et de prière. Aussi tous les fidèles, comme vrais membres du corps mystique de Jésus, participent à sa dignité sacerdotale, et l'Esprit du

1. *Rom.*, I, 2.

2. *MATTH.*, V, 17.

Seigneur adore et prie en eux d'une manière si élevée et si digne de Dieu, que saint Paul n'a pas su mieux nous traduire ces intimes relations de l'âme avec Dieu, qu'en les appelant « les ineffables gémissements » du Paraclet.

Il faut toutefois distinguer la vie personnelle des membres mystiques du Christ, de celle du corps entier. Celui-ci est un, saint, catholique, apostolique, joint au Sauveur par une union éternelle et parfaite; tandis que les fidèles, pris séparément, participent à ces dons seulement selon la mesure de la foi et de la charité qui les unit au Christ et à l'Église. C'est pourquoi la sainteté du christianisme et son culte social sont tout à fait distincts de la sainteté et de la piété des fidèles, qui semblent comme un reflet et une conséquence de la sainteté de l'Église. La piété et la bonté personnelle des membres de l'Église pourront être variées et contingentes; celles, au contraire, du corps mystique de Jésus sont essentielles et perpétuelles. Il s'ensuit que la piété des fidèles, prise séparément, a un caractère tout à fait différent de celle de l'Église, laquelle porte, pour cela, le nom spécial de Liturgie, qui se définit : le culte essentiel et parfait que la société chrétienne, en tant que telle, rend à Dieu au moyen du Christ. La sainteté du christianisme, sa vie surnaturelle, consistent surtout, pratiquement, en ce culte rendu à la divine Trinité, précisément comme la vie de l'âme s'exprime spécialement dans les opérations de son intelligence et de sa volonté.

Quant à l'ensemble des formules et des rites du culte chrétien, les uns sont d'institution divine<sup>1</sup>, comme les sacrements, les autres d'institution ecclésiastique, mais toujours néanmoins sous l'influence de l'Esprit Saint qui dirige et anime l'Église; telles sont certaines parties de l'Office canonique et d'autres cérémonies extra-sacramentaires.

L'histoire de l'antique liturgie chrétienne est parmi les plus difficiles, car les documents nécessaires nous manquent, et il semble qu'une ombre mystique veuille dérober au regard humain la trace des pas du Seigneur, le long du chemin de la Rédemption. Si nous sentons bien que l'attitude la plus naturelle à

I. Cf. PROBST, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870, 1<sup>re</sup> part.; FOUARD, *Vie de J.-C.*, t. II, appendice.



l'âme, sous l'action bienfaisante de Dieu, est celle de la prière, nous devons déplorer la perte presque totale de l'euchologie chrétienne primitive, d'inspiration fréquemment improvisée et charismatique, de transmission souvent orale, comme les ἀγραφα <sup>1</sup>, les λογία de Jésus et les axiomes des anciens prêtres, mentionnés par Papias <sup>2</sup> et par Irénée <sup>3</sup>.

Le sacrifice eucharistique fut institué par le Rédempteur en un repas de caractère purement religieux, et dont il n'est pas difficile de reconstituer le rite; nous savons aussi par les écrits du Nouveau Testament, que le sacrement de Confirmation était conféré moyennant une épiclese épiscopale accompagnée de l'imposition des mains <sup>4</sup>; à l'Extrême-Onction était jointe l'*oratio fidei* des prêtres <sup>5</sup>; l'ordination épiscopale exigeait le jeûne préparatoire, l'épiclese et l'imposition des mains du célébrant <sup>6</sup>. Saint Paul mentionne aussi une *bonam confessionem coram multis testibus* <sup>7</sup>, mais il est douteux qu'elle doive être entendue au sens d'une profession de foi préalable.

En tout cas, il est certain que, dès ces premiers temps, existaient des formulaires catéchétiques bien définis et répandus dans les églises; et le génie inspiré des Apôtres dut déterminer de très bonne heure les formules, les cérémonies et cet ensemble de rites sacramentaires qui constituent l'élément le plus important de notre culte; d'autant plus que les assemblées extra-sacramentaires, dérivant des habitudes de la Synagogue, pouvaient en imiter aussi le cérémonial. Au contraire, pour la célébration des sacrements, les Apôtres recoururent presque exclusivement aux charismes infus dans l'Église par son Époux divin, afin de traduire en formes sensibles et en un sublime langage, les sentiments nouveaux qui jaillissaient de son cœur. C'était de

1. A. RESCH., *Agrapha*, Leipzig, 1889 (*Texte und Untersuchungen ecc.*, V, p. 4); Cf. I. H. ROPES, *Die Sprüche Jesu, die in den Kanonischen Evangelien nicht überliefert sind*, 1896 (*Ibid.*, XIV, p. 2).

2. Cf. *Fragmenta beati Papias ep.*, ROUTH, *Reliquiae Sacrae*, I, pp. 9-44.

3. *Seniores apud Ireneum* (*Ibid.*, pp. 47-68).

4. *Act.*, VIII, 15-17.

5. *IACOB.*, V, 14-15.

6. *Act.*, XIII. 3.

7. *I Timoth.*, VI, 12.

vrais chants *pro torcularibus*, alors qu'un vin nouveau et généreux<sup>1</sup> moussait, sous l'action de l'Esprit, dans des outres neuves. Les épîtres de saint Paul, spécialement aux Corinthiens<sup>2</sup>, les Pastorales à Timothée<sup>3</sup>, la *Διδαχὴ*<sup>4</sup>, les Odes de Salomon<sup>5</sup>, les Cantiques de l'Apocalypse<sup>6</sup>, quelques phrases de Clément Ier<sup>7</sup> et d'Ignace<sup>8</sup>, nous fournissent des matériaux, d'autant plus précieux qu'ils sont plus rares, pour une reconstruction sommaire du schéma liturgique primitif, à peine de quoi en reconnaître au moins le rythme général. Étant donné le caractère judaïsant de l'Église primitive de Jérusalem<sup>9</sup>, alors que, sous l'épiscopat unitaire de Jacques, le « frater Domini » Paul lui-même devait consentir un instant à rendre hommage au rituel inoffensif du Temple<sup>10</sup>, il n'est pas étonnant que les cérémonies de la Synagogue aient été bien accueillies dans les réunions extra-sacramentaires des premiers fidèles; même, comme nous savons que, antérieurement au gouvernement de Jacques, Pierre et Jean eux-mêmes fréquentaient<sup>11</sup> les synaxes du Temple, selon l'exemple de Jésus<sup>12</sup>, nous

1. MATTH., IX, 17-18.

2. *I Corinth.*, X, 16.

3. *I Timoth.*, III, 16; Cf. TH. INNITZER, *Der « hymnus » in Epheserbrieje*, I, pp. 3, 14 (*Zeitschr. f. Kathol. Theolog.*, 1904, III, pp. 612-621).

4. Cf. P. CAGIN, *L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires*, II; *L'Eucharistia, Canon primitif de la Messe, ou Formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Desclée, 1912, VIII; *L'« Eucharistia » primitive et la Διδαχὴ*, pp. 252-288.

5. Cf. LABOURT et P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon. Une œuvre chrétienne des environs de l'an 101-120*. Traduct. française et introduction historique, Paris, Lecoivre, 1911, in-8°, pp. VIII-122.

6. Cf. G. MORIN, *Un texte préhiéronymien du Cantique de l'Apocalypse : l'hymne « Magna et Mirabilia »*, *Rev. Bénédict.*, 1909, pp. 644-649.

7. S. CLEMENT. ROMAN. *Epist. I ad Corinth.*, XI et seq. Edit. Funk, Tubingae, 1887, pp. 110 et seq.

8. Cf. I. NIRSCHL., *Die Theologie des hl. Ignatius*, Magonza, 1880; E. CAR. V. D. GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894 (*Text. und Untersuchungen ecc.*, XII, p. 3).

9. « Vides, frater, quot millia sunt in Judaeis, qui crediderunt, et omnes aemulatores sunt legis. » *Act.*, XXI, 20.

10. *Act.*, XXI, 20-27.

11. *Act.*, III, 1.

12. *JOAN.*, VII, 10-11, 37; V. I.

devrions en conclure semble-t-il, que la greffe du rituel israélite sur le rituel chrétien s'est faite par l'autorité des Douze, plutôt que par la pensée personnelle du *frater Domini* et de son rigide entourage judaïsant<sup>1</sup>. Sans exagérer la valeur d'un tel emprunt euchologique, la persistance obstinée de quelques éléments araméens dans toutes les liturgies<sup>2</sup>, l'Amen, l'Alleluia, l'Anathème, *Maran Atha*, etc., ne s'explique pas, spécialement dans l'ambiance grecque et romaine de saint Paul, si on ne tient compte de l'importance quasi hiératique que la tradition chrétienne avait dès ce temps attribuée à ces formules hiérosolymitaines<sup>3</sup>.

Nous avons dit l'influence de la capitale juive sur la liturgie chrétienne. Mais il faut aussi tenir compte des autres synagogues très nombreuses répandues dans tout le monde oriental et latin<sup>4</sup>, placées sous les garanties de la Loi, et juridiquement représentées par des communautés religieuses et nationales, avec patrons, caisse économique et sépultures communes, en relations plus ou moins cordiales avec le grand Sanhédrin de Jérusalem. Dans ses missions, saint Paul commençait toujours par la synagogue locale<sup>5</sup>, où sa qualité d'étranger et de disciple de Gamaliel lui conférait le privilège d'interpréter la Loi au peuple<sup>6</sup>; et ce n'était que lorsque sa parole n'y avait pas été acceptée qu'il séparait de la Synagogue ses premiers disciples et les réunissait dans la maison de quelque fidèle aisé<sup>7</sup>. Des raisons théologiques et historiques voulaient que la préférence fût donnée à Israël, et que ses rites occupassent une

1. Les fêtes mentionnées dans le Nouveau Testament sont aussi celles ordonnées par la Loi. Cf. *Act.* XIII, 2 = Fête des Tabernacles (?); *Levit.*, XVI, 29.

2. *I Corinth.*, XVI, 22; *Rom.*, VIII, 15; *Apoc.*, XIX, 1-7; *Ἀιδαχὴ*, IX, X.

3. Cf. *Paléograph. musicale*, V, VI; V. D. GOLTZ, E., *Neue Fragmente aus der Aegyptischen Liturgie nach der Veröffentlichung von Dom P. De Puniet*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. XXX, 1909, pp. 352-61.

4. Cf. MARUCCHI, *Manuale d'Archeologia cristiana*, II, ch. I<sup>er</sup>, p. 25 et suiv.

5. *Act.*, XIII, 5.

6. *Act.*, XVII, 2; Cf. C. FOUARD, *Saint Paul, Ses Missions*, Paris, Lecoffre, II, pp. 31 et suiv.

7. *Act.*, XIX, 8, 9.

place d'honneur même parmi les fidèles, si bien qu'aujourd'hui encore la première partie du cérémonial eucharistique correspond exactement à ce qui était en usage dans les proseuques de la Diaspora <sup>1</sup>.

Nous dirons même que l'euchologie judaïque pénétra dans l'Église revêtue de sa parure musicale, avec ses traditionnels mélismes alléluiatiques <sup>2</sup>, avec ses psaumes à répons, ou antiphoniques, sous des formes éminemment vivantes et populaires, sans qu'à l'heure actuelle nous soyons en mesure de mieux préciser les éléments harmoniques de cette dérivation <sup>3</sup>.

Pour mieux comprendre les conditions historiques qui influèrent sur le développement de la liturgie chrétienne, spécialement dans le monde latin, la connaissance du milieu dans lequel elle se déroula importe beaucoup <sup>4</sup>.

La propriété urbaine ou rurale des fidèles les plus aisés, chez qui la prédication de Pierre, de Jean <sup>5</sup> et de Paul à Rome porta du fruit au centuple, fut le premier Cénacle de l'Église romaine. Nous connaissons encore quelques-uns de ces lieux de réunion, ou *domesticae ecclesiae*, aussi bien sur l'Aventin ou sur le Viminal que dans les villas suburbaines des Acilii Glabrones et des Flavii, le long des voies Salaria et Ardéatine <sup>6</sup>. L'administration pastorale, dans l'intérieur de la cité, fut vite répartie en sept zones confiées au collège presbytéral et aux sept diacres, dont les rapports de dépendance vis-à-vis de l'*episcopus* étaient beaucoup plus étroits qu'à Alexandrie. Les prérogatives

1. MARC., XII, 33, 39; LUC., XX, 46; *Act.*, XIII, 14 et seq.

2. P. WAGNER, *Origine e sviluppo del canto liturgico*, Version italienne de M. R., revue par l'auteur, Siena, Tipografia Pontificia S. Bernardino, 1910, I, pp. 34 et seq.

3. P. CAGIN, *Archaïsme et progrès dans la restauration des Mélodies grégoriennes*. *Rassegna Gregor.*, IV (1905), pp. 295 et suiv.; Cf. A. GASTOUÉ, *Les Origines du Chant romain. — L'Antiphonaire grégorien*, Paris, Picard et Fils, in-8°, pp. XII-307.

4. TERTULLIANI, *Apolog.*, XLII, *P. L.*, I, col. 557-558; *De Fuga*, XIV; *P. L.*, II, col. 141-142; O. MARUCCHI, *op. cit.*, III, v, p. 388.

5. « Ista quam felix ecclesia... ubi Petrus passioni dominicae adaequatur; ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus, nihil passus est, in insulam relegatur. » TERTULL., *De Praescription.*, *P. L.*, XXXVI, II, col. 59.

6. O. MARUCCHI, *op. cit.*, III, p. 387.

de la primatie pontificale, reconnues universellement, même par les hérétiques qui s'efforçaient d'en capter la faveur, rendaient inoffensive cette primitive oligarchie presbytérale<sup>1</sup>, à laquelle Hermas fait à peine allusion<sup>2</sup>, et qui donnait aux Papes toute facilité pour déployer cette admirable activité envers toutes les Églises du monde, qui nous est attestée par les documents anciens.

Le symbole matériel de cette autorité suprême du Pontife fut peut-être, au moins pendant quelque temps, l'*ecclesia Pudentiana* dans la maison de Pudens sur le Viminal. Les relations de saint Pierre avec cette famille sont, il est vrai, enveloppées du voile de la légende, mais les fouilles et les recherches récentes ont rendu de plus en plus probable l'hypothèse des relations de l'Apôtre avec la *gens Cornelia* de l'Aventin et avec la *gens Pudentiana*, dont les souvenirs convergent tous vers le cimetière de Priscille, où une ancienne tradition conserva la mémoire du baptême administré là par saint Pierre<sup>3</sup>.

L'histoire de l'*ecclesia Pudentiana* ou du *titulus Pastoris* mentionne encore, dans ses fastes, l'énigmatique Hermas<sup>4</sup>, frère de Pie I<sup>er</sup>, qui dédie les premiers chapitres de ses visions au pape Clément, pour qu'il les communique aux églises. Près de là, Justin ouvrit une école, et peut-être aussi Tatien<sup>5</sup>; il semble même que la tradition théologique ait été longue à s'affaiblir en ce lieu, puisque tout à côté, une *memoria martyris Hippolyti* du IV<sup>e</sup> siècle conservait aussi le souvenir du célèbre Antipape, un des génies les plus puissants de l'antiquité chrétienne<sup>6</sup>. Nous sommes encore loin d'un *didascalion* vrai et propre, comme à Alexandrie, mais l'existence d'une école catéchétique, près du *vicus patricius*, sur le Viminal, est toutefois très probable.

1. O. MARUCCHI, *op. cit.*, III, pp. 391 et suiv.

2. Les travaux relatifs à ce célèbre opuscule sont rapportés dans BARDENHEWER, *Patrologia*, trad. du D<sup>r</sup> Prof. A. Mercati, I, 238-239.

3. DE ROSSI, *Bullettino d'Archeol. Crist.*, 1867, pp. 49 seq.; MARUCCHI, *op. cit.*, pp. 27-28.

4. Cf. MARANI, *Ad opera S. Justinii praefatio*, III; P. G., VI, col. 122.

5. EUSEB., *Histor.*, l. IV, ch. xvi et xix, P. G., XX, col. 367 et 399.

6. Cf. DE ROSSI, *op. cit.*, ser. III, anno 6<sup>o</sup> (1881) pp. 26-55; ser. IV, anno 1<sup>o</sup> (1882) pp. 9-76; anno 2<sup>o</sup> (1883) 60-65.

Cependant, malgré toute l'importance que devait avoir le titre du Pasteur, les fidèles ne pouvaient se rassembler tous et toujours dans la cour d'honneur, devant le *tablinium* où célébrait le Pape. Aussi, bien que Justin, dans sa première apologie, semble assurer que le dimanche les chrétiens avaient l'habitude de se grouper en un lieu unique <sup>1</sup>, il déclara précisément le contraire lors de l'interrogatoire qu'il subit plus tard devant le préfet de Rome, Rusticus. *An existimas omnes nos in unum locum convenire? Minime res ita se habet.* En fait, plusieurs siècles après, le Pape avait encore l'habitude, aux jours de fête, d'envoyer aux prêtres titulaires une parcelle de sa propre *Eucharistie* <sup>2</sup> qui était mise dans le calice, *sacrum fermentum*, pour signifier l'union du troupeau chrétien avec son pasteur, et l'identité du sacrifice eucharistique, qui, s'il était célébré en plusieurs endroits, l'était néanmoins toujours au nom et à la place de l'unique *episcopus* de la capitale du monde <sup>3</sup>.

Justin nous a conservé la description la plus complète d'une assemblée eucharistique au II<sup>e</sup> siècle <sup>4</sup>. Au cimetière de Priscille, la chapelle dite grecque et le baptistère voisin offrent des rapprochements topographiques si suggestifs qu'on peut certainement les identifier avec les lieux décrits par le célèbre martyr. La question est toutefois étrangère à notre sujet, et il suffit que nous reproduisions les textes du philosophe martyr.

## I.

## A

Κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι  
ὕπερ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισ-  
θέντος, καὶ ἄλλων πανταχοῦ  
πάντων εὐτόνως... Ἀλλήλους  
φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσά-  
μενοι τῶν εὐχῶν ἔπειτα προσ-  
φέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελ-

Post preces modulamine fusas  
pro nobis, pro eo qui illumi-  
natus est, pro aliis omnibus  
ubivis degentibus, ab orationi-

## B

bus desistimus, nosque invicem

1. *Apolog.*, I, LXV, P. G., VI, col. 428.

2. INNOCENTII, *I Ep. ad Decentium ep. Eugub.*, ch. v, P. L., XX, col. 556-557.

3. Cf. CAGIN, *L'Euchologie Latine*, II; *L'Eucharistie*, VIII, pp. 252 et suiv.

4. Cf. P. DE PUNJET, *Le nouveau papyrus d'Oxford*, *Rev. Bénédict.*, XXVI (1909), pp. 34-51.

φῶν ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος· καὶ οὗτος, λαβὼν, αἶνον καὶ δόξαν τῷ Πατρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου ἀναπέμπει· καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὐ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων, Ἄμην...

Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος, καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδῶσιν ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν... Τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν... Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι... Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα, εὐλογοῦμεν τὸν Ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ Πνεύματος τοῦ ἁγίου...

C

---

osculo complectimur. Affertur dein ei qui fratribus praeest panis poculusque aquae et vini;

D

---

qui (ea) accipiens laude et gloria Patrem omnium prosequitur per Filii et Spiritus Sancti nomen, et pro iis quibus ab Eo dignamur abunde gratias reddit. Postquam preces et Gra-

E

---

tiarum Actionem compleverit, omnis qui adest populus gra-

F

---

tiose dicit. Amen.

... Cum vero praeses egerit grates et « Eucharistiam », et omnis qui adest populus acclamaverit, qui a nobis diaconi

G

---

vocantur dant unicuique praesentium (ut accipiant) de pane Eucharistiae et de vino aqua (mixto); (quaeque) vero etiam iis qui minime adsunt deferunt.

... Docemur vero escam Eucharisticam esse corpus et sanguinem Iesu, propter verba precis... Postquam omnibus

H

---

attulerimus, benedicimus omnium rerum factorem per Filium eius Iesum Christum et Spiritum Sanctum <sup>1</sup>.

1. JUSTINI, *Apoloq.*, I, P. G., VI, col. 427.

## II.

Τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων, ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Ἐῖτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν... ποιεῖται. Ἐπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες, καὶ εὐχὰς πέμπομεν... καὶ..., παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ... ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῶ ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων Ἀμήν.

α

---

... Leguntur Commentaria

β

---

Apostolorum et aliae Prophetarum Scripturae, prout vacat;

γ

---

cumque lector desierit, praeses exhortans... alloquitur. Hinc

δ

---

omnes simul surgimus et preces fundimus,... a quibus postquam

ε

---

destiterimus,... iterum pro suis viribus praeses precatur et grates reddit, (cui) et populus iure adclamat. Amen <sup>1</sup>.

Nous avons conservé à la description eucharistique de Justin l'ordre qu'elle occupe dans la première apologie, où l'auteur, en deux circonstances différentes, esquisse le schéma de la messe à son époque, décrivant d'abord l'anaphore proprement dite, puis, quelques pages plus loin, la partie catéchétique, ou préparatoire, consacrée aux lectures scripturaires et à l'homélie du président. Du texte de l'apologiste, il est facile de relever les éléments suivants, dans lesquels consistait, au II<sup>e</sup> siècle, la liturgie eucharistique.

Les lettres du schéma ci-après correspondent aux divers éléments analysés dans le texte précédent.

## I.

MESSE DES CATÉCHUMÈNES.

α) Lecture des Évangiles (Nouveau Testament, y compris les épîtres de S. Paul, etc.).

## II.

MESSE DES FIDÈLES.

Α) — δ Prière litanique pour les divers besoins de l'Église.



## MESSE DES CATÉCHUMÈNES.

- β) Lecture des Prophètes (Ancien Testament).  
 γ) Homélie de l'Évêque.

## MESSE DES FIDÈLES.

- δ) Prière litanique pour les différents besoins de l'Église.  
 ε) Anaphore eucharistique récitée par l'Évêque.

## MESSE DES FIDÈLES.

- B) Baiser de paix.  
 C) Oblation.  
 D) — ε Anaphore eucharistique d'allure trinitaire avec prédominance christologique.  
 E) Doxologie finale.  
 F) Acclamation populaire<sup>1</sup>.  
 G) Communion.  
 H) Action de grâces.

Pour la fin que se proposait l'auteur de l'apologie, la partie catéchétique de la messe devait, comme de moindre importance, passer en seconde ligne; les développements seraient réservés pour l'exposition dogmatique de la transsubstantiation eucharistique, formulée par le Martyr avec une parfaite précision de langage, contre les vulgaires calomnies de la plèbe païenne.

La théologie sacramentaire de Tertullien s'inspire d'une plus grande réserve, insistant beaucoup plus sur le côté moral du culte chrétien. Parmi les rites de la messe, il mentionne la *commemoratio litterarum divinarum*<sup>2</sup>, la prière psalmodique *fidem sanctis vocibus pascimus*, et le sermon de l'évêque *ibidem etiam exhortationes*; mais, s'étant acquitté en quelques mots rapides de la description des assemblées eucharistiques, le mordant apologiste insiste, par-dessus tout, sur la fin éthique des agapes chrétiennes, que Justin n'avait pas même nommées; cela nous prouve qu'en Occident, en Afrique et à Rome, celles-ci avaient été déjà séparées du sacrifice eucharistique, comme nous le voyons aussi dans la *Διδαχὴ*<sup>3</sup> et dans la lettre de Pline à Trajan. Il est probable que les psaumes néo-testamentaires mentionnés par saint Paul et par les auteurs anciens, et qui furent toujours exclus de la liturgie eucharistique proprement dite, avaient déjà trouvé place dans les agapes. *Non prius discumbitur, quam*

1. Relativement à cet « Amen » final, cf. *Διδαχὴ*, ch. x, 6; TERTULLIANI, *De Spectaculis*, ch. xxv, P. L., I, 732.

2. *Apolog.*, ch. xxxix, P. L., I, col. 532 et seq.

3. Cf. E. F. V. D. GOLTZ, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen. Nach C. Horpers englische Ausgabe des Aethiopischen Kirchen Rechtsbuchs* (Sitzungsberichte der K. Preuss. Akad. der Wissenschaften, 1906, pp. 141-157).

*oratio ad Deum praegustetur; editur... ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse... Post aquam manualement et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest provocatur in medium Deo canere. Hinc probatur quomodo biberit. Aequè oratio convivium dirimit. Inde disceditur* <sup>1</sup>.

Saint Cyprien ajoute, beaucoup plus élégamment : *Quidquid inclinato iam sole in vesperam diei superest, ducamus hanc diem laeti, nec sit vel hora convivii gratiae coelestis immunis. Sonet psalmos convivium sobrium; et, ut tibi tenax memoria est, vox canora, aggredere hoc munus ex more... Prolectet aures religiosa mulcedo* <sup>2</sup>.

Tertullien fait encore allusion à d'autres particularités liturgiques de son temps. Ainsi, durant la prière liturgique, après le sermon de l'évêque :

*... Oramus... manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus; denique sine monitore, quia de pectore oramus. Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, et quaecumque hominis et Caesaris vota sunt* <sup>3</sup>.

Il n'est pas impossible que l'auteur paraphrase ici un passage de la prière litanique elle-même, dont celle qui se récite après les lectures de l'Office des Présanctifiés, le vendredi saint, a conservé une trace lointaine. D'autres textes du même apologiste ne sont pas moins importants pour l'histoire de la liturgie latine au II<sup>e</sup> siècle :

*Si colligere interdium non potes, habes noctem, luce Christi luminosa adversus eam. Non potes discurrere per singulos; sit tibi et in tribus ecclesia* <sup>4</sup>. *Quale est... ex ore quo Amen in Sanctum protuleris — l'acclamation finale de l'anaphore — gladiatorum testimonium reddere; εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere nisi Deo Christo* <sup>5</sup>? Décivant une autre fois les assemblées des

1. *Apolog.*, xxxix, P. L., I, col. 539-540.

2. CYPRIANI, *Epist. ad Donatum*, ch. xvi, P. L., IV, col. 227.

3. *Apolog.*, xxx, P. L., I, col. 503-504.

4. *De Fuga*, ch. xiv, P. L., II, col. 141-142.

5. *De Spectaculis*, ch. xxv, P. L., I, col. 732-733 : Cf. *De Corona*, III, P. L., II, col. 99.

hérétiques, il observe : *In primis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant*<sup>1</sup>, avec une allusion évidente à la prière litanique, qui suivait régulièrement la lecture des Écritures et l'homélie du président.

Avant de parler des liturgies orientales et latines postérieures à la paix constantinienne, nous devons au moins citer une forte étude de Dom Cagin, sur la reconstruction du Canon romain de la messe et la détermination du texte de l'anaphore eucharistique, qui, au lendemain de l'âge apostolique, aurait été la base commune de toutes les autres liturgies chrétiennes<sup>2</sup>. L'argumentation serrée du docte moine, l'analyse minutieuse autant qu'étendue à laquelle il a soumis le texte eucharistique des Statuts Apostoliques Égyptiens, rendent très suggestive, je voudrais dire presque certaine, son hypothèse, qui, dans le texte latin du Palimpseste de Vérone, reconnaît actuellement le type le plus ancien de l'*hymnus eucharisticus* antérieur aux interpolations du II<sup>e</sup> siècle. En voici la vénérable formule, selon l'édition de Hauler; nous renvoyons le lecteur, pour le commentaire, au volume de Dom Cagin<sup>3</sup> :

Gratias tibi referimus, Deus,  
 Per dilectum puerum tuum  
 Iesum Christum,  
 Quem in ultimis temporibus  
 Misisti nobis  
 Salvatorem,  
 Et redemptorem,  
 Et angelum voluntatis tuae.  
 Qui est verbum tuum inseparabile,  
 Per quem omnia fecisti,  
 Et beneplacitum tibi fuit;  
 Misisti de coelo in matricem virginis,  
 Quique in utero habitus, incarnatus est  
 Et filius tibi ostensus est;  
 Et Spiritu Sancto  
 Et virgine natus;  
 Qui voluntatem tuam complens,

1. *De Praescription.*, XLI, P. L., II, col. 68.

2. Cf. *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, I, *Reliq. liturgicae vetustissimae*.

3. CAGIN, *op. cit.*, pp. 147 et suiv.

Et populum sanctum tibi adquirens,  
 Extendit manus cum pateretur,  
 Ut a passione liberaret  
 Eos qui in te crediderunt;  
 Qui, cumque traderetur voluntariae passioni  
 Ut mortem solvat,  
 Et vincula diaboli dirumpat,  
 Et infernum calcet,  
 Et iustos illuminet,  
 Et terminum figat,  
 Et resurrectionem manifestet,  
 Accipiens panem,  
 Gratias tibi agens,  
 Dixit : Accipite, manducate,  
 Hoc est corpus meum  
 Quod pro vobis confringetur.  
 Similiter et calicem  
 Dicens : Hic est sanguis meus  
 Qui pro vobis effunditur;  
 Quando hoc facitis,  
 Meam commemorationem facitis.  
 Memores igitur mortis  
 Et resurrectionis eius,  
 Offerimus tibi panem et calicem,  
 Gratias tibi agentes,  
 Quia nos dignos habuisti  
 Adstare coram te  
 Et tibi ministrare.  
 Et petimus,  
 Ut mittas Spiritum tuum Sanctum  
 In oblationem sanctae Ecclesiae;  
 In unum congregans, des omnibus,  
 Qui percipiunt, sanctis,  
 In repletionem Spiritus Sancti,  
 Ad confirmationem fidei in veritate,  
 Ut te laudemus et glorificemus  
 Per puerum tuum Iesum Christum  
 Per quem tibi gloria et honor  
 Patri et Filio cum Sancto Spiritu,  
 In sancta Ecclesia tua,  
 Et nunc et in saecula saeculorum.  
 Amen.

La dernière partie de l'épître de Clément I<sup>er</sup> aux Corinthiens nous offre l'exemple très suggestif d'un brusque passage du style épistolaire et parénétiq ue à ce style lyrique dont s'inspire précisément notre anaphore, démontrant ainsi la haute antiquité de ce genre littéraire, qui a laissé de si larges traces dans le Pontifical romain. Après avoir exhorté ses correspondants à la soumission et à la paix, le Pontife poursuit *ex abrupto* : *Inspector omnium Deus spirituum, Dominus et herus universae carnis, qui elegit Dominum Iesum Christum et per Eum nos in populum peculiarem, omni animae, quae invocaverit magnificum et sanctum nomen eius, det fidem, timorem, pacem, patientiam, aequanimitatem, continentiam, puritatem et temperentiam, ut nomini eius grata sit per summum sacerdotem et patronum nostrum Iesum Christum, per quem illi gloria, maiestas, imperium, honor et nunc et in omnia saecula saeculorum. Amen*<sup>1</sup>.

Les belles prières contenues dans les chapitres IX et X de la *Διδαχὴ*, quoique s'inspirant du grand concept du mystère eucharistique, concernent plutôt les agapes, et, en conséquence, ne font partie d'aucune anaphore liturgique.

Deux célèbres documents du IV<sup>e</sup> siècle, l'un italien, l'autre palestinien, nous décrivent longuement les rites de la messe, en Italie et à Jérusalem. Dans la semaine pascale de 348, saint Cyrille, alors simple prêtre, sous l'évêque Maxime de Jérusalem, tint un cours de conférences catéchétiques, vrai modèle du genre, aux néophytes qu'il avait précédemment initiés à la foi pendant le Carême. Il restait seulement à expliquer cette partie du catéchisme que la loi de l'arcane cachait alors aux profanes, et Cyrille entreprit en effet de soulever ce voile en cinq conférences « πρὸς τοὺς νεοφωτιστοὺς <sup>2</sup> ». Dans la cinquième, la seule qui nous regarde, il décrit la *missa fidelium*, car celle des catéchumènes devait être déjà connue de l'auditoire, l'abus étant assez répandu de rester en cette catégorie jusqu'à la fin de la vie, pour recevoir le Baptême au lit de mort. Cyrille explique d'abord la signification de l'ablution des mains que

1. *S. Clem. Ep. I ad Corinth.*, ch. LVIII. P. G., I, col. 527.

2. Quelques manuscrits attribuent les Catéchèses mystagogiques à l'évêque Jean. Cette paternité n'est pas improbable, et alors les conférences catéchétiques avant le baptême seraient seules de Cyrille.

l'évêque accomplit avant de commencer l'anaphore : puis, passant sur le *cherubicon*, il en vient au dialogue entre le célébrant et le peuple : " Ἀνω τὰς καρδίας, suivi du bel hymne eucharistique précédant le Trisagion. L'épiclese est considérée par Cyrille dans une perspective unique et idéale, qui comprend aussi la formule sacramentelle *Christi verba continens*, comme dirait Justin. La prière litanique vient ensuite, puis la commémoration des défunts et l'acclamation finale du peuple : *Amen*. Le moment de la Communion arrivé, à l'invitation sacerdotale " Ἁγία ἁγίοις, déjà citée dans la *Διδαχὴ*, le chœur répond qu'un seul est saint, Jésus-Christ; et au chant du verset psalmodique *gustate et videte quoniam suavis est Dominus* exécuté par un soliste, μετὰ μέλους θείου, les fidèles s'avancent pour recevoir la sainte Eucharistie. La parcelle du pain consacré est déposée dans la main de chacun; puis ils s'approchent du calice, se signant le front et les yeux.

L'action de grâces est prononcée au nom de tous par l'évêque, et achève celle, plus intime, qui s'est déjà élevée du cœur des fidèles pendant le temps employé par les ministres sacrés à distribuer au peuple les saints Mystères <sup>1</sup>.

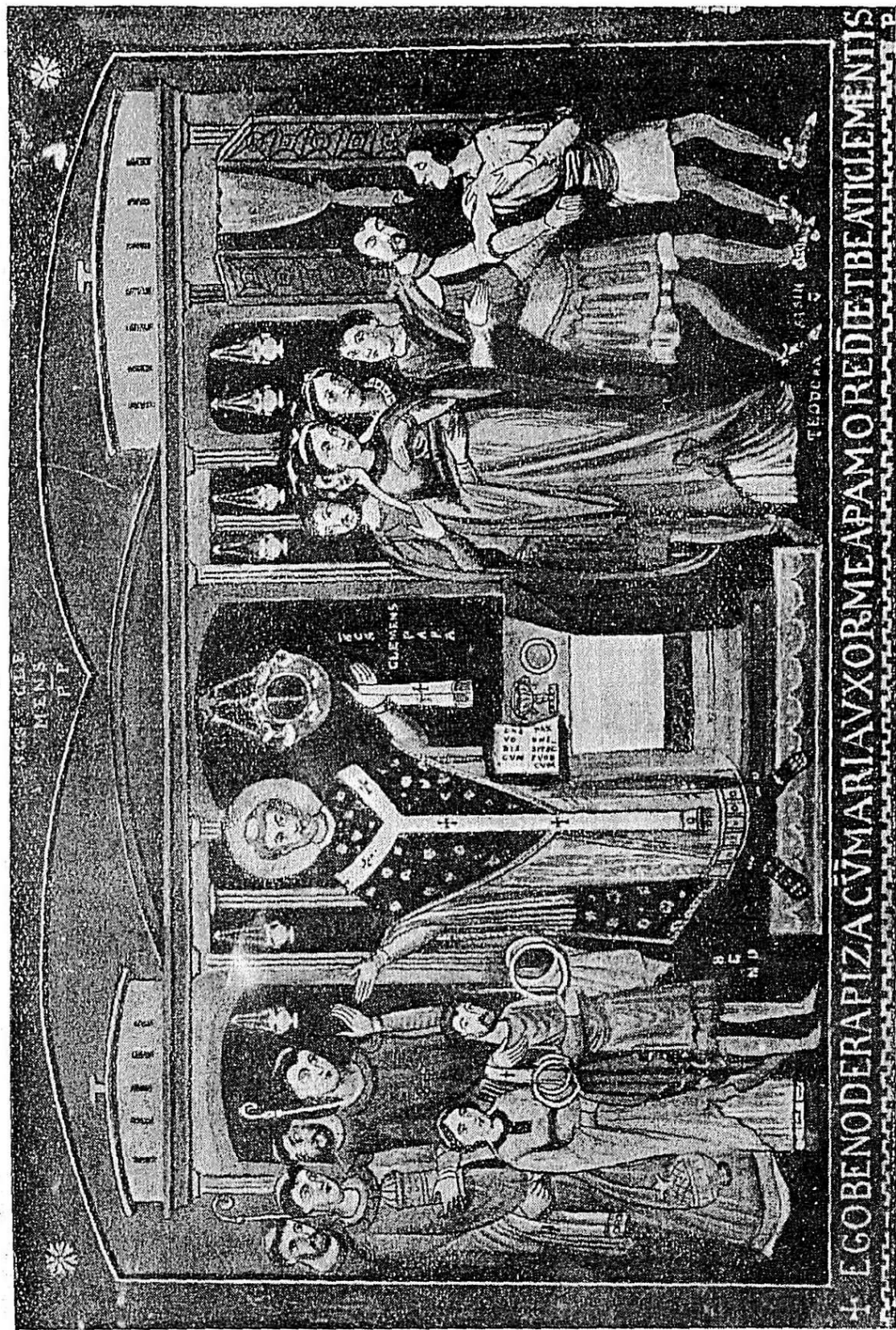
La description eucharistique contenue dans le *De sacramentis* consiste plutôt en brèves allusions qu'en une exposition véritable. L'auteur, certainement du milieu ambrosien, veut démontrer que la conversion substantielle des éléments du pain et du vin au Corps et au Sang du Fils de Dieu, s'opère par la toute-puissante efficacité de ses paroles, et il observe à ce propos : ce qui précède la consécration, c'est-à-dire *laus Deo, oratio pro populo, pro regibus, pro coeteris*, est accompli au nom du prêtre et de l'assemblée; *ubi venit ut conficiatur... sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi* <sup>2</sup>, et il termine en citant la formule sacerdotale dans la distribution des saints Mystères : *Dicit tibi sacerdos : Corpus Christi. Et tu dicis : Amen* <sup>3</sup>.

1. S. CYRILLI HIEROSOL., *Catech. Mystagog.*, V, P. G., XXXIII, col. 1110 et seq.

2. *De Sacramentis*, l. IV, IV, P. L., XVI, col. 459.

3. *Ibid.*, l. IV, v. P. L., XVI, col. 463-464.





MESE DE SAINT CLÉMENT

Peinture de la Basilique souterraine de Saint-Clément à Rome, datant du IX<sup>e</sup> ou X<sup>e</sup> siècle.



## CHAPITRE VI

### LA MESSE PAPAËLE DANS LES STATIONS ROMAINES

**A** PARTIR du VIII<sup>e</sup> siècle, les rituels et les explications des cérémonies de la messe deviennent moins rares, mais aucun document ne surpasse en importance la collection des *Ordines Romani*, grâce auxquels nous pouvons suivre tout le développement de la liturgie papale à Rome durant le moyen âge. Il n'est pas si facile de déterminer toujours exactement la date chronologique des *Ordines*, qui sont souvent de simples compilations mnémoniques, exécutées à des époques diverses sur des documents plus anciens. Il n'y a rien, en effet, de plus impersonnel que la liturgie, et c'est pourquoi il n'est pas facile de distinguer chronologiquement les stratifications successives de ces documents<sup>1</sup>. L'*Ordo Romanus I* auquel nous nous reportons en ce moment, fut définitivement rédigé au VIII<sup>e</sup> siècle, mais les éléments plus anciens qu'il contient reflètent bien les conditions de la liturgie papale après la réforme de saint Grégoire. C'est alors la période des grandes processions stationnales, qui furent en effet remises en usage par le célèbre Pontife, après qu'un siècle d'angoisses, de guerres et de sièges avait failli les faire tomber en désuétude<sup>2</sup>.

Quand la messe n'était pas précédée par une procession, le Pape se rendait directement à l'église désignée pour la *statio*, et, aidé des premiers dignitaires du palais apostolique, il revêtait dans le *secretarium* les ornements sacrés, tandis que les évêques, le clergé et les moines prenaient leurs places dans le temple. Quand tout était en ordre, un sous-diacre régional paraissait à la porte de la sacristie, appelant : *Schola* ; et alors comparaisait devant le Pontife le paraphoniste, qui donnait les noms des solistes pour l'épître et le graduel. L'*Ordo* ajoute

1. Cf. *P. L.*, LXXVIII, col. 937 et suiv.

2. Cf. H. GRISAR, *La più antica descrizione della Messa pontificia solenne*, « *Civiltà Cattolica*, » 20 mai 1905, pp. 463 et seq.

qu'après cela il n'était plus permis de changer les chantres, sous peine de n'être pas admis à la sainte Communion ce jour-là.

Le cortège papal, avec ses vêtements multicolores, *penulae*, *mappulae* et tuniques blanches, se disposait enfin à faire son entrée triomphale dans la basilique. A un signe du Pontife, un sous-diacre avertissait le paraphoniste d'entonner l'antienne de l'introït; le paraphoniste s'inclinait vers le prieur de la « Schola » : *domne jubete*, et les chantres, rangés des deux côtés en avant de l'autel, exécutaient les mélodies de l'Antiphonaire grégorien. Les sept diacres pénétraient alors dans le *secretarium* pour accompagner le Pape, qui, appuyé sur les principaux dignitaires de sa cour, entrait processionnellement dans la nef. Pourtant, avant de monter au *presbyterium*, le cortège s'arrêtait un instant, pour permettre au Pontife d'adorer une parcelle des saintes Espèces, enfermée dans une cassette, et gardée à cette intention, depuis une messe précédente, pour être conservée sur l'autel durant la cérémonie, comme symbole de la pérennité du sacrifice qui depuis le Golgotha se perpétue dans l'Église, jusqu'à ce que vienne le jour de la parousie finale<sup>1</sup>, *donec veniat*.

Traversant l'enceinte de marbre réservée aux chantres, le Pape montait enfin au *tribunal*, où s'élevait la chaire épiscopale, en face de l'autel. Là, il échangeait de suite le baiser de paix avec l'évêque hebdomadaire, avec l'archiprêtre et avec ses diacres, et tandis qu'à son signal, le prieur de la « Schola » concluait le psaume d'introït par la doxologie, il faisait une brève oraison devant l'autel, et la terminait en baisant la table sacrée et le livre des Évangiles. La basilique résonnait déjà des plaintives mélodies du *Kyrie* qui se répétaient sans interruption, et auxquelles le peuple pouvait prendre part

1. *Salutat Sancta*. Ce rite est parallèle à celui décrit par St Germain de Paris dans son *Expositio Missae*, P. L., LXXII, col. 92-93, et par Grégoire de Tours dans le *De Gloria Martyr.*, LXXXV. Il était également commun à la liturgie grecque; et, en effet, l'adoration faite par les fidèles, au passage du prêtre portant les « saints Dons » durant le grand Introït, quelque explication que lui veuillent donner les Orientaux d'aujourd'hui, semble précisément venir du rite de porter en procession la sainte Eucharistie, comme les Latins. St Germain mentionne aussi cette adoration : « incurvati adorarent ».

lui aussi ; quand le moment en était venu, le Pontife entonnait le *Gloria* qui était continué par les évêques et les prêtres, devenant ainsi un vrai chant sacerdotal, d'un simple hymne matutinal qu'il avait été au début.

Après l'*Oratio*, suivie de la première lecture de l'Ancien Testament récitée par le sous-diacre, un soliste *cum cantatorio* montait à l'ambon, et modulait le répons-graduel ; après la seconde lecture, tirée du Nouveau Testament, généralement des épîtres de saint Paul, venait, suivant le temps, le trait ou le verset alléluïatique. Enfin apparaissait à l'ambon le diacre portant l'Évangile. Il en lisait un court passage, que le Pontife avait l'habitude d'expliquer ensuite au peuple, en des paroles simples et des idées familières.

Autrefois, on congédiait à ce moment-là les catéchumènes et ceux qui, en punition de leurs fautes, avaient été exclus de la communion de l'Église. Les liturgies orientales et ambrosienne en conservent encore les formules ; mais le rite, comme celui de la grande litanie, qui à cet endroit marquait le commencement de la *missa fidelium* proprement dite, a disparu depuis longtemps de la liturgie romaine. Dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, en une église voisine du Mont Cassin, le diacre, d'après le récit de saint Grégoire<sup>1</sup>, prononçait encore la formule d'exclusion des excommuniés, mais les sources romaines postérieures sont tout à fait muettes sur ce point.

Pendant que les ministres sacrés étendaient la nappe sur l'autel, le Pape, accompagné par les primiciers des notaires et par les *defensores*, s'approchait de l'enceinte réservée à la haute noblesse, pour recevoir personnellement les offrandes destinées au saint Sacrifice. L'archidiacre le suivait, vidant une à une en un large calice à anses, soutenu par un sous-diacre, les *amulæ* de vin qui lui étaient présentées par les fidèles. Après les hommes, venait le tour des femmes ; le Pape se transportait au matroneum pour y recevoir les offrandes, et il s'arrêtait au pied des degrés conduisant à la tribune, afin de recueillir aussi celles des hauts officiers de la cour du Latran. Pendant ce temps, les évêques et les prêtres recevaient les offrandes du peuple par la *pergula* qui fermait le lieu sacré réservé au clergé.

1. *Dialog.*, l. II, 23. P. L. LXVI, col. 180.

Ainsi le sacrifice qui allait être offert à la Divinité avait-il vraiment un caractère collectif et social, comme le dit si bien une des plus antiques prières du Sacramentaire grégorien : *Ut quod singuli obtulerunt ad honorem nominis tui, cunctis proficiat ad salutem*, en tant que tous y avaient contribué, en fournissant les éléments matériels, le pain et le vin. Le Pape lui-même n'était pas dispensé d'y concourir pour sa part, afin d'offrir son sacrifice avec le peuple. Et l'on trouvera très délicat le privilège concédé à l'orphantrophium des Chantres du Latran, qui, en raison de leur pauvreté, avaient coutume d'offrir la seule ampoule de l'eau, que l'archidiacre versait, en forme de croix, dans le calice.

A l'origine, c'était précisément à ce moment qu'avait lieu la lecture des diptyques avec l'*oratio super nomina*, qui nous est conservée dans la liturgie gallicane et dans la *Secrète* actuelle de l'oraison *Omnipotens* du missel romain. Mais en 410, à Rome, elle avait déjà été transportée un peu avant la consécration.

Cependant, on avait disposé sur l'autel les divers calices et les oblats de pain azyme, de forme ronde, pour la Communion; et tandis que la « Schola » répétait les derniers neumes de l'antienne *ad offertorium*, le Pape montait à l'autel pour commencer l'« *Actio* » eucharistique proprement dite. Tout ce qui s'était fait jusque-là n'appartenait pas au sacrifice, c'est pourquoi, aujourd'hui encore, le chœur attend, assis, que le prêtre commence la *praefatio*. Les évêques et les prêtres se rangeaient en double file derrière le Pape; les sous-diacres allaient prendre place près de la grille qui séparait du peuple la tribune du clergé, et tous demeuraient immobiles et inclinés jusqu'à la fin du Canon. Peu avant le *Pater*, l'archidiacre s'approchait du Pontife, et quand celui-ci, élevant la sainte Hostie à la vue du peuple, récitait la doxologie finale *per Ipsum*, lui aussi élevait un des calices eucharistiques déposés sur l'autel. C'était la solennelle ostension des saints Mystères, commune à presque toutes les liturgies, et dont l'« élévation » actuelle, qui ne date que du moyen âge, n'est qu'un dédoublement.

Les parcelles qui, à ce moment de l'Action sacrée, étaient détachées de la sainte Hostie consacrée par le Pontife, étaient confiées aux acolytes pour être portées aux prêtres titulaires

dans leurs paroisses, afin qu'au terme du Canon de leur messe, ils les déposassent dans leur calice, pour marquer l'identité du sacrifice et du sacrement qui nourrit et sanctifie le pasteur et le troupeau tout entier.

Avant d'accomplir la *fractio* des saints Mystères qui symbolise la mort violente de la divine victime, le Pape adresse un dernier salut au peuple, et c'est un souhait de paix : *Pax Domini sit semper vobiscum* ; et la paix invoquée par le pasteur est tout de suite échangée entre le clergé, les nobles et le peuple, au moyen du baiser apostolique, l' « *osculum sanctum* » ; l'archidiacre le reçoit du Pontife et l'échange avec le premier des évêques ; les hommes et les femmes s'embrassent séparément, tandis que les nobles dans le « *senatorium* » et les matrones dans le « *matroneum* » font de même. La « *consecratio* » et le sacrifice sont déjà accomplis à la fin du Canon, si bien que, dans le rite gallican, les évêques avaient l'habitude, arrivés à ce point, de bénir le peuple, pour congédier ceux qui ne se proposaient pas de communier. A Rome, le Pape quittait l'autel pour retourner à sa chaire, d'où il donnait ses instructions au « *nomenclator* », au sacellaire et au notaire du vidame (*vice-dominus*) pour les invitations à dîner à sa propre table, comme à celle qui était préparée en son nom, dans les salles du vidame. Ces invitations étaient aussitôt communiquées, dans l'église même, tant le souvenir de l'agape était encore intimement lié au banquet eucharistique.

En même temps, les évêques, les prêtres et les diacres faisant couronne au trône papal, procédaient solennellement à la *fractio panis*, rompant le pain eucharistique qui leur était présenté par des acolytes dans de petits sachets de lin, et ils en déposaient les morceaux sur les patènes, tandis que la « Schola » entonnait le chant si expressif de l'*Agnus Dei* auquel, depuis le temps du pape Serge I<sup>er</sup> (687-701) le peuple avait coutume de faire écho, apportant ainsi une majesté solennelle à cette symbolique « *fractio* » qui, après la consécration et l'épiclèse, est le moment le plus caractéristique de l'action eucharistique.

Il appartenait au second des sept diacres de présenter au Pape la parcelle sacrée, pour la Communion. Celui-ci, en la prenant, en détachait d'abord un fragment, que l'archidiacre

déposait dans le calice à anses, puis le Pontife buvait le précieux Sang du Seigneur.

Le calice ayant été réplacé sur l'autel, l'archidiacre annonçait aux fidèles le lieu et le jour de la future station ; et, parce qu'au grand nombre des fidèles qui s'approchaient de la Communion un calice unique n'aurait pas suffi, on versait quelques gouttes du vin eucharistique contenu dans le calice papal, dans le grand *scyphus* destiné à la communion du peuple ; l'on exprimait ainsi, même d'une façon matérielle, l'identité du sacrifice auquel tous participaient.

Les évêques et les prêtres recevaient de la main du Pape leur parcelle de pain consacré ; puis ils s'approchaient, pour communier au calice pontifical présenté par l'archidiacre ; et ce qui restait ensuite du précieux Sang était versé dans le *scyphus* du peuple. Pour que les fidèles participassent à la Communion sous les deux espèces avec plus de révérence et moins de difficultés, sans aucun péril d'effusion, un sous-diacre régionaliste adaptait au calice un chalumeau de métal précieux, aujourd'hui encore en usage aux messes papales.

La communion du haut clergé étant achevée, tandis que les chantres exécutaient l'antienne et le psaume de la Communion, le Pape, les évêques et les prêtres distribuaient les saints Mystères aux nobles et au peuple. Les diacres, soutenant les calices ansés, assistaient le Pape et les évêques ; les prêtres distribuaient les parcelles consacrées, ou soutenaient le *scyphus*.

Dès que le Pontife avait communié les nobles et les matrones, et tandis que les autres étaient encore occupés à distribuer le saint Sacrement au peuple, il retournait à sa chaire pour communier les régionalistes, et, aux jours de fête, douze enfants choisis dans la « Schola cantorum ». Pour cela, les sous-diacres, ayant déjà communié, venaient en aide à la « Schola », et alternaient avec elle l'antienne et les versets du psaume de Communion, jusqu'à ce que la distribution des saints Mystères fût terminée. Alors seulement, le Pape récitait devant l'autel, au nom de tous, la collecte *ad complendum*, en action de grâces pour les dons sacrés ; un diacre chantait la formule de congé : *ite, missa est*, et le peuple ayant répondu *Deo gratias*, le cortège pontifical se disposait à rentrer dans le

« secretarium ». Sept acolytes avec des flambeaux allumés précédaient; un sous-diacre balançait doucement l'encensoir fumant; puis venait le Pape, suivi des évêques, des prêtres, des moines, de la « Schola », des gonfaloniers et des autres grands officiers du *patriarchium*. Durant le défilé, tous s'inclinaient au passage du Pontife : *Iube, Domne, benedicere*, disaient-ils. — Et le Pape répondait : *Benedicat nos Dominus*<sup>1</sup>.

1. *Ordo Romanus* I, P. L., LXXVIII, col. 937 et seq.









Miniature de l'antiphonaire monastique d'Harker (x<sup>e</sup>, xi<sup>e</sup> siècle),  
conservé à Saint-Gall.

SAINTE GRÉGOIRE LE GRAND  
DICTANT A PIERRE, DIACRE

## CHAPITRE VII

### POÉSIE ET MUSIQUE DANS LES SYNAXES EUCHARISTIQUES

LES éléments déjà examinés nous mettent en mesure de distinguer et d'ordonner chronologiquement les diverses parties de tout ce magnifique ensemble de rites eucharistiques. S'il est vrai que l'Époux y emploie un langage ineffable d'amour qui peut difficilement se traduire en paroles humaines, l'Épouse, de son côté, s'élève à une telle sublimité de pensée que seules peuvent la comprendre les âmes choisies qui réalisent en elles-mêmes, par l'innocence de leur vie, cet idéal de sainteté et de grâce dont l'Église possède la plénitude. Pour comprendre ainsi la sainte liturgie il faut surtout la vivre avec l'Église une, sainte, catholique et apostolique.

Oraisons litaniques, collectes, péricopes scripturaires, prières eucharistiques et acclamations collectives, nous en avons assez trouvé dès la seconde moitié du premier siècle dans les écrits de saint Paul, de saint Jean, et, par-dessus tout, dans la *Διδαχὴ*; et, ce qu'il y a de plus notable, c'est qu'elles avaient conservé dans l'usage liturgique le même ordre qu'elles occupaient autrefois dans les proseuses de Palestine et de Grèce.

Mais l'on se sera peut-être étonné que nous ayons, sans plus, invité notre lecteur à assister au divin Sacrifice dans les catacombes de Rome au temps de Justin et de Tertullien, pour l'accompagner ensuite à Jérusalem, à Milan et dans les splendides basiliques constantiniennes du Latran et de Saint-Pierre, sans lui avoir auparavant expliqué les éléments euchologiques et rituels qui composent l'Action sacrée. Ce fut un petit artifice de notre part : nous avons préféré donner dès l'abord une première impression de la sublimité lyrique à laquelle le culte chrétien s'élève, avant de faire l'anatomie de ses formules, qui

pourraient difficilement, tel le squelette humain, rendre toute la joie et la beauté de la vie.

Le temps est venu d'examiner plus particulièrement les éléments de notre missel, maintenant surtout que nous sommes en mesure d'en apprécier la splendeur, en tenant compte aussi de la disposition et des places diverses occupées par eux dans le déroulement du cérémonial liturgique. Étant donnée la nature éminemment dramatique de l'*Action sacrée*, commençons par distinguer entre eux les divers genres musicaux auxquels appartiennent les chants psalmodiques de la messe.

Le Psautier, livre par excellence de la prière ecclésiastique, a fourni au divin Rédempteur et à son Église les accents de cette prière sublime qui, annoncée sous diverses formes et en des temps différents dans le recueil des chants davidiques, eut son complément définitif dans l'oraison vespérale prononcée sur le Calvaire au jour de la grande Parascève.

Nous connaissons quatre modes d'exécution psalmodique :

a) Le *psalmus responsorius* est le psaume exécuté par un soliste devant une assemblée, et interrompu à chaque verset, ou à chaque groupe de plusieurs versets, par un refrain des assistants. Il a le grand avantage d'unir intimement les sentiments du chantre à ceux du peuple fidèle, excitant mutuellement leur attention, et faisant alterner, s'entrelacer et se compléter les deux parties. Cette liaison intime et cet entrelacement, tant des mélodies psalmodiques que des péricopes scripturaires, auxquelles la psalmodie servait comme de cadre et d'ornement, est un des caractères les plus notables de la liturgie antique, aux formes éminemment dramatiques, et qui se déroulait régulièrement avec une majesté naturelle, tout comme un drame ou comme la représentation scénique d'un poème sacré.

Pour bien entendre les beautés de la liturgie romaine, et spécialement du missel, on n'insistera jamais assez sur ce fait, qu'à l'origine toutes ces prières, ces cérémonies, ces chants, furent établis pour être exécutés et représentés en de vastes basiliques. Les messes privées ont paru beaucoup plus tard, et manifestent une simple adaptation de la grandiose liturgie

stationnaire, créée précisément pour être accomplie par un peuple nombreux.

Les origines du *responsorius* se mêlent d'ailleurs à celles du psautier lui-même; bien plus, quelques compositions psalmodiques supposent nécessairement cette exécution à refrains, tel le psaume 135, chanté par le grand chœur des musiciens à la dédicace du temple de Jérusalem, tandis que le peuple s'écriait : *Quoniam in aeternum misericordia ejus.*

L'antiquité chrétienne prit cet usage — toujours en vigueur — de la Synagogue; il déborda même hors du rituel strictement liturgique, jusque dans la prière privée des anciens fidèles; c'est ainsi qu'Evodius entonne, près du lit funèbre de sainte Monique, le psaume 100, auquel Augustin et les autres membres de sa famille répondent par le refrain : *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine* <sup>1</sup>.

b) Au psaume responsorial ressemble celui qui est récité sans interruption par le soliste, mais auquel l'assemblée répond par une formule ou doxologie finale, *Amen, Benedictus Deus, Alleluia*, ou d'autres semblables. Les psaumes 40, 71, 88, et surtout le 105<sup>e</sup> : *Benedictus Dominus Deus Israel a saeculo et usque in saeculum. Et dicet omnis populus : Fiat, Fiat*, en attestent l'usage chez les Hébreux. Au temps de Cassien, le rite des monastères des Gaules, à la différence de ceux d'Orient, voulait que l'assemblée, à peine terminé le psaume du soliste, entonnât de suite le *Gloria Patri*, tandis qu'en Égypte et en Palestine, cette doxologie était réservée exclusivement à la fin du psaume antiphonique <sup>2</sup>.

c) L'antiphone diffère de la psalmodie responsoriale en ce que, l'ancienne partie du soliste étant supprimée, l'assemblée se divisait en deux chœurs, qui faisaient comme un duo, alternant les versets et les diverses mélodies, parfois même

1. AUGUST., *Confess.*, IX, XII, n. 3. — S<sup>t</sup> Jérôme raconte, dans la vie de S<sup>t</sup> Paul, premier ermite, comment S<sup>t</sup> Antoine l'ensevelit « hymnos quoque et psalmos de christiana traditione decantans » (ch. XVI); et le psaume responsorial exécuté à Ostie près du lit funèbre de S<sup>te</sup> Monique peut appartenir précisément à ce recueil de psalmodies funéraires traditionnelles.

2. CASSIEN, *Institut.*, l. II, VIII.

en langues différentes, pour se réunir finalement en un chant à intervalle d'octave <sup>1</sup>.

Plus tard, l'élément polyphonique avec l'accord à l'octave étant passé en seconde ligne et oublié, on considéra l'alternance des chœurs et leur réponse comme la caractéristique du psaume antiphoné. A la différence du *responsorius*, la réplique du refrain populaire <sup>2</sup> n'était pas nécessairement prise dans le texte du psaume, — l'alleluia intercalé dans les psaumes alléluiatiques était toutefois considéré comme un élément psalmodique, — mais pouvait être emprunté à d'autres livres scripturaires; et, en ce cas, il contenait une sorte d'application, ou indiquait le sens spécial que la liturgie attribuait à un psaume en une circonstance déterminée. Ainsi le jour de la Pentecôte, l'antienne d'Introït est tirée du livre de la Sagesse : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*, et le psaume 67 qui vient ensuite : *Exsurgat Deus et dissipentur inimici ejus* fait justement allusion à la mission du Saint-Esprit, qui est de glorifier Jésus et d'humilier ses ennemis.

La doxologie (*Gloria Patri*) vint de bonne heure, d'abord en Orient, ensuite en Occident, terminer le psaume antiphoné, qui eut ainsi, à cause de sa finale, un caractère trinitaire et anti-arien très tranché.

On fait généralement remonter l'origine de l'antiphone à 344-357; les moines Flavien et Diodore l'auraient alors introduite à Antioche, afin de l'opposer à l'antiphonie arienne qui y dominait. Son introduction dans la liturgie orientale est toutefois bien antérieure au IV<sup>e</sup> siècle, puisque à l'époque de saint Basile l'usage de l'antistrophe était répandu partout, et qu'avant lui, Eusèbe-Philon en avait parlé longuement <sup>3</sup>. Nous reviendrons plus tard sur les origines de l'antiphonie.

d) Apparentée à la psalmodie antiphonée et responsoriale, est celle que nous pourrions presque dire litanique, c'est-à-dire à versets alternés entre le prêtre et l'assemblée, et dont Bäumer

1. WAGNER, *op. cit.*, pp. 23.

2. CASSIEN, *op. cit.*, l. II, XI.

3. Cf. WAGNER, *op. cit.*, pp. 21-22; *La Petite Antiphone*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par le R. P. Dom F. Cabrol, I, 2, col. 2473.

croit pouvoir retrouver les traces dès le 1<sup>er</sup> siècle. Les anciens lui donnaient communément le nom de *Litania*. A la différence des formes psalmodiques précédentes, la litanie ne cherchait pas son texte exclusivement dans le psautier; bien plus, même quand elle en dépendait, c'était avec tant de liberté que la composition psalmodique perdait son unité littéraire, — maintenue au contraire sans altération par l'antiphonie et par le *responsorius*, — pour devenir un dialogue vivant entre le peuple et le célébrant<sup>1</sup>. La litanie, en s'émancipant du texte du Psautier, acquit en revanche une nouvelle fraîcheur d'inspiration, un sens exquis d'actualité et comme un surcroît de vigueur spirituelle.

La dernière partie de notre *litania maior*, ou litanie des saints, et les *preces* du Bréviaire à Prime et à Complies, sont à citer parmi les plus beaux exemples de cette litanie, qui était anciennement comme la formule de transition entre la « vigilia » et la messe qui suivait, au lever de l'aurore. La collecte caractérisait la « litania », dont elle résumait et déterminait la pensée générale. — Le *Gloria* qui maintenant, à la messe, s'interpose entre la prière litanique et la collecte, représente une interpolation d'origine plus récente.

e) Tout à fait différent de cette psalmodie alternée était le psaume *in directum* ou *tractus*, exclusivement confié à l'habileté d'un soliste. Cassien raconte que les moines d'Égypte célébraient leurs veilles nocturnes en récitant douze psaumes *in directum* : *parili pronunciatione, contiguus versibus*; et saint Benoît prescrit la psalmodie *in directum* dans les offices diurnes, quand le petit nombre des moines exige qu'on leur épargne le poids de la psalmodie antiphonée. L'*in directum* est donc le genre psalmodique le plus facile et le plus commode, et il a fini par prévaloir universellement dans l'usage ecclésiastique. Il est notable que Cassien comme saint Benoît l'aient déjà fait remarquer, observant qu'il était le seul genre de psalmodie indiqué pour des communautés peu nombreuses, dont les membres seraient déjà épuisés par les fatigues de la journée<sup>2</sup>.

1. F. CABROL, *Le livre de la prière antique*, p. 48.

2. CASSIEN, *op. cit.*, l. II, XII.

L'*in directum* est aussi appelé *tractus*, si pourtant le *tractus* ne veut pas indiquer un genre spécial de psalmodie *in directum* plus grave, et ornée de mélodies plus riches. D'autres veulent trouver l'origine de ce nom dans la lenteur de l'exécution; certains pensent qu'il signifie simplement la continuité psalmodique qui lui était propre, c'est-à-dire sans qu'aucun refrain s'y intercalât.

Le fait est que le *directaneum* du soliste, précisément parce que plus agile et moins fatigant, était préféré par les anciens moines égyptiens; le *subtrahendo*, prescrit pour l'invitatoire responsorial des vigiles, est, au contraire, dans la règle de saint Benoît, synonyme de *morose*<sup>1</sup>, et indique par conséquent une exécution tout à fait différente.

Plus récemment, quelques liturgistes ont voulu reconnaître dans le *tractus* un caractère presque lugubre, et donc propre aux temps de pénitence. Observons cependant que le *tractus* : *Laudate Dominum* de la vigile pascale, et le huitième ton musical grégorien auquel appartiennent beaucoup de traits, ne sont point inspirés par la tristesse ni par le deuil; nous verrons dans la suite que le *tractus* était même le chant des dimanches et des fêtes de la liturgie romaine, avant l'introduction du verset alléluatique pour tous les dimanches hors du Carême.

Le solo du chantre et la continuité de la modulation psalmodique, sans aucune interruption ni refrain de l'assemblée, étaient les caractéristiques du *tractus*. Moins important, au contraire, nous paraît le fait que, dans la liturgie eucharistique, le *tractus* soit coordonné intimement à la leçon scripturaire qui le précède. (Cf. *Cantemus Domino* du samedi saint, et les *Benedictiones* du samedi des Quatre-Temps, après la leçon des Trois Enfants dans la fournaise.)

1) Le *psalmus gradualis* n'est pas à proprement parler un mode psalmodique distinct, mais indique simplement un chant responsorial dont les *solī* sont exécutés sur les degrés de l'ambon. Quelques auteurs le font dériver d'une transformation

1. *Regula S. Benedicti*, XLIII. « Propter hoc omnino *subtrahendo et morose* volumus dici. » (Ed. Butler.)



du *tractus*, après que celui-ci aurait revêtu une forme mélodique beaucoup plus ornée et de caractère antiphonique, devenant ainsi une vraie antiphonie responsoriale. Nous savons toutefois que le *responsorius-gradualis* était déjà en usage longtemps avant saint Léon I<sup>er</sup> et coexistait avec le graduel.

Mais avant de terminer cette rapide revue des diverses formes psalmodiques usitées chez les anciens, nous devons au moins mentionner la loi qui mesure et détermine l'esthétique de tous ces prolongements mélodiques et de ces refrains. Nous voulons parler du parallélisme, qui est comme un écho entre deux membres d'un même verset psalmodique.

Le parallélisme biblique a été défini par Dom Cabrol la rime des pensées et des sentiments<sup>1</sup>; il nous conserve comme la dernière trace de la forme poétique primitive des psaumes et des cantiques, composés suivant des lois métriques, que des études récentes nous ont pour la première fois révélées.

La redondance parallélique est comparable à un paisible balancement de l'âme sur les pieuses affections, dont l'esprit enivré évoque la suavité; il est l'effet d'une pensée intense, complexe, qui veut être traduite par parties et à diverses reprises, prolongeant ainsi la jouissance spirituelle de l'âme.

Le parallélisme antithétique au contraire, différent de la redondance, offre comme un violent contraste d'ombre et de lumière, et peut élever parfois le lyrisme religieux à une hauteur qu'aucun autre genre littéraire profane n'atteindrait facilement. Mais dans ces deux parallélismes, l'élément caractéristique qu'il nous importe par-dessus tout de noter, est la réciproque liaison et l'appel mutuel des divers membres du verset ou des parties d'un psaume; c'est précisément ce qui constitue le fondement esthétique de la psalmodie à strophes et à forme responsoriale. Tandis que le psaume 70 nous offre plusieurs exemples de parallélisme à demi-versets, le 106<sup>e</sup> nous présente au contraire quatre petits médaillons<sup>2</sup> d'une candeur incomparable, séparés entre eux par un même verset eucha-

1. *Op. cit.*, p. 20.

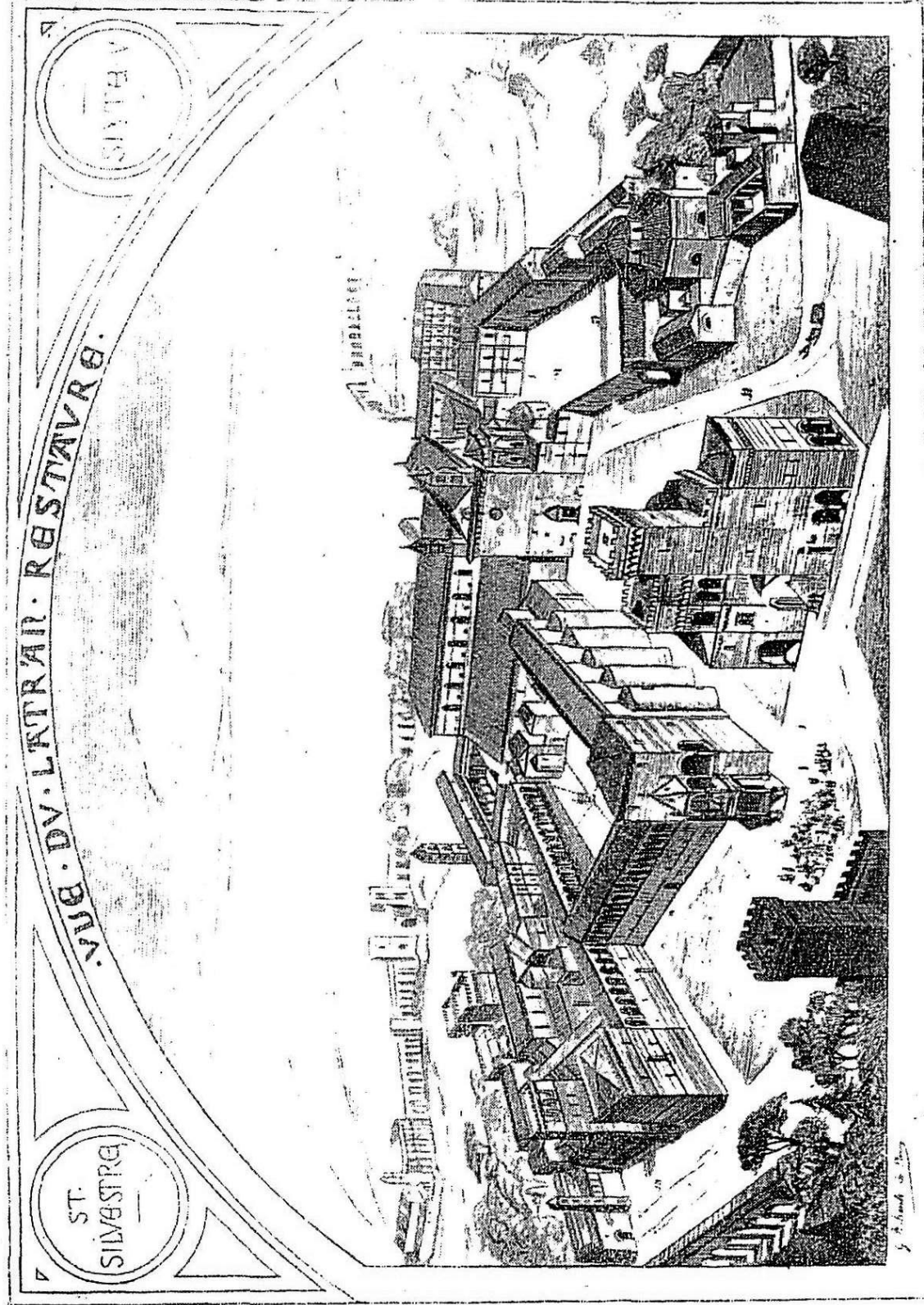
2. Un pauvre égaré dans le désert, qui va mourir de faim; un prisonnier; un malade; un navire frappé par la tempête et qui va être englouti par les eaux.

ristique : *Confiteantur Domino misericordiae eius, et mirabilia eius filiis hominum.*

Nous arrivons ainsi à retrouver les traces des origines de nos formes psalmodiques moins dans les coutumes de la Synagogue que dans les lois mêmes de l'esthétique littéraire chez les peuples sémites, dont nous, *aedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum*, avons de plein droit hérité, non seulement le dépôt biblique, mais aussi l'enveloppe artistique qui l'entourait. C'est donc le moment d'examiner l'emploi qu'en a fait l'Église qui, semblable à l'épouse mystique préfigurée dans le cantique de Débora<sup>1</sup>, distribue, toute joyeuse, aux fidèles, le butin dont l'a enrichie son divin Époux revenu du combat, vainqueur de la mort et de l'enfer.

1. *Judic.*, v, 30.





SIXTIN

AV. DV. LATRAN. RESTAVRE.

ST. SILVSTRQ

Monastère  
Baptistère et  
ses oratoires.

Basilique de Constantin.  
Salle du concile avec  
la loggia de la bénédiction.

Palais pontifical.

LA BASILIQUE ET LE PALAIS DU LATRAN AU MOYEN AGE

## CHAPITRE VIII

### L'ŒUVRE DE LA « SCHOLA » MUSICALE DU LATRAN DANS LE DÉVELOPPEMENT DE LA LITURGIE ROMAINE

**L'**INTROÏT. — Il est arrivé pour l'introït ce qu'on observe aussi à l'origine de tant d'autres rites ecclésiastiques, qui, introduits d'abord dans la liturgie de quelque église particulière, se sont ensuite répandus peu à peu partout, jusqu'à faire finalement partie du cérémonial catholique lui-même.

Nous avons déjà signalé les raisons qui rendaient impossible l'introït, et, en général, l'antiphonie psalmodique, durant les trois premiers siècles, alors que les conditions où se trouvait l'Église ne permettaient pas la pompe d'un cortège triomphal, qui accompagnât l'évêque à son entrée dans le lieu saint. Il ne semble pas toutefois qu'on doive exclure totalement un salut ou une acclamation initiale du célébrant aux assistants, avant le début des lectures scripturaires. En effet, en outre d'un texte du pseudo-Denys, où l'on décrit le prêtre qui, ayant encensé l'autel et le chœur, retourne au *vima* et ἀπάρχεται τῆς ἱερᾶς τῶν ψαλμῶν μελωδίας<sup>1</sup>, un passage de saint Basile nous parle d'une euchologie qui précédait la lecture des textes prophétiques. Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρχούμεθα ὧν ὁ Ἀπόστολος, ἢ τὸ Εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν<sup>2</sup>.

Pourtant quelque ait été l'usage en Orient, la liturgie romaine de la VI<sup>e</sup> férie *in Parasceve*, qui, mieux que toute autre, conserve le type primitif de la liturgie papale, place bien avant les lectures une prière en silence, *ante altare... super oratorium*<sup>3</sup>, mais la messe de ce jour n'a pas d'introït, particularité commune, à Rome, à toutes les messes de vigile, qui après les leçons, commen-

1. *De Eccles. Hier.*, III, 2, P. G., III, col. 425.

2. *De Spiritu Sancto ad Amphiloichium*, xxvii. P. G., XXXII, col. 188.

3. Cf. *Ordines Romanos*, P. L., LXXVIII, col. 953.

cent, par la seule prière litanique, l'action sacrée. Le rite romain du chant des litanies, durant la nuit pascale, tandis que l'évêque est occupé au baptistère, est digne de remarque; de la sorte, l'entrée solennelle des néophytes et du Pontife dans l'église s'accomplit précisément pendant les derniers Kúpte de la prière litanique qui, en cette nuit, faisait ainsi l'office d'un véritable introït.

Les textes de saint Ambroise<sup>1</sup> et de Grégoire de Tours (?) dans la vie de saint Nicet de Trèves<sup>2</sup>, cités communément pour prouver l'absence de l'introït dans la liturgie ambrosienne (iv<sup>e</sup> siècle) et dans la gallicane (vi<sup>e</sup> siècle), n'ont en réalité aucune valeur décisive, parce qu'ils ne se rapportent pas à une exposition ordonnée des cérémonies de la messe, et que, tout en mentionnant la lecture des péricopes scripturaires, ils passent sous silence même les psaumes responsoriaux, qui alors la suivaient certainement.

L'autorité du *Liber Pontificalis* est au contraire plus explicite, quand il attribue l'origine de la psalmodie antiphonique d'introït au pape Célestin († 432)<sup>3</sup>, et ajoute qu'auparavant on ne récitait que les seules lettres de saint Paul et l'Évangile.

Il convient donc de reculer jusqu'au v<sup>e</sup> siècle l'introduction de l'introït dans la liturgie romaine; — ailleurs elle peut être antérieure. Pourtant une question non moins importante se pose au sujet de sa forme primitive<sup>4</sup>. D. Morin, qui croit l'introït beaucoup plus ancien que le pontificat de Célestin, l'estime parallèle à l'*ingressa* ambrosienne, qui, aujourd'hui encore, est privée de psaume. Mais ici surgit une difficulté : le chant d'un unique verset, outre qu'il ne correspond pas au but pour lequel fut instituée la mélodie d'introït, c'est-à-dire occuper tout le temps requis pour l'entrée processionnelle du Pontife dans le temple, n'a de forme parallèle en aucun chant liturgique ancien (exclusivement hymnodique ou psalmodique). En outre,

1. *Epist.*, I, 20. P. L., XVI, col. 1037.

2. *Vita S. Nicetii ep.* (P. L., LXXI, col. 1080). Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, VII, pp. 192 et suiv., 5<sup>e</sup> édit., Paris, 1909.

3. *Liber Pontif.* (édit. DUCHESNE) I, p. 230; Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, VI, pp. 164 et suiv.

4. *Véritables origines du chant grégorien.*

comme l'observe à propos Ceriani<sup>1</sup>, l'*ingressa* ambrosienne est certainement d'origine beaucoup plus récente que ce qu'on appelle la *Missa canonica* milanaise; et si aujourd'hui l'entrée est privée de psaume, ce raccourcissement peut venir de ce que, à l'époque de son introduction à Milan, l'introït était également mutilé dans les Gaules et ailleurs, c'est-à-dire partout où il n'y avait pas de cortège papal devant se dérouler le long des nefs de l'église; le psaume antiphonique en vint à se réduire peu à peu à une pure formalité (VIII<sup>e</sup> siècle). C'est un de ces nombreux cas d'atrophie, qu'on rencontre dans l'histoire de la liturgie.

L'introït antiphonique était exécuté à Rome, en alternant le refrain (*Antiph. ad introitum*) avec les versets psalmodiques: *Incipit prior scholae antiphonam ad introitum... (pontifex) annuit (priori) ei ut dicat Gloriam; et prior...; et pontifex orat... usque ad repetitionem versus. Nam diaconi surgunt quando dicitur: Sicut erat... Schola vero, finita antiphona, intonet Kyrie*<sup>2</sup>.

Des études récentes sur les textes de ces antiennes *ad introitum* ont abouti à des conclusions très importantes<sup>3</sup>. On sait qu'une dizaine d'années après saint Grégoire I<sup>er</sup>, on sentait déjà un certain arrêt dans l'inspiration musicale en la *Schola* de Rome, arrêt ou stase due sans doute à la foi des contemporains en l'origine miraculeuse de l'Antiphonaire de saint Grégoire. Le Saint-Esprit ayant suggéré cette œuvre à Grégoire, on n'y pouvait apporter de modification sans la déclarer imparfaite; et ce fut pour cette raison que les messes stationnelles instituées par Grégoire II les jeudis de Carême, durent emprunter leurs chants aux autres solennités du Centon grégorien.

La richesse mélodique de l'introït n'influant pas sur la longueur de la cérémonie, puisque le psaume était terminé aussitôt que le célébrant montait à l'autel, l'introït put se développer somptueusement, soit qu'il y eût un rapport intime entre l'an-

1. *Notitia liturgiae Ambrosianae*, Milan, 1895, p. 3.

2. *Ordo Romanus* I, 8-9. P. L., LXXVIII, col. 941-942.

3. *Origine e sviluppo del canto liturgico sino alla fine del medio evo*, IV, pp. 64 et suiv. Trad. italienne de M. l'abbé M. R., revue par l'auteur, Sienne, Typogr. San Bernardino, 1910.

tienne et le texte psalmodique, — comme il est de règle dans le psaume *in directum*, — soit, au contraire, à la manière des psaumes alléluïatiques, qu'elle se contentât d'une vague et lointaine allusion. C'est précisément le cas des *introïts* historiques, où le texte et la mélodie s'harmonisent d'une façon si merveilleuse que, d'un trait élégant et sûr, ils nous représentent immédiatement le moment ou l'aspect le plus caractéristique de la fête qu'on célèbre. Nous trouvons un exemple splendide de ce cas dans le *Viri Galilaei* du jour de l'Ascension, où il n'est pas difficile de remarquer que l'élément psalmodique passe comme en seconde ligne, le compositeur ayant voulu qu'une espèce de prélude sacré, une phrase lapidaire, relevât les triomphes de l'Ascension et de la Parousie finale.

Le choix de quelques *introïts* tirés des livres extra-canoniques, crée au premier coup d'œil un peu d'embarras, puisque nous savons que, au moins depuis le temps du pape Damase, l'Église romaine nourrissait de fortes préventions contre le IV<sup>e</sup> livre d'Esdras. Néanmoins, plusieurs antiennes et textes liturgiques sont tributaires de cette source trouble, et parmi eux, les célèbres *impropères* du vendredi saint<sup>1</sup>, les antiennes pascales des martyrs: *Sancti tui, Domine*, et *Lux aeterna lucebit sanctis*<sup>2</sup>, avec l'acclamation du verset si populaire pour les défunts: *Requiem aeternam*<sup>3</sup>.

Le répons de Matines « modo coronantur et accipiunt palmam<sup>4</sup> » les *introïts* « Exclamaverunt<sup>5</sup> », « Accipite iucunditatem gloriae vestrae<sup>6</sup> » et probablement aussi « In excelso throno<sup>7</sup> » dérivent de la même source. Il est plus difficile d'identifier celle de

1. « Ego vos per mare transmeavi... lucem vobis per columnam ignis praestiti, et magna mirabilia feci in vobis... Ego dolui gemitus vestros, et dedi vobis manna in escam. » IV ESDRAS, I, 13, 14-19.

2. « Lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis. » *Ibid.*, II, 35.

3. « Requiem aeternitatis dabit vobis... quia lux perpetua lucebit vobis. » *Ibid.*, II, 34-35.

4. Cf. *ibid.*, II, 45.

5. Cf. *ibid.*, II, 9-28.

6. Accipite iucunditatem gloriae vestrae... Commendatum donum accipite et iucundamini gratias agentes ei qui vos ad coelestia regna vocavit. » *Ibid.*, 36-37.

7. « Domine... cuius thronus inaestimabilis, et gloria incomprehensibilis; cui adstat exercitus angelorum... », *Ibid.* VIII, 21.



l'introït « Ecce advenit <sup>1</sup> » au chant duquel les Byzantins allèrent au devant de Jean I<sup>er</sup> quand il fit son entrée solennelle dans la capitale du Bosphore; mais cette rencontre des *introïts* romains extra-canoniques avec les formules parallèles de Byzance, ne semble pas tout à fait fortuite, puisque c'est seulement par la liturgie grecque que les extra-canoniques avaient pu trouver grâce à Rome <sup>2</sup>. En effet, l'introït « Exclamaverunt », de la fête des saints apôtres Philippe et Jacques, fait précisément allusion à un épisode byzantin, c'est-à-dire à la libération de Rome par le Grec Narsès, et à la dédicace de l'« Apostoleion », au pied du Quirinal, comme monument votif de la victoire des Byzantins sur les Goths (553?).

Les introïts de messes qui, sans aucun caractère spécial, se suivent pourtant dans l'antiphonaire grégorien avec un certain ordre déterminé, nous aident à mieux saisir le critérium de la rédaction du Centon grégorien, et à en distinguer les stratifications successives. Parfois ceux du Carême correspondent aux psaumes de l'office de Prime des fêtes respectives <sup>3</sup>, tandis que ceux après la Pentecôte se divisent en deux groupes. Le premier va du premier au dix-septième dimanche, et comprend les psaumes 12, 17, 24, 26, 27, 46, 47, 53, 54, 67, 69, 73, 83, 85, 118; le second, de la IV<sup>e</sup> fête du jeûne d'automne jusqu'au XXIV<sup>e</sup> dimanche, montre des lois de rédaction tout à fait opposées, puisqu'une fois seulement l'introït est tiré d'un psaume (129); dans les autres cas, il est pris à d'autres livres canoniques.

On ne peut toutefois parler d'un ordre proprement dit, puisque les introïts psalmodiques sont généralement contemporains de

1. Il se retrouve comme *versus* au II<sup>e</sup> répons de Matines le II<sup>e</sup> dimanche de l'Avent, avec cette variante : « Ecce Dominus cum virtute veniet; et regnum in manu ejus et potestas et imperium... »

2. Cette intrusion de l'apocryphe d'Esdras à Rome constitue une anomalie parallèle à celle qu'on observe sur les mosaïques de S<sup>te</sup>-Marie-Majeure, où, contrairement à toute la tradition romaine, la vie de la Vierge dépend en grande partie du *Proto-Evangelium Jacobi*.

3. Feria VI post domin. II quadrag. : « Ego autem » tiré du Ps. 16 assigné en ce jour à Prime, selon le *cursus* bénédictin. Sabbato post dom. II quadr. : « *Lex Domini* », tiré du ps. 18 assigné en ce jour à Prime, également selon le *cursus* bénédictin.

ceux tirés des autres livres de l'Écriture, et quelquefois même postérieurs, comme le démontrent les fêtes très anciennes de Noël, de la Pentecôte, de l'Épiphanie, la semaine pascale et celle de la Pentecôte, pourvues d'introïts de caractère éminemment historique <sup>1</sup>.

Il n'est pas sans intérêt de rechercher le critérium qui déterminait le choix de l'antienne « ad introitum » dans les messes stationnelles, car on y trouve presque toujours des allusions hagiographiques ou historiques très importantes.

Ainsi l'introït du IV<sup>e</sup> dimanche de Carême « Laetare Ierusalem », se réfère avec élégance au temple « Ierusalem », comme on appelait alors la basilique sessorienne, où se célébrait la « statio »; à la IV<sup>e</sup> férie suivante, l'introït « Cum sanctificatus » fait allusion aux grands scrutins pour l'admission des catéchumènes au Baptême; ceux de la semaine pascale et de l'octave de la Pentecôte se rapportent presque tous à la régénération des néophytes par le Baptême; celui de la dédicace de l'« Apostoleion », à la victoire de Narsès; celui : « Laudate pueri », à la martyre Félicité avec ses sept fils martyrs; celui de saint Laurent : « Confessio et pulchritudo » à la Basilique « speciosa » érigée par Gélase I<sup>er</sup> sur la tombe du grand Archidiacre; enfin celui des martyrs Côme et Damien : « Sapientiam », à leur profession de médecins, titre sous lequel les deux saints Anargyres étaient en effet vénérés par les Byzantins.

**L**A PRIÈRE LITANIQUE. Une formule concise, grâce à laquelle l'assemblée s'unit à la prière du ministre sacré et participe intimement à ses intentions saintes, tel est l'avantage offert par la prière litanique. « Invoquons Dieu pour les catéchumènes,

1. Il n'est pas improbable que l'auteur ou le rédacteur de quelques mélodies grégoriennes ait tenu compte parfois du lieu où la composition devait être exécutée. C'est pourquoi, à la messe de minuit de Noël, l'introït du second mode « Dominus dixit » est très simple, car il était chanté dans la crypte « ad Praesepe » de St<sup>e</sup>-Marie Majeure, où l'espace très restreint ne permettait qu'une assistance peu nombreuse; tandis qu'au contraire l'introït « Scio cui credidi » du premier mode, le jour de la « Translatio » de St<sup>t</sup>-Paul le 25 janvier, produit un effet merveilleux dans l'immense basilique de la voie d'Ostie.

afin que Lui, qui est bon et aime les hommes, accueillant favorablement nos prières... leur dévoile l'Évangile du Christ, les illumine de sa science divine, les instruit de ses préceptes, leur inspire une crainte pure et salutaire, et ouvre l'oreille de leur cœur. » Et le peuple répond : « Kyrie eleison. » Tel est un des plus anciens textes de prière litanique<sup>1</sup>.

Rien d'étonnant par suite, que cette forme euchologique, si facile et si populaire, ait pénétré dans toutes les liturgies dès la première heure. Bäumer croit en retrouver les traces dès le 1<sup>er</sup> siècle; quoique les arguments qu'il produit à ce propos ne soient pas tous aussi évidents et péremptoires, il convient de reconnaître avec le docte liturgiste la haute antiquité de la prière litanique, qui nous est décrite si minutieusement par les Constitutions apostoliques et par la « Pérégrination d'Éthérie », et que nous retrouvons constamment dans toutes les liturgies tant orientales qu'occidentales.

Quand l'usage liturgique de la langue grecque disparut à Rome, vers le 4<sup>e</sup> siècle, la formule populaire litanique « Kyrie eleison », qui, peut-être par l'intermédiaire de la Ville, avait déjà pénétré dans les différentes liturgies latines, demeura toutefois en honneur. La messe du samedi saint (vigile pascale) conserve à sa place antique — au terme de la vigile et avant le sacrifice eucharistique — un des exemples les plus splendides de cette prière liturgique, qui, au 5<sup>e</sup> siècle, était récitée aussi à d'autres moments de l'office liturgique, et précédait régulièrement la collecte sacerdotale. Un Canon du Concile de Vaison en prescrit en effet le chant à la messe, aux Vêpres et à la synaxe matinale (laudes)<sup>2</sup>; tandis que la « Regula Sancta<sup>3</sup> » en étend l'usage à la fin de chacune des Heures canoniales. L'« Ordo Romanus I » prescrit aussi le Kyrie litanique au commencement des vêpres pascales elles-mêmes<sup>4</sup>.

1. Cf. S. BAÜMER, *op. cit.*, vol. II, 434. Traduction française, etc. par Dom B. Biron.

2. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. II, 2<sup>e</sup> partie, p. 1028; Cf. BAÜMER, *op. cit.*, t. I, pp. 221-222. Traduction de Dom Réginald Biron.

3. Cf. *Regula S. Benedicti*, IX, XII, XIII, XVII.

4. *Ordo Romanus I*, P. L., LXXVIII, col. 915; Cf. P. WAGNER, *op. cit.*, p. 69.

Il semble pourtant qu'on doive distinguer deux formes diverses de prière litanique : l'une, très développée et majestueuse, représentée en quelque façon par nos « *Litaniae Sanctorum* » et fidèlement conservée par les liturgies orientales; l'autre schématisée et réduite à sa plus simple expression, avec la seule acclamation « *Kyrie eleison* » répétée un nombre de fois déterminé. Le concile de Vaison, introduisant l'usage de la litanie dans les Gaules, atteste que tel était en effet le rite de Rome et des autres églises d'Occident et d'Orient. Quand et comment la forme litanique plus prolixie a-t-elle produit l'autre, plus concise? On ne peut le déterminer. Au VI<sup>e</sup> siècle apparaissent déjà comme deux formes parallèles, dont la plus ample formait presque une euchologie par elle-même parfois plus solennelle encore pendant les processions, — « *litania septiformis, quina, terna,* » — tandis que l'autre, aux formes abrégées, était employée à la messe et dans l'office divin comme une simple préparation à la « *collecte* » sacerdotale.

L'*Ordo Romanus I* mentionne la litanie septénaire, puis quinaire, puis ternaire, exécutée dans la basilique du Latran par la « *Schola* » pendant que le Pontife administrait le Baptême « *ad fontes* <sup>1</sup> »; mais le Régeste grégorien et Jean Diacre réservent le titre de septiforme à cette autre célèbre litanie ou procession de pénitence, instituée par saint Grégoire en 590, quand le peuple de Rome, divisé en sept groupes, se rendit en vêtements de pénitence à la basilique Vaticane.

Le « *Kyrie eleison* » de l'*Ordo Romanus I*, avant les vêpres pascales, représente peut-être, s'il ne dérive pas de la liturgie vespérale des Byzantins, un dernier souvenir de la litanie processionnelle <sup>2</sup> exécutée par la *schola*, pendant que le clergé montait au « *vima* », rite identique au chant des antiennes « *Lapidem* » etc., pendant lesquelles, de la basilique du Sauveur, le chœur se transportait, après les vêpres pascales, dans d'autres oratoires environnants, pour y célébrer des vêpres mineures.

La caractéristique de la litanie abrégée semble au contraire

1. *Ordo Romanus I, P. L.*, LXXVIII, col. 957.

2. *Op. cit.*, col. 965.

avoir été de précéder la « collecte » sacerdotale, se rapprochant pour cela le plus possible de l'« *oratio dominica* » ou du « Pater » qui, au Latran, jusqu'au bas moyen âge, remplaça toujours la collecte.

Tel est encore, en partie, l'usage monastique, selon lequel toute synaxe liturgique se termine régulièrement par la « litanie » suivie du « Pater noster » et de la « benedictio » sacerdotale ou « collecta » finale.

La place du « Kyrie » dans l'Action eucharistique ne fut pas partout la même. Les Grecs le chantent après l'Hymne angélique, après l'Évangile et après la Communion. L'ancien rite milanais était presque conforme à l'usage oriental, tandis que dans le gallican la litanie suivait le « Trisagion ». Il est probable que le rite mozarabe également, par l'influence de la liturgie gallicane surtout, a subi des apports orientaux, tandis que Rome, au contraire, fut plus fidèle à l'usage antique.

Ici se présente une question très épineuse, celle des innovations de saint Grégoire à l'égard de la prière litanique de la messe. La litanie, sans aucun doute, est bien antérieure à l'œuvre restauratrice grégorienne, comme l'attestent, entre autres, le canon du concile de Vaison, et saint Grégoire lui-même qui, dans une lettre relative à ces innovations liturgiques, ne se justifie pas d'avoir introduit le « Kyrie » dans la messe, mais défend seulement la nouvelle manière de le réciter, manière quelque peu différente de celle des Grecs. De ce document — unique pour la question présente — il résulte que : *a*) contrairement à l'usage oriental, selon lequel clergé et peuple chantaient ensemble le Kyrie, on l'exécutait alternativement à Rome; *b*) autre différence avec les Grecs, les Romains intercalaient dans le « Kyrie » l'invocation : « Christe, eleison »; *c*) dans les messes quotidiennes, afin de prolonger la mélodie litanique, on avait supprimé les autres invocations « *quae dici solent* <sup>1</sup> ». Mais c'est là précisément le nœud de la question et l'on se demande quelle était la différence entre les messes solennelles avec les prières « *quae dici solent* », et ces messes quotidiennes qui avaient seulement les litanies raccourcies?

1. S. GREGORII I Epist., lib. IX, epist. XII., P. L., LXXVII, col. 956.

Le Sacramentaire grégorien est celui qui nous fait justement connaître la structure de ces messes quotidiennes, de caractère presque privé, où la liturgie avait des formes plus modestes, à la différence des messes stationnales, auxquelles prenaient part, avec le Pape, le clergé urbain et la foule du peuple. A l'occasion de la « missa publica » était ordinairement indiqué, comme lieu de rendez-vous, un sanctuaire voisin de l'église désignée pour la « statio » ; quand tous étaient présents, après la récitation d'une collecte, au chant des litanies, l'assemblée se rendait, en pieuse procession, vers la basilique stationnale, si bien que la phrase « litanias facere » devint synonyme de cortège processionnel.

Outre la « litania septiformis » de saint Grégoire, un rescrit d'Arcadius au préfet Cléarque, qui défend aux hérétiques « ad litaniam faciendam... profanis coire conventibus », nous atteste l'usage du mot « litania » en ce dernier sens de procession <sup>1</sup>.

La différence entre les messes stationnales et les messes quotidiennes semble donc avoir consisté aussi en une double manière de chanter la litanie : la « litania prolixa » était réservée à l'introït processionnel, tandis que la « litania brevior » commençait les messes de caractère plus privé. Entre les unes et les autres, les « missae publicae » occupent une place intermédiaire dans les jours moins solennels, où l'on omettait, il est vrai, la procession stationnale, mais où l'introït tenait lieu, à Rome, de la « litania prolixa » initiale. Même en ce cas, l'introït était suivi de la litanie raccourcie, comme nous l'avons déjà vu ; mais, de toute façon, l'innovation grégorienne vise, de préférence, la messe quotidienne, dont, selon le sens que nous croyons devoir donner aux paroles du saint Pontife, il aurait supprimé, comme inutile, l'introït, pour prolonger un peu, au contraire, la litanie brève. Ces cas d'allongement de la litanie ne sont pas, d'ailleurs, très rares parmi les anciens, puisque parfois les documents du haut moyen âge nous parlent d'une « litania » consistant dans la seule invocation « Kyrie eleison » répétée une centaine de fois. « In assumptione S. Mariae... exeunt cum

1. P. L., LXXVIII, col. 867 et seq.

litaniam ad S. Mariam Maiorem... ibique in gradibus... omnis chorus virorum ac mulierum... una voce per numerum dicunt centies : Kyrie, eleison, centies : Christe, eleison, item centies : Kyrie. » Ainsi s'exprime un rituel romain du XI<sup>e</sup> siècle, aux archives du Mont Cassin <sup>1</sup>.

Il est vrai que l'interprétation, maintenant proposée, de la lettre de saint Grégoire, semble à première vue contredire la rubrique du Sacramentaire, qui prescrit l'introït et la prière litanique, « sive diebus festis, seu quotidianis, » si bien que l'introït dans sa forme raccourcie s'est conservé sans altération ultérieure, dans tous les sacramentaires du moyen âge. Mais il faut observer que l'innovation du saint Pontife peut bien se rapporter à une période postérieure à la rédaction du sacramentaire, en sorte que, parmi les parties omises « quae dici solent » l'introït lui-même peut être compris; il aurait été ainsi réduit, à Rome, au chant antiphonique d'un seul verset de psaume suivi immédiatement de la doxologie, et cela au moins depuis le VII<sup>e</sup> siècle et par l'autorité suprême du Pape en personne.

Comme chant populaire, la litanie ne put revêtir de formes mélodiques très riches; aujourd'hui encore, les ambrosiens lui conservent sa forme primitive, presque syllabique. Toutefois à Rome, après que la « schola » se fut réservé l'exécution de toutes les parties chorales, le « Kyrie » lui aussi s'enrichit de vocalises, surtout sur sa dernière syllabe, donnant ainsi naissance aux tropes des siècles postérieurs.

**L'**HYMNE ANGÉLIQUE. Voici le vrai cantique triomphal de l'Église, d'une inspiration si sublime, qu'elle justifie pleinement son titre d'angélique et de « Grande Doxologie », où l'Épouse mystique du Christ alterne ses louanges d'une manière ineffable avec celles des anges dans le Ciel.

Bien mieux que le « Te Deum », le « Gloria » est vraiment l'hymne « eucharistique » ou d'action de grâces par excellence, et il était en effet destiné à cet usage par les saints Pères, qui le chantaient dans les circonstances les plus solennelles de la vie.

1. P. L., LXXVIII, col. 868.

Ses origines remontent aux débuts mêmes de la littérature chrétienne<sup>1</sup> ; quelques auteurs tendent même à l'identifier avec le « Carmen » primitif en l'honneur du Christ, mentionné par Pline, et avec l'hymne « πολυώνυμος » que nous cite le satirique Lucien<sup>2</sup>. Rien en vérité ne contredit de telles hypothèses, puisque le rythme qui en détermine le mouvement, sa forme littéraire<sup>3</sup> et la conception théologique dont il s'inspire s'accordent pour en reporter l'origine aux commencements mêmes de la littérature ecclésiastique. L'Hymne angélique, avec son rythme libre et ses phrases cadencées qui semblent se répondre en une sorte de rime, bien plus sensible dans le texte grec que dans la version latine, ne connaît pas encore les controverses ariennes et semble se préoccuper encore moins des disputes trinitaires si vives au temps d'Hippolyte. L'Esprit Saint, — dont Origène considérait la divinité comme objet de libre controverse entre théologiens, — n'y est pas nommé, et Jésus Lui-même, exactement comme dans la « Διδαχὴ » et dans le milieu johannique, est de préférence mis en lumière dans sa mission rédemptrice comme souverain Prêtre et Agneau de Dieu, plutôt que dans sa consubstantialité avec le Père.

Il est certain qu'après le III<sup>e</sup> siècle un tel langage eût paru assez équivoque et eût favorisé, par ses réticences, l'hérésie d'Arius ; au contraire, le fait que, durant les polémiques trinitaires du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècles, jamais aucun hérétique n'en appela à l'autorité de notre hymne ou ne tenta d'en détourner la signification en faveur de ses propres doctrines, est une preuve indirecte de l'antiquité de son origine et de la perfection catholique de son sens, si généralement reconnue qu'il était impossible de la révoquer en doute.

Le texte peut se diviser en trois péricopes ; la doxologie angélique en forme comme le protocole, suivi de la première partie, louange du Père ; vient ensuite la louange de Jésus, et enfin la mention des « cherub » dans le texte grec appelle une espèce de trisagion — *Sanctus* — *Dominus* — *Altissimus*, —

1. Cf. BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire Romain*, 3<sup>e</sup> édit., 1911, pp. 9 et suiv.

2. D. CABROL, *op. cit.*, XI.

3. Cf. *Paléograph. musicale* (1897), 34, 45, p. 17.



qui prépare la conclusion doxologique, dont est toutefois absente la mention de l'Esprit Saint.

Le plus ancien document où nous trouvons intégralement le texte de l'Hymne Angélique est le VII<sup>e</sup> livre des Constitutions apostoliques (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles); cependant, il est déjà mentionné dans le *De Virginitate* attribué d'une façon douteuse à saint Athanase, mais non postérieur au V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle, et dans saint Jean Chrysostome. En Occident, outre une note assez suspecte du *Liber Pontificalis* qui en attribue l'introduction dans la Messe romaine au pape Téléphore († 154 ?), nous savons que Symmaque († 514) en ordonne le chant tous les dimanches et aux fêtes des Martyrs. Et comme, dans le *Codex Alexandrinus* des Psaumes (V<sup>e</sup> siècle), notre hymne se trouve déjà à la fin du Psautier avec les autres cantiques scripturaires, ainsi l'antiphonaire celtique de Bangor (fin du VII<sup>e</sup> siècle) et après lui toute la longue chaîne des psautiers du moyen âge, réservent toujours une place d'honneur à la « Grande Doxologie », à la fin du recueil des chants du Roi-Prophète.

**L**A COLLECTE. L'Hymne Angélique est comme une parenthèse qui s'ouvre en quelques rares jours de fête, entre l'invocation litanique et la collecte. Ordinairement, la prière sacerdotale termine la litanie populaire, qui lui sert ainsi comme de prélude naturel. Dans la liturgie romaine, la collecte, qui maintenant précède, à la messe, la lecture des livres scripturaires, date au moins du temps de saint Léon; il est douteux cependant que cet ordre soit primitif, puisque la litanie elle-même est hors de place. En effet, dans les messes de la férie *in Parasceve* et des vigiles de Pâques et de Pentecôte, qui nous conservent encore tant d'éléments archaïques, sans introït ni collecte, l'action sacrée commence tout de suite par des lectures, précisément comme l'atteste le *Liber Pontificalis* avant la réforme de Célestin I<sup>er</sup>, et tel semble avoir été l'usage antique de Rome. La collecte serait donc en relation avec l'introduction de la litanie dans la messe, et représenterait comme une sorte de compromis entre la suppression de la « Παννυχίς » et l'institution de l'introït. Dans l'antiquité en effet, la messe suivait immédiatement l'office de vigile, et comme

celui-ci consistait en une série de lectures, la messe, sans autres épîtres ou évangiles, commençait par la litanie qui précédait l'offertoire. Quand l'usage de la vigile vint peu à peu à disparaître pour faire place à la procession stationnale, on anticipa la récitation de la litanie, pour la chanter pendant le trajet de l'église de rendez-vous à celle de la « statio », et les trois leçons scripturaires, — dernier souvenir du rite de la Παννυχίς, — au lieu de la précéder, suivirent la prière litanique et la collecte qui en est la conclusion naturelle.

Mais pour expliquer l'origine de la collecte à ce moment de la messe, il faut tenir compte d'un autre fait. Le sens que les anciens attribuaient à cette prière du prêtre était celui d'une sorte de bénédiction finale, ou de congé, tant et si bien qu'ils l'appelaient indifféremment *oratio super populum* ou bien *benedictio*, ou encore *fit missa catechumenis*, etc. Elle présuppose donc régulièrement une prière du peuple, en sorte que le ministre sacré *recueille* (*collecta*) le vœu populaire, et l'élève, sur les ailes de sa prière, jusqu'au trône de Dieu. Il est donc impossible que la place primitive de la collecte ait été au début même de la synaxe, au temps où saint Grégoire n'y avait pas encore introduit la prière litanique. Il convient pourtant de tenir compte d'une autre circonstance qui, même en faisant abstraction de la litanie, aurait pu rapprocher la collecte de l'introït.

Comme on le sait, quand à Rome se célébrait la messe stationnale, le clergé et le peuple se groupaient d'abord dans une église du voisinage, et de là, au chant de la litanie, partaient en procession pour la basilique où se célébrait la station. Tandis que le peuple se rassemblait et que le cortège se disposait, la « schola » exécutait un psaume d'introït, qui, suivant les sacramentaires et les *Ordines Romani*, précédait une collecte du Pontife, mettant fin à cette cérémonie préparatoire, et dite précisément *Collecta*. Nous savons que, lorsque la procession était arrivée à destination, on ne chantait ni l'introït ni la prière litanique, mais le Pontife, ayant purifié ses pieds maculés par la poussière du chemin (car il était déchaussé), récitait tout de suite la collecte qui concluait la litanie. Voici donc non pas une, mais deux collectes, qui, dans le rite stationnal de Rome, précèdent

les lectures. Or, comme nous savons que les messes, tant quotidiennes que festives, sont une réduction de la messe stationnale, nous comprenons bien le pourquoi de l'introït et de la collecte, même quand il n'y avait pas de procession, ni, par conséquent, de rendez-vous précédent ou *collecta*. Ce sont de simples compromis et des réductions d'autres rites et de cérémonies bien plus majestueuses et étendues.

Par analogie à ce qui s'observe encore dans les messes vigiliaires des Quatre-Temps, du vendredi et du samedi saints, et du samedi de Pentecôte, après la psalmodie ou le cantique responsorial, — donc prière populaire, — venait régulièrement la collecte sacerdotale, qui, pour cette raison s'inspirait toujours du texte scripturaire précédent. — Celles qui sont conservées dans le missel pour la vigile de Pâques sont parmi les plus splendides modèles du genre. — Lecture, chant psalmodique et collecte étaient donc trois éléments intimement liés, si bien que l'on ne rencontrait jamais l'un sans les autres. Le missel romain qui, depuis de longs siècles, a perdu ses collectes primitives entre les lectures, accuse par suite une évidente lacune, qui date peut-être du temps de saint Grégoire, attendu que le Sacramentaire léonien en tient généralement compte.

Nous devons rappeler ici que, contrairement à Tertullien qui déclare que les fidèles, ses contemporains, priaient *sine monitore, quia de corde*, on attribua au diacre, au moins à une époque postérieure, l'office de rappeler l'attention du peuple et de l'inviter à la prière. *Humiliate capita vestra Deo, Humiliate vos ad benedictionem, Flectamus genua* étaient les formules les plus employées, et le peuple se prosternait et priait en silence, jusqu'à ce que le ministre sacré l'eût invité à se relever — *levate; surge, electe, comple orationem tuam* — pour entendre la collecte du Prêtre. Celui-ci formulait auparavant le salut biblique : *Dominus vobiscum*<sup>1</sup>, *Pax vobis, Pax omnibus*, que nous trouvons en usage dès le II<sup>e</sup> siècle.

Étant donné le caractère spécial de l'*oratio* qui terminait la mélopée responsoriale, on comprend pourquoi son rythme était rédigé selon les lois du *cursus* et comment son style est

1. RUTH, II, 4.

sculptural, concis, presque lapidaire. Mais de ce fait, les antiques collectes du missel romain, par l'élévation de la pensée, la vigueur de la phrase, l'harmonie du rythme, sont parmi les plus belles compositions dont se glorifie la littérature latine; et elles ont bien souvent fourni aux saints Pères le sujet de leurs homélies au peuple les jours de fête. En voici un modèle :

## XII<sup>e</sup> DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

*Omnipotens sempiterna Deus, qui abundantia pietatis tuæ et merita supplicum excedis et vota; effunde super nos misericordiam tuam, ut dimittas quæ conscientia metuit, et adicias quod oratio non præsumit. Per Dominum nostrum, etc.*

Dieu tout-puissant et éternel qui, dans votre infinie bonté, nous donnez beaucoup plus que ce que nous méritons et désirons, répandez sur nous votre miséricorde, nous pardonnant les fautes qui agitent notre conscience, et nous accordant ce que notre prière n'ose demander. Par notre Seigneur, etc.

Cette petite perle de l'euchologie romaine contient tout un traité de la prière. Elle commence par l'invocation et la louange divine (*omnipotens sempiterna Deus*), elle s'élève ensuite à la contemplation de la raison intime pour laquelle Dieu exauce la prière de l'homme (*abundantia pietatis tuæ*), excluant pour cela un rapport étroit de justice entre le mérite et les dons divins. Bien plus, comme, au dire de l'Apôtre, nous-mêmes ignorons ce qui nous est vraiment utile, — mais l'Esprit Paraclet présent dans notre âme l'implore pour nous, — elle ajoute que la munificence miséricordieuse de Dieu surpasse tout ce que nous pouvons désirer et attendre. Puis elle expose avec un ordre parfait l'objet de la prière. Si le premier don que Dieu nous fait est celui de son amour, si bien que cet amour a pour effet immédiat d'allumer dans l'âme le feu de la charité qui détruit le péché et restitue la grâce première, on comprend bien que le principal objet de notre prière ne peut être que la rémission du péché moyennant cette infusion de la grâce (*ut dimittas quæ conscientia metuit*). Mais la faute pardonnée et la peine éternelle remise, il reste toujours la peine temporelle qui empêche l'âme de participer à quelques dons spéciaux auxquels les amis seuls sont admis. Tout autre qui oserait y prétendre serait un pré-

somptueux, et l'âme fidèle qui est encore animée d'un sentiment intime de contrition, tout en aspirant aux grâces ultérieures qui l'élèveront jusqu'à l'union parfaite avec Dieu, n'ose pas demander directement le baiser des lèvres divines, comme le fait l'Épouse des Cantiques; mais elle l'implore indirectement, avec une grâce et une délicatesse extrêmes, se confiant pour cela à l'ineffable miséricorde et à la bonté divine, qui est en effet l'intime raison pour laquelle Dieu, bien incréé, se communique à nous et nous fait part de ses biens. Quelle théologie et quels profonds enseignements en une si courte prière !

### VENDREDI APRÈS PAQUES.

*Omnipotens sempiterna Deus, qui paschale Sacramentum in reconciliationis humanae foedere contulisti; da mentibus nostris, ut quod professione celebramus, imitemur effectu. Per Dominum nostrum, etc.*

Dieu tout-puissant et éternel, qui avez scellé la réconciliation et l'alliance avec le genre humain au moyen du mystère pascal, accordez-nous d'imiter dans nos œuvres ce que nous professons par le rite de cette fête. Par notre Seigneur, etc.

Ici encore, l'invocation et la louange divine viennent d'abord; puis évoquant le souvenir de l'ancien pacte scellé par Moïse dans le sang de l'alliance, l'esprit s'élève à la considération d'un sacrifice bien plus digne et universel, qui confirme l'alliance de Dieu, non plus avec un petit peuple de la Palestine, mais avec le genre humain (*in reconciliationis humanae foedere*).

Cette alliance, ou mieux, le sang de ce testament nouveau, est dans le calice eucharistique qui commémore le sacrifice du Calvaire et la résurrection glorieuse de la divine Victime. Il est la vraie Pâque de l'humanité rachetée, pâque et alliance qui ne pourront plus jamais être abrogées, comme l'ont été les oblations de la loi mosaïque, scellées par la mort de l'Agneau de Dieu « immolé depuis le commencement du monde ». Ce sacrifice parfait, définitif, unique, digne de Dieu, domine toute l'histoire de l'humanité, pénètre et sanctifie tout autre acte cultuel, extérieur ou intérieur, et, au moyen de l'oblation eucharistique, est offert chaque jour sur nos autels *donec veniat*, jusqu'à la réapparition de Jésus au jour de la « Parousie » finale et de la résurrection générale. Alors le sacrifice

pascal aura vraiment sa consommation, quand l'Église, déjà associée à l'immolation du Rédempteur, sera aussi rendue participante, par Lui-même, de sa glorieuse résurrection. Ce sera vraiment *Pascha nostrum*, dans la pleine signification des termes.

Mais notre *religio* (c'est-à-dire ce qui nous « relie » et nous unit à Dieu) est essentiellement intérieure et spirituelle. Le rite extérieur en est le signe sensible et qui la manifeste; pour qu'elle soit vraie, elle doit donc s'accorder avec le sentiment intime de l'esprit. Cela même ne suffit pas encore : pour que la foi ne languisse pas et ne meure pas d'inanition, elle doit vivre d'œuvres vertueuses, informées par la charité; et c'est pour cela que nous prions, afin que non seulement le cœur s'associe au rite extérieur (*da mentibus nostris, ut quod professione celebramus, imitemur*), mais pour que la fête par laquelle nous professons publiquement notre foi, se traduise et se continue dans les actes de notre vie. La prière se termine par l'invocation des mérites du Pontife suprême de notre Confession, Jésus-Christ, au nom de qui nous présentons au Père les actes de notre adoration et nos demandes (*Per Dominum, etc.*).

**L**ES LECTURES SCRIPTURAIRES. Cette première partie de l'Action sacrée, de caractère surtout catéchétique, et qui fut appelée plus tard pour cette raison « messe des catéchumènes », est calquée sur le schéma du service liturgique des Synagogues, où le jour du Sabbat, se lisaient la Thora, les Prophètes, où l'on chantait des passages des psaumes, et où l'on écoutait l'homélie du président de l'assemblée. Ainsi, dès l'origine, firent les diverses églises chrétiennes, et nous savons que dans la liturgie romaine, dès le début, il y eut au moins trois lectures à la messe, une de l'Ancien Testament, une des écrits apostoliques et la troisième tirée de l'Évangile, que le chef de l'assemblée commentait ensuite dans un style simple et populaire. La psalmodie alléluïatique qui aujourd'hui suit immédiatement le répons-graduel et choque au point de vue musical, par le brusque passage d'un genre mélodique à un autre, montre bien qu'il y avait là quelque chose, aujourd'hui disparu; et ce quelque chose est précisément la seconde lecture supprimée.

Cette suppression dut probablement recevoir sa sanction, pour

ne pas dire plus, de saint Grégoire le Grand qui, au témoignage de Jean Diacre *multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero super adiiciens*<sup>1</sup>, abrégéa la messe pour donner ainsi facilité au Pontife d'expliquer le saint Évangile au peuple. Mais au début, la suppression ne fut pas si absolue et si radicale. On excepta les jours de grande fête, où le peuple était trop habitué à s'entendre lire ces passages déterminés de l'Écriture, pour ne pas être déconcerté par une telle réduction. Aussi les anciens index des lectures romaines aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, notent-ils régulièrement les trois antiques lectures dans les plus grandes solennités.

Si le choix des passages à lire fut laissé à l'évêque durant les premiers siècles, de bonne heure pourtant on rédigea des systèmes, des cycles, des séries de lectures que nous retrouvons souvent à la fin des manuscrits bibliques. Dans le missel romain l'ordre est parfois troublé; mais, spécialement pour les épîtres, on y découvre pourtant des séries et des systèmes de lectures qui datent d'une antiquité très reculée. Avec ce critérium il est facile de découvrir le caractère adventice, interpolé, non primitif d'une messe, quand une lecture quelconque vient interrompre une série, comme par exemple le jeudi de la IV<sup>e</sup> semaine de Carême et le jeudi de la Passion, où la lecture de l'Évangile selon saint Jean est interrompue, et aussi le dimanche des Quatre-Temps d'automne, qui coupe au beau milieu l'épître aux Éphésiens pour faire place à celle aux Corinthiens, déjà lue deux mois plus tôt. Nous savons en effet que toutes les messes des jeudis de Carême, excepté celle *in Coena Domini*, furent introduites par Grégoire II; et l'on constate aussi par les *Ordines Romani* le caractère postérieur de la messe dominicale qui suit l'office de vigile du samedi des Quatre-Temps. A Rome, jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle, ce dimanche était toujours libre, — *Dominica vacat* — puisque la messe célébrée à Saint-Pierre à l'aurore, et qui terminait la Πάσχυλς du samedi, tenait aussi lieu de messe dominicale.

Comme l'introît, ainsi parfois les lectures de la messe contiennent d'importantes allusions historiques. Le jour de saint

1. *Vita S. Greg.* I, l. II, xvii, P. L., LXXV, col. 94.

Apollinaire par exemple, la lettre de saint Pierre, avec le précepte donné aux évêques *non dominantes in cleris*, était à l'adresse des orgueilleux Métropolitains de Ravenne, qui, enivrés par la faveur dont ils jouissaient à la cour des Exarques, non seulement tentaient de se soustraire à la primatie pontificale, (d'où, aussi, la lecture évangélique de la dispute entre les disciples : *Quis eorum videretur esse maior?*), mais encore tyrannisaient le clergé et leurs propres évêques suffragants : ils avaient contraint ceux-ci d'abandonner leurs diocèses pour faire fonction de chapelains de semaine dans la cathédrale de Ravenne, tout comme faisaient les évêques suburbicaires à l'égard du Pape dans la basilique du Latran.

De même, au *dies natalis* de sainte Cécile, la lecture du livre de l'Écclésiastique commence ainsi : *Domine, exaltasti super terram habitationem meam*; et en effet la station se célébrait dans la basilique de la Martyre, érigée sur la maison même où elle avait subi le dernier supplice. — Nous noterons par la suite d'autres allusions particulières.

**L** E SOLO SUR LES DEGRÉS DE L'AMBON ET LE REFRAIN RESPONSORIAL. La monotonie de la triple lecture scripturaire était interrompue, avons-nous dit, par le chant des psaumes responsoriaux, usage passé à l'Église des traditions mêmes de la Synagogue. Le répons non seulement a une fin euchologique tout à fait propre, alors que les autres parties mélodiques, introït, offertoire, communion, revêtent un caractère simplement ornemental, pour occuper le temps; mais il doit être considéré comme un des éléments les plus antiques de la liturgie chrétienne, à ce point qu'il constitue le premier noyau du répertoire musical grégorien.

Ce chant à refrains eut divers noms : les Africains le disaient simplement : *psalmus*, parce que pris régulièrement au Psautier; dans la liturgie mozarabe, on l'appelait : *psallenda*; à Milan, — quand, peut-être, une forme abrégée s'était déjà substituée à la forme primitive du chant psalmodique, — on le nommait : *psalmellus cum versu*, tandis qu'à Rome, eu égard à son mode d'exécution, on l'appela : *psalmus responsorius* ou répons graduel.

En effet, la manière de l'exécuter, comme les Pères l'attestent,



semble avoir été précisément celle que nous avons décrite plus haut, c'est-à-dire l'alternance du refrain populaire et des modulations psalmodiques du soliste. A l'origine, on chantait peut-être le psaume tout entier; mais bientôt, quand la pompe des cérémonies prit un plus grand développement, et qu'on introduisit les chants d'introït et d'offertoire, le répons en fit les frais, puisqu'il demeura mutilé et réduit à un seul hémistiche, *Responsorium breve*, avec un verset intercalé. Il est toutefois douteux que l'intégrité matérielle du psaume ait été respectée au début et que la mutilation psalmodique date seulement des temps postérieurs à saint Léon I<sup>er</sup>, comme semblent l'affirmer quelques auteurs <sup>1</sup>.

Nous ne devons pas, en effet, limiter nos observations aux seuls chants responsoriaux de la messe, mais il faut considérer aussi ceux des vigiles nocturnes, où nous trouvons que les textes sont souvent en relation avec la lecture de l'Écriture qui les précède, et alors le répons de la vigile apparaîtra parfois comme une petite ode prophétique, ou comme un habile entrelacement euchologique, et souvent il formera comme un ingénieux croquis historique, spécialement de la Septuagésime à Pâques, et de la Pentecôte au premier dimanche d'août. Si nous ne le savions pas dérivé de la Synagogue, nous n'aurions pas hésité à l'attribuer à l'influence du théâtre grec, où, dans la tragédie, le chœur se chargeait d'exprimer les sentiments populaires suscités dans l'âme des spectateurs. En effet, la véritable caractéristique du répons est de se rapporter intimement à la leçon scripturaire, de façon à exprimer les pieuses affections que celle-ci suscite dans le cœur, — on pourrait à cause de cela le comparer à la motion affective, qui, dans la méditation spirituelle, suit le travail de l'intelligence.

C'est pourquoi il est fort douteux que le répons ait toujours compris le chant d'un psaume entier. Les textes apportés par les auteurs pour le démontrer sembleraient décisifs à première vue; mais, en les examinant plus soigneusement, nous remarquons qu'ils font allusion à des compositions psalmodiques très brèves. Ainsi saint Augustin s'excuse au peuple d'une méprise du lecteur qui a entonné un psaume très long au lieu

1. WAGNER, *op. cit.*, pp. 80 et suiv.

d'un autre plus court, que le saint avait désigné <sup>1</sup>; ce qui donne à penser qu'à l'ordinaire la psalmodie responsoriale, tout en revêtant une forme mélismatique assez riche, n'était pas très longue.

Cassien raconte que les moines d'Égypte avaient l'habitude déjà très ancienne, de diviser en deux ou trois péricopes les psaumes un peu longs <sup>2</sup>; cet usage pénétra de là en Occident et fut accueilli et sanctionné par la *Regula Sancta*.

Il y a lieu de noter cette rencontre de l'antiphonaire grégorien, qui ne contient jamais le psaume responsorial en entier, avec Cassien et la Règle de saint Benoît, laquelle laisse supposer que, dès la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, le *Responsorium* avait subi de fortes mutilations. Saint Benoît distingue en effet le *Responsorium breve* de l'autre, que nous appellerons, pour cette raison, prolix, suivi parfois de la doxologie. Écho fidèle des traditions des Pères d'Orient, il voulut maintenir rigoureusement intact, aux vigiles nocturnes, le nombre duodénaire des psaumes, même au prix de la division en plusieurs péricopes de quelques-uns d'entre eux. Nous devons déduire de ce fait que, dès son temps, les répons brefs, après les lectures, étaient si abrégés qu'ils ne pouvaient être considérés comme une partie des douze psaumes traditionnels. En outre, le *Cursus* bénédictin présuppose l'existence d'un véritable *liber antiphonarius* ou responsorial, puisque chaque fois qu'il y est question des répons, ceux-ci sont toujours liés au chant des leçons, *Lectiones cum responsoriis suis*. Or, il y a des répons historiques, sapientiaux, tirés de la Genèse, des Macchabées, etc.; donc le répons ne comportait pas nécessairement le chant d'un psaume, et moins encore le chant d'un psaume tout entier.

Quand donc la psalmodie responsoriale de la messe aurait-elle revêtu les formes actuelles du répons bref? On exclut avec raison la période postérieure à saint Grégoire le Grand, et on propose, au contraire, celle qui va de 450 à 550, pour la réduction possible du graduel, grâce à la « Schola Cantorum » instituée par Célestin I<sup>er</sup> († 432) <sup>3</sup>. Le chœur des enfants-chantres, en ornant de mélismes le texte psalmodique, aurait usurpé, avec

1. *P. L.*, XXXVII, col. 1784.

2. *Institut.*, l. II, XI.

3. WAGNER, *op. cit.*, pp. 81 et suiv.

le temps, même la partie du peuple, se chargeant de l'exécution intégrale de la psalmodie. L'hypothèse est parfaitement plausible, d'autant plus que, dès ce temps, les fidèles durent perdre l'habitude de « répondre » au *solo* du lecteur, comme le prouve le simple fait que les mélodies assignées dans l'antiphonaire au verset responsorial sont trop ornées pour pouvoir jamais être exécutées par une masse populaire.

A mesure pourtant que l'art musical étalait ses chastes beautés dans les *soli* du graduel, le texte psalmodique passa comme en seconde ligne; si bien que, non seulement le psaume fut de plus en plus mutilé, mais parfois le texte fut pris à d'autres livres de la sainte Écriture<sup>1</sup>.

L'absence de doxologie est une caractéristique du répons graduel. La manière de l'exécuter ne fut pas toujours la même. L'*Ordo Romanus I* prescrit que le soliste chante d'abord le refrain; puis, le chœur l'ayant répété, il entonne le verset psalmodique suivi d'une seconde répétition chorale. Mais plus tard, à Rome même, cette répétition finale fut réservée aux seuls jours où l'on ne chantait pas le verset alléluïatique ou le trait, et c'est pourquoi, dans le haut moyen âge, l'office de chantre se réduisit simplement à entonner le refrain responsorial avec le verset de psaume qui le suivait.

L'exécution du *psalmus-responsorium*, confiée au début à un soliste, le fut plus tard à plusieurs chantres, notamment hors de Rome. La difficulté de l'exécution et l'importance qu'on attachait au chant du graduel firent que sa modulation ne fut confiée qu'aux plus experts, à Rome au plus ancien de la *schola*, à Saint-Germain de Paris aux enfants, ailleurs aux sous-diacres et aux diacres — à ces derniers pourtant Grégoire l'avait déjà défendu, venant ainsi réformer un abus liturgique de vieille date — et à Milan, le samedi saint, à l'archevêque lui-même. Il faut entrer dans la mentalité des anciens pour

1. On croit généralement que le verset « *Locus iste a Deo* », pour la dédicace de Sainte-Marie « *ad Martyres* » est postérieur à saint Grégoire, mais cela se heurte à de graves difficultés. Il semble que ce morceau musical ait été composé originairement pour une basilique chrétienne érigée par des mains fidèles (« *Locus iste a Deo factus est* ») et que plus tard seulement il ait été adapté à la dédicace de la Basilique des Martyrs.

comprendre toute la vigueur de la protestation adressée par le pape Zacharie à Pépin, maire du palais, contre des religieuses qui, dans leurs monastères, avaient osé exécuter les mélodies du graduel.

Au temps pascal, selon la *Regula Sancta*, dans le répons-graduel s'intercalait l'alleluia, rite qui s'est conservé dans la suite, même quand le graduel abandonna tout à fait la forme responsoriale.

**L**E CHANT ALLÉLUIATIQUE. L'histoire de l'alleluia, comme dit le cardinal Pitra, forme à elle seule un poème. Intercalé par les Hébreux dans quelques psaumes de joie, répété par Jésus et les Apôtres lors de la dernière Cène pascalle, entonné au ciel par les anges de l'Apocalypse, non seulement l'alleluia a pénétré dès la première heure dans toutes les liturgies, mais, en dehors même du rite liturgique, ses mélismes résonnaient joyeusement au IV<sup>e</sup> siècle, dans les champs de Bethléem et sur les rives de la Méditerranée, trompant la fatigue de l'agriculteur et les anxiétés du marin chrétien voguant vers le port. Il semble que l'Orient ait, cette fois encore, précédé l'Occident, en introduisant le mélisme alléluiatique dans la messe; de fait, au témoignage de saint Grégoire le Grand, c'est seulement le pape Damase, qui, à l'instigation de saint Jérôme, en aurait introduit l'usage à Rome<sup>1</sup>, tous les dimanches hors du Carême.

Sozomène<sup>2</sup> raconte que primitivement dans la Ville, l'alleluia était exclusivement réservé au jour de Pâques, si bien que le vœu de pouvoir revenir l'entendre était pour les Romains une espèce de souhait de longue vie. A cet usage pascal se rapporte ce que narre Victor de Vite, d'un lecteur tué en Afrique d'une flèche à la gorge, tandis que le jour de Pâques, sur le *pulpitum*, il chantait l'alleluia noté sur le rouleau de parchemin.

Saint Jérôme au contraire décrit, dans la biographie de Fabiola, le peuple romain qui accompagnait le corps de cette matrone à son tombeau, au chant joyeux des psaumes et des alleluia; bien plus, saint Grégoire lui-même nous atteste que, par suite de l'influence des Grecs, l'usage s'était introduit de

1. S. GREGORII I, *Epist.*, lib. IX, ep. XII, P. L., LXXVII, col. 956.

2. SOZOM., *Hist. Eccl.*, l. VII, XIX, P. G., LXVII, col. 1476.

chanter l'alleluia même pendant le Carême, et aux obsèques des défunts.

L'emploi du cantique alléluiatique au VII<sup>e</sup> siècle présente une étrange antinomie : généralement exclu de la messe, sauf le jour de la Résurrection, et peut-être aussi pendant tout le cinquanteaire pascal<sup>1</sup>, les moines de Saint Benoît le chantaient régulièrement à l'office des vigiles du dimanche pendant toute l'année, excepté en Carême. Ce rite semble remonter bien au delà du VI<sup>e</sup> siècle, puisque Cassien observe que les anachorètes d'Égypte, à la différence de ceux des Gaules et d'Italie, n'avaient l'habitude d'intercaler l'alleluia que dans les psaumes spéciaux qui réclamaient par eux-mêmes ce refrain. Donc les Occidentaux, dès le IV<sup>e</sup> siècle, chantaient l'alleluia dans leur office hebdomadaire.

Mais déjà vers la moitié du IV<sup>e</sup> siècle, on notait en Occident la tendance à supprimer les mélismes alléluiatiques durant le Carême, pour les reprendre à Pâques comme une chose nouvelle et de circonstance. C'était un compromis entre l'usage communément adopté et le rite primitif. Que fit donc saint Grégoire?

Sans rien changer dans l'office divin, il sanctionna simplement l'antique habitude romaine d'exclure l'alleluia du temps quadragesimal et des rites funèbres, et il en étendit au contraire le chant à tous les autres dimanches de l'année, sans excepter ceux après la Pentecôte ; ainsi, lorsqu'il fut censuré en Sicile à cause de ces innovations, comme ayant voulu en cela imiter les Grecs, il put se vanter au contraire d'avoir remis en vigueur les vraies traditions romaines, créées par le pape Damase et par saint Jérôme, en les dégageant de toutes les additions byzantines postérieures.

Il est assez difficile d'établir avec sûreté si, dès le début, les mélismes alléluiatiques furent ou non suivis du verset psalmodique. L'incertitude de la tradition grégorienne relativement au texte des versets semblerait autoriser une réponse négative, confirmée même par l'usage qu'avaient les églises orientales de chanter l'alleluia comme simple doxologie évangélique, semblable au *Te decet* des vigiles monastiques ; mais le fait

1. S. AUGUSTINI, *Epist.*, LV, ch. 16 ; P. L. XXXIII, col. 218.

que l'alleluia de la messe dérive de l'antiphonie alléluiatique de l'office divin, où il suivait certainement le psaume, tient notre jugement en suspens.

Comme le graduel, la psalmodie alléluiatique de la messe a, elle aussi, un caractère nettement responsorial, qui s'est conservé presque sans altération jusqu'à la réforme de Trente; cet usage dépose certainement en faveur de l'antiquité du verset psalmodique.

L'alleluia était, à Rome, exclusivement réservé à un soliste : *Cantor qui inchoat alleluia, ipse solus cantat versum de alleluia. Ipse iterum alleluia dicit, stans in eodem gradu, id est interiore*<sup>1</sup>.

Postérieurement à la réforme grégorienne, et sous l'influence des Grecs, le deuil quadragésimal fut anticipé de trois semaines à Rome, à partir du dimanche de Septuagésime; ce qui eut pour conséquence la suppression de l'alleluia dans l'office et la messe de ces trois semaines préparatoires au jeûne du Carême, et donna naissance, en France et en Germanie, à des offices spéciaux, par lesquels on prenait pour ainsi dire congé du doux cantique alléluiatique.

Le moment réservé à l'alleluia dans l'action eucharistique n'a pas été partout le même. Dans la liturgie romaine il précède l'Évangile, et c'est seulement après la disparition de la seconde lecture que le répons graduel s'est trouvé étrangement rapproché du psaume alléluiatique. En Orient, au contraire, dans les Gaules, en Espagne, partout en somme où les liturgies orientales ont laissé des traces de leur influence, l'alleluia suit régulièrement la lecture de l'Évangile, et a toujours le caractère d'acclamation festive, sans aucune suite de versets psalmodiques.

**P**SALMODIE IN DIRECTUM OU « TRACTUS ». Le *Tractus* romain remplace le cantique alléluiatique pendant le Carême, et quand on perdit la notion du solo *in directum*, les liturgistes du moyen âge cherchèrent mille raisons pour en expliquer au moins l'étymologie. La question en valait la peine, puisqu'il s'agissait d'une des plus antiques formes psalmodiques, le *psalmus in directum* ou solo, qui suivait primitivement à la

1. *Ordo Romanus II, P. L., LXXVIII, col. 971.*

messe la seconde lecture scripturaire. Le texte du Trait est pris régulièrement dans le Psautier, — trois fois seulement il est emprunté aux cantiques; mais sa mélodie est très simple, puisque le II<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> modes alternent seuls; comme composition psalmodique, le Trait compte parmi les plus longues de la messe.

Wagner conclut à des influences grecques du fait que dans les vigiles pascales quelques *Tractus* étaient chantés aussi en grec<sup>1</sup>; mais cette raison ne prouve rien, puisque nous savons que, grâce à la haute noblesse byzantine, les lectures de la Messe elles-mêmes, l'antiphonie processionnelle des vêpres durant l'octave pascale, le répons de la procession, dans la fête de l'Hypapante, étaient également chantés en grec. Faudrait-il donc conclure que dans la liturgie latine tout viendrait de l'Orient, et que le génie latin se serait toujours senti incapable de s'élever à converser dignement avec son Créateur?

**L**ECTURE ÉVANGÉLIQUE. Les deux précédentes lectures scripturaires, avec le psaume intercalé, proviennent de la liturgie des Synagogues de la Diaspora; la lecture évangélique, au contraire, est de pure institution chrétienne, on dirait même apostolique, étant donné l'universalité et l'antiquité de ce rite qui ne peut avoir commencé qu'au temps où les diverses sectes gnostiques ne s'étaient pas encore séparées de la « Grande Église », comme l'appelle Celse.

Quant à la liturgie romaine, le témoignage le plus ancien relativement à la lecture publique des saints Évangiles à la messe, se trouve dans saint Justin, quand il mentionne, comme nous l'avons vu plus haut, qu'avant la prière et le baiser de paix on lisait « τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν... μέκρις ἐγκωρεῖ ». Ces *Souvenirs* ou *Commentaires* des apôtres qui rappellent les « ἀπομνημονεύματα » de Xénophon, ne peuvent être autre chose que les Évangiles, dont la paternité est, sans plus, attribuée aux Apôtres, parce que les anciens considéraient l'écrit de Marc comme le résumé des prédications de Pierre, et celui de Luc comme l'Évangile de Paul.

1. *Op. cit.*, p. 95.

Au temps de Justin, les péricopes à lire n'étaient pas encore déterminées, et l'on réglait la lecture suivant le temps disponible; mais l'usage et la tradition des diverses églises élaborèrent et fixèrent de bonne heure ces listes ou *Capitularia Evangeliorum*, qui nous sont maintenant de si grande utilité pour l'histoire de l'éortologie. Les règles qui présidèrent à ces rédactions sont des plus disparates; quelquefois on y suit l'ordre du livre des Évangiles, sans aucun égard à la solennité spéciale qui est célébrée. Parfois au contraire, on adapte les péricopes aux diverses fêtes de l'année, choisissant çà et là dans les quatre évangélistes. Depuis le II<sup>e</sup> siècle on eut en Orient plusieurs *Concordantiae Evangeliorum*, où les diverses narrations évangéliques étaient fondues en un texte unique; et cet *Évangile des (textes) mélangés* comme on l'appelait en Syrie, fut très en vogue. L'Occident ne fut pas étranger non plus à ce système parallélique, et nous le trouvons en usage à Farfa en plein XI<sup>e</sup> siècle. Dans le missel romain, les lectures évangéliques des dimanches et des fêtes de l'année sont tirées librement du texte sacré, de-ci de-là, sans aucun lien ou ordre vraiment systématique. A la quatrième semaine de Carême seulement, avec l'Évangile de saint Jean, commence à apparaître un vrai système de lectures, qui va régulièrement jusqu'au terme du cycle pascal. Avant Pâques on lit le récit des prédications de Jésus, de ses polémiques avec les Pharisiens, et l'on voit comment, peu à peu, la haine de la Synagogue contre le divin Rédempteur augmente, jusqu'à ce qu'elle éclate furieuse, le jour qui précède la solennité des Azymes. Après Pâques, aux dimanches comme aux fêtes de martyrs, l'Église romaine lit, divisé en plusieurs fragments, le dernier discours de Jésus après la Cène; et les messes postérieures des Rogations, de saint Marc, de l'Invention de la sainte Croix etc., se trahissent tout de suite comme non originaires et non primitives, du fait que la lecture évangélique qui leur est assignée s'écarte de cette règle, et dérange le cycle johannique des lectures.

L'usage de porter les flambeaux allumés quand le diacre lit le saint Évangile, date des premiers siècles de l'Église et fut l'objet d'âpres polémiques de la part des hérétiques. C'est un signe de profonde vénération pour la parole divine, et qui



dérive de la coutume romaine de faire précéder l'empereur par des candélabres allumés, pour indiquer le *numen* et la *sacra maiestas* de l'auguste successeur des Césars.

**L**A « REGULA FIDEI » OU LE SYMBOLE. Si dès la première heure il fut nécessaire d'avoir un formulaire concis, qui résumât avec autorité toute la théologie catholique pour l'instruction des catéchumènes, si par suite celui-ci entra vite dans la liturgie baptismale, longtemps du moins sa récitation parut moins opportune, et tout à fait étrangère au rite eucharistique qui, étant le sacrifice de louange et le pain des forts, pré suppose la conscience chrétienne déjà irradiée des splendeurs d'une foi vigoureuse. Plus tard seulement, quand, en Orient, les professions de foi furent à l'ordre du jour parmi ces peuples préoccupés de théologie, la « Regula Fidei », dans sa forme intermédiaire de Nicée-Constantinople (325-381), entra dans le formulaire liturgique de la messe. Des rives du Bosphore, elle pénétra dans les Gaules et en Espagne, et de là se répandit dans les jeunes églises de Germanie. Rome fut la dernière à accueillir cette innovation, alors que le rite en était déjà devenu universel (XI<sup>e</sup> siècle), et elle ne s'y décida pas sans un compromis, ne fût-ce que pour exclure le Symbole de l'*Ordinarium Missae* et ne lui attribuer tout au plus que le caractère d'une catéchèse pour les jours de fête, à la place de l'homélie dominicale.

L'influence orientale dans l'introduction du Symbole à la messe, se manifesta encore quant au choix de la place qui lui fut attribuée dans les diverses liturgies latines. Les églises qui, plus que les autres, subirent cette influence, comme la gallicane, la mozarabe, l'ambrosienne, accueillirent le Symbole dans la « Missa fidelium » elle-même : en Espagne après la consécration, à Milan après l'offertoire; à Rome pourtant le choix révèle une logique supérieure et un goût liturgique plus exquis, la *Regula Fidei* venant comme mettre le sceau à l'instruction des catéchumènes de la Ville éternelle.

Une autre particularité du Credo est sa récitation en latin et en grec, usage venu du rite baptismal à Rome durant la période byzantine, et qui continua çà et là jusqu'au moyen âge.

**L**A PROTHÈSE DE LA « MISSA FIDELIUM » ET LA PRÉSENTATION DES OFFRANDES. La liturgie catéchétique terminée, et les catéchumènes congédiés ainsi que les pénitents, l'Église peut désormais s'abandonner librement à son inspiration devant ses enfants, leur tenir un langage plus sublime, dans lequel elle leur parle *palam de Patre*, rejeter le voile qui cachait aux non-initiés le mystère du Christ sous les Écritures et les Psaumes de l'Ancien Testament.

Aussi désormais non seulement l'antique poésie de Sion répudiée se tait, mais on dirait même qu'à l'arrivée du Verbe de Dieu au milieu de ses fidèles, le prêtre lui-même se renferme en un mystérieux silence, murmurant tout doucement une brève prière, afin que, sans distraction, l'âme puisse mieux contempler la sublimité du mystère qui s'accomplit sur l'autel du Sacrifice.

C'est pour cette raison que la « missa fidelium » diffère si profondément de celle des catéchumènes; pas de lectures, pas de psaumes, pas d'homélie : la « *missa catechumenorum* » enseigne, la « *missa fidelium* » contemple; celle-ci s'adresse de préférence à Dieu, celle-là semble au contraire se préoccuper surtout des intérêts humains.

Ni la longue succession des siècles, ni l'amoindrissement du goût liturgique parmi les ecclésiastiques, n'arrivèrent à modifier radicalement ce caractère des deux « *missae* »; et comme le prêtre, monté enfin à l'autel pour l'oblation du saint Sacrifice, n'abandonne plus sa place jusqu'à ce que soit terminée l'Action sacrée, ainsi quand, plus tard, le peuple commença à interrompre le silence mystérieux de sa contemplation par les *Hosanna* et l'*Agnus Dei*, il le fit comme pour son propre compte, sans préoccuper aucunement le prêtre, qui continue sa prière silencieuse du Canon.

Mais beaucoup plus que la Messe des catéchumènes, celle des fidèles a subi de si nombreuses et si profondes modifications, que, plusieurs fois, elles ont troublé l'ordre de ses parties, altérant étrangement ce déroulement si naturel et si logique qui constituait un des caractères les plus importants de l'anaphore primitive, ou *hymnus* eucharistique. Nous nous en rendrons mieux compte dans les pages qui suivent.

**L'**OBLATION. Le nom et le caractère de l'offertoire furent déterminés par sa signification liturgique. Dans l'antiquité chrétienne, tout le peuple préparait les éléments du Sacrifice, qui était ensuite présenté à Dieu au nom de la communauté tout entière, comme maintenant il est offert pour ceux qui, aux anciennes oblations de pain et de vin, ont substitué « l'aumône » pécuniaire, les « honoraires ». Cet usage nous est déjà attesté par saint Cyprien, quand il reprend les avarés qui vont à l'église les mains vides, et participent ensuite à la communion du Pain eucharistique fourni par la charité des pauvres; il est très ancien, et dérive des agapes apostoliques, où les fidèles contribuaient par leurs propres dons au banquet commun.

L'oblation des éléments eucharistiques à l'autel était déjà considérée par les anciens comme une première offrande qui commençait celle, très sainte, du « Mystère de la mort du Christ ». Et comme les prêtres et le peuple, durant cette cérémonie étaient attentifs, qui à remettre, qui à recevoir les dons sacrés, il parut convenable que la prière des petits chantres orphelins occupât ce temps et le sanctifiât par les harmonies de l'offertoire.

Les très fréquentes répétitions, tant musicales que textuelles, que nous rencontrons dans les manuscrits, sont une particularité en étroite relation avec l'exubérance des offertoires grégoriens. C'est une anomalie qui nous surprend, surtout si nous réfléchissons que la grandeur de l'art musical grégorien consiste précisément dans l'intime union de la mélodie avec le rite et avec le texte liturgique: on ne sait ce qu'il faut y admirer davantage, de l'habileté de l'artiste qui, sans obscurcir ou étouffer la pensée théologique, l'orne de tout le charme mélodique des sons, ou de la sublime élévation de la phrase musicale, qui, non contente de traduire, sert à mettre en relief l'éloquence du texte sacré. L'offertoire, au contraire, constitue presque une exception dans la série des mélodies eucharistiques. Il est le moins ancien de tous les chants; né dans l'ambiance même de la « schola », il a pu facilement stimuler l'orgueil artistique des archichantres, qui pouvaient y faire montre de tout leur talent musical.

Les répétitions que nous observons dans les offertoires grégoriens sont moins étranges qu'on ne serait enclin à le trouver

à première vue. Qu'on songe en effet au genre responsorial auquel appartiennent ces offertoires; la seule anomalie qu'on y découvrira est que, outre l'antienne qui est répétée par la *schola* après chaque hémistiche psalmodique, avec une forme mélodique plus luxuriante, le verset antiphonique se reflète, pour ainsi dire, sur lui-même, prolongeant l'écho très doux de ses harmonies.

L'examen de ces offertoires ondulants nous manifeste vivement la pensée dramatique de l'artiste, plutôt que la préoccupation de prolonger en une forme quelconque le texte musical dans le but d'occuper le temps. Nous citerons comme exemple les gémissements de Job au XXI<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte, où la phrase *ut videam bona* est répétée jusqu'à neuf fois, reflétant d'une façon admirable l'ardent désir de l'humanité tout entière vers ce bien souverain et incompréhensible. Et c'est en ce sens que les anciens interprétaient ces répétitions, si chères à Alcuin et à Amalaire, qui se déclarent précisément enthousiastes de la beauté de cet offertoire.

L'offertoire partagea quelque peu le sort de l'introït auquel il était apparenté par son origine, par son mode d'exécution et par son but. Le psaume de l'offertoire, à la différence de l'introït qui prenait ses versets dans l'ordre du psautier, choisissait les siens avec moins de régularité. A Rome, le Pape donnait lui-même l'ordre de cesser la psalmodie pendant la messe solennelle; mais en dehors du milieu papal, dans les manuscrits par exemple, jamais on ne trouve indiqués plus de quatre versets. Bientôt se fait jour de plus en plus la tendance à raccourcir encore cette psalmodie responsoriale; le plus ancien manuscrit musical ambrosien n'a ordinairement qu'un seul verset; dans d'autres manuscrits il y en a parfois davantage, comme à Saint-Gall, parfois moins, comme dans la majeure partie des antiphonaires postérieurs au XII<sup>e</sup> siècle.

Qu'était-il arrivé? Peu à peu le peuple avait cessé d'offrir ses oblations au célébrant, et avec la diminution de la générosité et de la foi, la communion des laïques commençant à devenir assez rare, l'Église avait dû se résigner à puiser dans ses propres revenus de quoi fournir au prêtre les éléments sacramentels à consacrer. Cet usage, dont les premières traces

apparaissent dès le III<sup>e</sup> siècle, devait être à peu près général au VI<sup>e</sup>, quand Jean III prescrivit que le *patriarchium* du Latran fournirait *oblationes, amulae et luminaria* aux prêtres chargés de célébrer chaque dimanche le saint Sacrifice dans les cimetières suburbains. Grégoire III, confirmant ce statut de son prédécesseur, fixa par une bulle spéciale la quantité des oblations que les moines de Saint-Paul devaient fournir quotidiennement pour la célébration du divin Sacrifice aux divers autels de cette basilique.

En Orient également, la foi populaire diminuait sensiblement. Ainsi, dans le Typicon de l'impératrice Irène, il est prescrit que, chaque jour, on doit offrir à l'autel au moins sept oblations; ce statut suppose évidemment que le peuple s'abstenait en grande partie de communier, et, par suite, d'offrir l'oblation.

Il est inutile d'ajouter que les prières récitées actuellement par le prêtre à voix basse durant l'offrande de l'hostie et du calice, l'encensement de la table sacrée, le lavement des mains, bien qu'elles remontent, au moins en partie, à d'anciens sacramentaires, sont pourtant d'introduction médiévale quant à la place qu'elles occupent. Au début, le prêtre commença à les réciter pour sa propre dévotion; puis, entrées dans l'usage, elles firent partie du rite canonique.

**L**A « COMMENDATIO OBLATIONUM » ou la prière dédicatoire des offrandes. Sans entrer dans le labyrinthe des recherches relatives à la forme primitive du Canon eucharistique, nous noterons seulement que, selon le texte de Justin examiné précédemment, après le baiser de paix et la prière litanique des fidèles, qui précédait la présentation des offrandes à l'autel, le prêtre reprenait immédiatement la prière consécatoire. Au contraire, du temps de saint Jérôme, nous trouvons assez répandu l'usage de lire publiquement les noms des offrants, et en confrontant les diverses liturgies occidentales, nous apprenons que ces diptyques étaient lus précisément avant la *Praefatio*. Une lettre d'Innocent I<sup>er</sup> à Decentius<sup>1</sup> nous le confirme; à la question *de nominibus... recitandis, antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes quorum nomina*

1. *Epist.* XXV, P. L., XX, col. 553 et seq.

*recitanda sunt, sua prece commendet*, le Pape répond que cet usage est injustifié et il ordonne : « Prius ergo oblationes sunt commendandae (*Secreta?*) ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus. » Il résulte de ce texte que, à Rome, le prêtre récitait d'abord une ou plusieurs prières pour recommander à Dieu les oblations de son peuple; puis venait le canon des *Sacra Mysteria*, durant lequel avait lieu la récitation des diptyques. C'est du moins l'explication la plus probable du rescrit d'Innocent.

Et pourtant, on ne peut nier que l'usage primitif n'ait été précisément celui auquel fait allusion le correspondant du Pape; non seulement parce que telle était la discipline des églises gallicanes, dans lesquelles la prière avec laquelle, au dire d'Innocent, *oblationes sunt commendandae*, s'appelait simplement *oratio post nomina*, mais aussi parce que l'insertion des diptyques dans le canon romain était justement ce qui avait troublé et disloqué l'ordre primitif de ce vénérable texte eucharistique.

On n'arrive d'ailleurs pas à comprendre le rythme d'une prière sacerdotale de recommandation des offrandes, encadrée là, entre la collecte qui termine la prière litanique des fidèles, et la *prex canonica* de consécration, quand les diptyques devaient absolument, au contraire, faire partie du Canon eucharistique lui-même. A quel propos fit-on donc ce dédoublement, de la *commendatio* d'un côté, et des noms des offrants de l'autre? Observons qu'à l'origine la *commendatio oblationum* sacerdotale suivait justement, tant à Rome qu'à Gubbio, en France et ailleurs, la lecture des diptyques, faite par le diacre, avant que le ministre sacré ne commençât le chant de la *prex canonica* consécratoire, qui n'admettait d'autre interruption que le Trisagion. Pour un motif qui nous échappe, — saint Jérôme avait déjà commencé l'offensive contre les diptyques, — Rome supprima, à un moment donné, ou transporta directement dans le Canon la lecture des noms des offrants; mais l'antique *commendatio, inter alia quae ante praemittimus*, demeurait toutefois intacte et immuable.

Parmi les églises d'Italie, quelques-unes auront suivi l'exemple de la métropole, d'autres seront demeurées fidèles au rite anti-

que, si bien que l'évêque Decentius de Gubbio, déconcerté par une telle diversité, en interrogea Innocent I<sup>er</sup>. Le Pontife justifia la pratique romaine, appelant « superflu » l'usage contraire, puisque dans le Canon, selon le texte du Siègè apostolique, le prêtre devait nécessairement revenir à prier pour les offrants, *Pro Ecclesia quam adunare, regere, custodire digneris, etc.*, comme l'atteste déjà pour son temps le pape Vigile (537-555) <sup>1</sup>. Rome avait complètement oublié les altérations apportées à son Canon durant les iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles.

Après l'*Oratio post nomina* ou la *Commendatio oblationum*, comme dit Innocent I<sup>er</sup>, — ce qui revient presque au même — commence enfin l'anaphore ou le Canon eucharistique. Jusqu'à ce moment la partie principale a été exécutée par les lecteurs, la *schola*, les fidèles et le diacre, mais quand on arrive à la récitation de la vénérable *prex* qui doit renouveler sur l'autel, en un rite non sanglant, l'holocauste du Golgotha, toute autre langue humaine se tait, et le ministre sacré prend lui-même la parole au nom du Pontife éternel de notre confession.

L'Hymne eucharistique, comme on l'appelait, est précédé d'une brève introduction ou *praefatio* ; d'abord le salut au peuple : *Dominus vobiscum*, caractéristique du rite d'Alexandrie ; puis *Sursum corda*, — déjà mentionné par Cyprien, — *Gratias agamus - εὐχαριστοῦμεν - Domino Deo nostro*. Voilà l'Eucharistie, qui donne à tout le chant qui suit sa véritable et primitive signification d'hymne d'action de grâces, qui paraphrase l'évangélique *Tibi gratias agens*. Le peuple répond par la formule classique de l'acclamation et de l'assentiment : *Dignum est, iustum est*.

*Vere dignum et iustum est*, continue le prêtre, et, rappelant les bienfaits de la création et de la Rédemption, il invoque sur les fidèles qui participent à la sainte Victime la plénitude des dons du Paraclet. — Épiclèse orientale —.

Le Canon ou Action eucharistique, au sens des anciens, commençait au salut sacerdotal, *Dominus vobiscum*, et se terminait à la doxologie *omnis honor et gloria, etc.* qui accompagnait la *fractio panis*. Malgré l'état morcelé et fragmentaire dans lequel

1. *Epist. ad Iustinianum, P. L., LXIX, col. 22.*

il nous est parvenu, état que justifie pourtant une excellente documentation remontant jusqu'aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, le Canon avait, à l'origine, un caractère de continuité si tranché, que non seulement le *Pater* en était exclu, mais que le Trisagion lui-même accusait ouvertement son intrusion forcée, due peut-être à Pie I<sup>er</sup>.

Le rythme doctrinal du Canon est trinitaire. La *prex* est adressée au Père, comme dans la Grande Doxologie; et après avoir exalté ses attributs divins, sa sainteté, sa transcendance, sa miséricorde, — tout comme dans le « Grand Hallel » de la Cène pascale, — on loue cette miséricorde dans la mission du Verbe Rédempteur. Ici commence le mouvement Christologique, en tout semblable à celui du *Gloria in excelsis*. Jésus s'est incarné par l'opération du Saint-Esprit dans le sein d'une Vierge, et Il est apparu sur la terre pour écraser l'antique serpent, pour illuminer les hommes, pour ouvrir la voie de la vie et de la résurrection. Lui, qui dans la nuit précédant sa passion, prit le pain, le bénit, le rompit, etc. : c'est ainsi que prend place dans le Canon toute la narration évangélique avec les paroles sacramentelles de la consécration eucharistique.

L'Anamnèse continue, et c'est le dernier commandement du Sauveur qui sert de point de raccord : Faites ceci en mémoire de moi. « C'est pourquoi nous aussi, faisant mémoire à présent, ô Dieu, de sa naissance, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension au ciel, nous Te prions d'agréer l'offrande de notre sacerdoce (c'est le sacerdoce qui prie, et qui, même dans le Canon actuel, en cet endroit de la messe, s'exprime d'une façon collective, se plaçant dans une catégorie à part, distincte du peuple fidèle : « *Nos Servi tui, sed et plebs tua sancta* ») et celle de ton peuple saint, comme tu as agréé les sacrifices d'Abel, d'Abraham etc., afin que tu envoies sur cet autel sacré — voici le mouvement charismatique — ton Esprit septiforme (Épiclèse) qui remplisse de toute bénédiction et grâce tous ceux qui dignement s'approchent, pour participer au Corps et au Sang de ton Fils Jésus-Christ, dans lequel, et dans la sainte Église, soit à toi, ô Père tout-puissant, avec le Paraclet, tout honneur et gloire dans les siècles. » Le peuple répond : *Amen*.

Tel est, sinon le texte, du moins le rythme et la marche du



Canon eucharistique antique, rythme malheureusement troublé dans l'actuelle anaphore romaine, faite de morceaux et d'anciens fragments.

Bien qu'un assez grand nombre de liturgistes s'y soient essayés, nous tenons pourtant pour une entreprise assez malaisée celle d'en tenter une reconstruction. Il faudrait unir la Préface au Canon au moyen du Trisagion et, peut-être, de quelque autre point de raccord, comme le *Vere Sanctus... qui pridie quam pateretur*, etc. des liturgies gallicanes; on éliminerait les diptyques: *Memento, Memento... qui nos praecesserunt, Nobis quoque*, et on les transporterait avant la Secrète. Le Canon, après le Trisagion, continuerait ainsi : a) *Te igitur (hanc igitur oblationem... comme texte de rechange?)*; b) *Communicantes* : c) *... mitte Spiritum Sanctum... et fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, quod figura est Corporis et Sanguinis Iesu Christi, qui pridie<sup>1</sup>*; d) *unde et memores*; e) *supra quae*; f) *Supplices te rogamus... gratia repleamur*; g) bénédiction de l'huile des infirmes et des fruits nouveaux; h) *Per quem haec omnia... per ipsum... omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum. Rj. Amen*; i) *Pax Domini, etc.*; j) *Oremus. Praeceptis salutaribus, etc. Pater noster. Communion.*

Quand et comment a disparu l'enchaînement de l'antique Canon romain? Autre problème que nous ne pouvons résoudre faute de données suffisantes. A Rome, la liturgie a participé quelque peu au mouvement de la capitale du monde, si bien que dans les trois premières siècles elle employa la langue grecque, puis elle adopta le latin. Au temps du pape Gélase, le Canon comprenait l'Épiclese préconsécratoire, à la façon des liturgies orientales et de l'anaphore Alexandrine elle-même : *nam quomodo ad divini Mysterii consecrationem coelestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur<sup>2</sup>*? Épiclese qui, depuis de longs siècles, ne trouve plus place dans le missel de Rome, ayant été étouffée par la prière : *Quam oblationem... nobis fiat Corpus et Sanguis Filii tui, etc...* Le pape Vigile en 538 écrit à l'évêque Profuturus que, à Rome, la *prex canonica* n'admettait jamais

1. *De Sacramentis*, IV, v, 21, P. L., XVI, col. 462-463.

2. *Epist. ad Elpidium*; Cf. THIEL, *Epist. Rom. Pontif.*, I, 486.

aucune variation, quelle qu'elle fût, *sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecramus* <sup>1</sup>, et que, les jours de fête, on y ajoutait seulement une phrase brève pour commémorer la solennité occurrente. Or, à l'exception des fêtes de Pâques, Pentecôte, Noël, Ascension et Épiphanie, ces ajoutés n'existent plus, pas même dans le Sacramentaire léonien, tandis qu'il faut au contraire remarquer que, selon le texte de Vigile, toutes ces nombreuses *Praefationes* étaient, dès ce temps, considérées comme quelque chose d'étranger au Canon. Nous avons rappelé plus haut la lettre du pape Innocent à l'évêque Decentius. On en déduit qu'à Rome, l'ordre de l'Action sacrée, exclusion faite de toute espèce de prières d'offertoire, était celui-ci : 1<sup>o</sup> *prius ergo oblationes sunt commendandae* ; 2<sup>o</sup> *alia quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus* ; 3<sup>o</sup> *nomina... sunt edicenda, ut inter sacra Mysteria nominentur* <sup>2</sup>.

Une des dernières innovations apportées au Canon fut l'anticipation du *Pater*, transporté par saint Grégoire I<sup>er</sup> avant la *fractio panis* <sup>3</sup>. L'oraison dominicale avait été la première prière chrétienne qu'au temps de la Didachè, quand n'existaient encore ni office divin, ni autres oraisons, chaque fidèle devait réciter trois fois par jour, le matin, à midi et le soir. Le même Pontife raconte que les Apôtres, dans la célébration du saint Sacrifice, se bornant au seul *Pater*, ne se seraient servi d'aucune autre anaphore, si bien que, très rapidement, s'était formée dans l'Église la tradition de réciter cette prière du Sauveur au terme de la *prex* consécatoire, aussitôt après la fraction des Espèces sacramentelles, avant la Communion. Le *Pater* mettait comme le sceau au Canon et il était la dernière et immédiate préparation à la Communion, à ce point que, dans l'embolisme romain qui lui sert d'introduction, on met en relief sa dignité et son caractère sacré tout spécial. Ainsi la *missa catechumenorum* — voici le *praeceptis salutaribus moniti* — et l'anaphore sacramentelle — voici le *divina institutione formati* — qui précèdent le *Pater*, devraient, dans l'intention de l'Église, disposer l'âme à le réciter avec dévotion : *audemus dicere*.

1. *P. L.*, LXIX, col. 18.

2. *Epist.*, I. XXV, *P. L.*, XX, col. 554.

3. *Epist.*, I. IX, XII, *P. L.*, LXXVII, col. 956-957.

Saint Grégoire I<sup>er</sup> ne fut pourtant pas satisfait de cette place privilégiée. Selon lui, les apôtres *ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent*<sup>1</sup>; et comme dire le *Pater* après la *fractio* équivalait à le réciter après le *Mysterium* qui terminait l'offrande sacrificielle avant la Communion, — cela est si vrai que, le Canon terminé, l'évêque, dans le rite gallican, donnait la bénédiction au peuple et congédiait ceux qui ne communiaient pas; et le Pape, à Rome, non seulement faisait intimer par le diacre: *Si quis non communicat, det locum*<sup>1</sup>, mais lui-même, comme si le sacrifice était accompli, se retirait de l'autel et retournait à son trône pour communier, — le Pontife ordonna que l'oraison dominicale serait récitée avant la fraction eucharistique, pour que l'on pût dire qu'elle faisait partie en quelque sorte du Canon consécratoire.

Ce fut la dernière modification apportée au Canon romain, qui s'est conservé invariable depuis ce temps, tel que nous l'a transmis l'âge grégorien. Serge I<sup>er</sup> ordonna que pendant la *tractio panis* le peuple chanterait l'invocation *Agnus Dei*, mais cette innovation ne toucha, en rien à l'anaphore, puisqu'il s'agissait d'un simple chant populaire, et qu'il trouva son pendant dans celui du Trisagion, dont nous devons justement parler à présent.

**L**A PLUS ANCIENNE INTERPOLATION DU CANON. LE « SANCTUS ». Il faut distinguer, avec les Grecs, le « chant de victoire, ἐπινίκιος » terminant la *praefatio*, du Trisagion proprement dit qui, en Orient, commence l'action liturgique, et chez les Latins, est réservé à la cérémonie de l'adoration de la Croix le vendredi saint. Cette dernière acclamation fut insérée seulement au iv<sup>e</sup> siècle dans le formulaire liturgique de la messe à Constantinople, et, par l'adjonction qu'y fit Pierre le Foulon, patriarche d'Antioche : Ὁ σταυρωθεὶς διὰ ὑμᾶς, elle suscita des troubles graves parmi les Orientaux, à l'occasion de l'interpolation ἁγία Τριάς, ἐλέησον ἡμᾶς. Acace de Constantinople et Félix III intervinrent dans la discussion, et tout en réprouvant la formule et le sens qui lui était attribué par le Foulon, ils n'arrivèrent pourtant pas à rendre au Trisagion sa signification

1. *Epist.*, l. IX, n. XII, P. L., LXXVII, col. 957.

2. GREGORII I *Dialog.*, II, XXIII, P. L., LXVI, col. 178.

trinitaire primitive, si bien que plus tard, il en vint à être admis dans la liturgie latine du vendredi saint, mais avec une intention christologique et s'adressant spécialement au Rédempteur Crucifié. En Orient, au témoignage de Théodore le Lecteur, le sens un peu équivoque de cette relation fut mieux défini, grâce à l'adjonction : Κριστὲ βασιλεῦ.

La mention du Trisagion que nous trouvons dans saint Césaire, frère de saint Grégoire de Nazianze <sup>1</sup> : « οὐδ' αὖ πάλιν, ἡμῶν ἐν τρισαγίῳ Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐκβοώντων, ἁγιασμόν ἢ ἰσχύον, ἢ ἀθανασίαν τό θεῖον ἐνίεται », revendique en sa faveur une origine antérieure au tremblement de terre qui sous le patriarche Proclus dévasta Byzance; alors selon saint Jean Damascène, un enfant ravi en extase aurait appris des Anges eux-mêmes ce cantique, pour qu'il l'enseignât ensuite à ses concitoyens et les fit ainsi échapper aux châtiements mérités.

L'épinikios est, au contraire, d'origine beaucoup plus ancienne. Le *Liber Pontificalis* attribue à Sixte I<sup>er</sup> (120?) le mérite d'en avoir introduit le chant à la messe; mais, vu le peu d'autorité des sources dont provient ce renseignement, il serait privé d'un solide fondement si Dom Cagin n'avait démontré que le *Sanctus* représente précisément une première interpolation de la prière eucharistique, survenue vers la première moitié du II<sup>e</sup> siècle.

Quant à son exécution, la Préface semble inviter l'assemblée tout entière à prendre part au chant de cette *supplex confessio*. Cet usage est confirmé par le *Liber Pontificalis*, par un canon du concile de Vaison, par saint Grégoire de Nysse <sup>2</sup> : *Me tui pudet, quod cum consenueris, adhuc eiiciaris cum catechumenis... unire populo mystico, et arcanos disce sermones. Eloquere nobiscum illa quae sex alas habentia Seraphim cum Christianis dicunt, — et saint Cyrille de Jérusalem : Sanctus, sanctus etc. propterea enim traditam nobis hanc seraphicam theologiam dicimus, ut cum coelesti militia in hymnodia communicemus* <sup>3</sup>.

Quelque sublime que soit ce Trisagion, qui remplit de son

1. *Dialog.*, l. I, int. 29, P. G., XXXVIII, col. 889.

2. *Orat. adv. eos qui differunt Baptismum*, P. G., XLVI, col. 418.

3. *Catech. Mystag.*, V, P. G., XXXIII, col. 1114.

écho la terre et le ciel, un observateur avisé s'apercevra tout de suite qu'il représente une interpolation, grâce à laquelle l'*illatio* antique, qui était d'abord un véritable *symbolum Fidei* exprimé dans les formes du lyrisme le plus élevé, s'arrête maintenant à l'improviste, comme étranglée, pour relier ensuite artificiellement le récit de la dernière Cène au texte de la *praefatio*, au moyen du *Vere Sanctus* gallican. Ainsi le Trisagion vient maintenant diviser en deux la prière eucharistique sans qu'on puisse comprendre comment le Trisagion qui précède le Canon a bien pu finir par être exclu de la prière *intra actionem*, tandis que, au témoignage de la *Διδαχὴ*<sup>1</sup>, c'était le *Sanctus* qui la terminait régulièrement.

Le texte du Trisagion ou « ἐπιπίκιος », — presque identique dans toutes les liturgies — s'inspire d'Isaïe, sauf la mention des *Cieux* qui n'est pas dans le texte du Prophète.

Une autre interpolation, invariable et presque générale, est l'énumération plus ou moins uniforme et détaillée de la hiérarchie des esprits célestes, comme aussi le caractère de pérennité attribué à leurs louanges. L'acclamation *Benedictus* est d'un usage universel dans toutes les liturgies.

Au temps de saint Justin, le peuple terminait l'épinikios par l'acclamation *Amen*. Mais bientôt la pensée des chœurs angéliques chantant le Trisagion sembla inviter l'assemblée à s'unir au chant du célébrant, jusqu'à ce que, vers le XII<sup>e</sup> siècle, la *schola* s'attribue à nouveau la partie du clergé assistant.

**L** E CHANT DE L' « AGNUS DEI » DURANT LA FRACTION DU PAIN EUCHARISTIQUE. L'*Agnus Dei* est communément considéré comme d'origine orientale, dérivé de l'Hymne angélique ou de la litanie, et introduit dans la liturgie romaine par le pape Serge I<sup>er</sup> au déclin du VII<sup>e</sup> siècle (687-701). Ce chant est en effet inconnu du Sacramentaire gélasien, de l'*Ordo* de la Messe ambrosienne, et les sources les plus anciennes qui le mentionnent sont justement deux textes du *Liber Pontificalis* dans la vie de Serge I<sup>er</sup>, et l'*Ordo Romanus I*, où pourtant l'exécution chorale de l'*Agnus Dei* est confiée à la *schola*. Selon le *Liber Pontifica-*

lis au contraire, Serge I<sup>er</sup> aurait confié au clergé et au peuple le chant de l'*Agnus*, qui apparaît, dans l'*Ordo*, réservé à la *schola*.

Nous manquons de documents suffisants pour expliquer la divergence entre les deux sources; et peut-être ne se tromperait-on pas si l'on concédait seulement à Serge I<sup>er</sup>, au lieu de lui attribuer l'introduction de l'*Agnus* à la messe, le mérite d'en avoir popularisé l'usage, contre les tendances hostiles du Concile *in Trullo*.

La cérémonie du baiser que se donnaient à ce moment les fidèles, suggéra dans la suite une interpolation contenant une allusion à la paix : *dona nobis pacem*. Celle-ci finit par prévaloir partout (excepté dans la basilique du Latran). La signification liturgique de l'*Agnus* en fut altérée; il devint ainsi comme une invocation préparatoire au baiser, tandis qu'auparavant il était en étroite relation avec la *fractio panis* qui s'accomplissait en effet pendant ce chant.

**C**OMMUNION. Le chant du verset du psaume 33, *Gustate et videte*, en relation avec la distribution des saints Mystères, est commun à toutes les liturgies orientales, tandis qu'en Occident les premiers témoignages en faveur d'un chant durant la Communion se rencontrent à peine chez saint Augustin, qui introduisit à Hippone cet usage reçu depuis peu à Carthage. L'innovation, d'abord censurée, finit par plaire et se généralisa au point de pénétrer dans les liturgies romaine, ambrosienne, mozarabe et gallicane, avec cette différence que, dans ces dernières la *Communio* dérive directement des anaphores orientales, et consiste invariablement en quelques versets du psaume 33, tandis qu'à Rome la *Communio* a mieux conservé son type original latin, et se compose, comme l'introït et l'offertoire, d'une antienne et d'un psaume, tous deux variables et mobiles, selon les diverses solennités de l'année.

Un examen attentif des textes de l'antienne *ad Communio-nem* pendant le Carême a révélé à Dom Cagin toute leur antique ordonnance en série progressive, antérieure à saint Grégoire I<sup>er</sup>. L'ordre des psaumes y est seulement troublé par un petit nombre d'antiennes tirées de l'Évangile, et qui trahissent par suite une origine un peu postérieure.

Dans le Sanctoral apparaissent parfois aussi des textes d'autres livres scripturaires; et d'autres fois, la *Communio* s'inspire d'œuvres non canoniques (fête de sainte Agathe, de saint Ignace d'Antioche, de la sainte-Croix).

La *Communio* ayant été introduite dans un but identique à celui qui avait suggéré l'offertoire, elle en partagea non seulement la forme antiphonique mais aussi la fortune, car avec la diminution de la dévotion populaire envers la pratique de la Communion fréquente, le psaume fut d'abord réduit au chant d'un seul verset dans lequel s'intercalait l'acrostiche responsorial, puis devint une simple antienne.

**E**UCHARISTIA OU ACTION DE GRACES. Pendant le chant de la *Communio*, clergé et peuple participaient aux saints Mystères. Dans le haut moyen âge le peuple était encore admis à la Communion sous les deux espèces, mais peu à peu l'usage s'introduisit de ne plus consacrer le calice destiné aux fidèles, mais d'en sanctifier le vin par la simple infusion de quelques gouttes du Sang eucharistique du Seigneur, versées du calice du prêtre. Cette coutume alla s'étendant toujours plus, pour diverses raisons : commodité, moindre danger de profanation, et disparut au xiv<sup>e</sup> siècle. Dès lors on peut dire que la Communion des laïques sous une seule espèce sacramentelle est devenue comme un rite traditionnel dans l'Église latine.

A l'origine, la parcelle consacrée était remise dans la main même des fidèles. *Corpus Christi*, leur disait le prêtre; et ils répondaient : *Amen*. Par plus grand respect, les femmes la recevaient sur la paume de la main recouverte d'un voile. Au III<sup>e</sup> siècle, et plus tard encore, l'usage de l'emporter chez soi pour se communier aux jours aliturgiques, était assez commun. Par ailleurs la loi du jeûne naturel qui devait précéder la sainte Communion était en vigueur dès le temps de Tertullien. Dans les maisons, on gardait pieusement l'Eucharistie dans une cassette, ou on la portait suspendue au cou dans un encolpion ou custode, et on allait jusqu'à la déposer sur les cadavres avant de les mettre au tombeau. A Jérusalem, saint Cyrille exhorte les néophytes, dès qu'ils ont approché leurs lèvres du calice sacré, à y tremper le doigt et à s'en signer les yeux. Nous

savons aussi qu'en certains conciles, les évêques trempèrent leur plume dans le calice eucharistique, pour signer l'anathème contre les hérétiques; sans parler des dons fréquents de pain consacré que les évêques et les prêtres se faisaient entre eux en signe d'amitié, au iv<sup>e</sup> et au v<sup>e</sup> siècles. Ces rites tombèrent en décadence ou furent abolis par l'Église, dès que les abus s'y introduisirent, et que diminua la foi éclairée et vigoureuse qui leur avait donné naissance.

De même que Jésus avait, au terme de la Cène pascale, chanté avec les Apôtres le grand Hallel auquel fait allusion saint Marc dans son Évangile<sup>1</sup>, ainsi la Communion, dans toutes les liturgies, était toujours suivie de l'action de grâces, *Eucharistia*, qui donna ainsi son nom à toute l'action sacrée. La Didachè nous conserve les très anciennes prières qui terminaient les agapes à la fin du i<sup>er</sup> siècle; celles de la messe ne devaient pas être bien différentes. A Rome, dans les Sacramentaires, outre la collecte *post Communionem*, s'en trouve une autre, *ad complendum*, qui maintenant n'est conservée qu'aux fêtes de Carême. Quand n'existait pas encore l'usage de prononcer sur les fidèles la formule euchologique : *Benedicat vos omnipotens* etc., cette *ad complendum* était la dernière bénédiction que le prêtre donnait au peuple avant de le congédier. On sait que, dans l'antiquité, imposition des mains, *Oratio super hominem* et bénédiction, étaient des termes synonymes. Personne n'était renvoyé de l'église sans la bénédiction, si bien que, quand les Byzantins, le jour de sainte Cécile, après la Communion, arrachèrent le pape Vigile à l'autel de la Martyre transtévérine et le traînèrent dans le navire qui l'attendait près de là sur le fleuve, pour le conduire à Constantinople, le peuple, à qui pourtant le Pape était odieux, fit un grand tumulte pour qu'on lui donnât au moins le temps de mettre fin à la messe stationnale et de réciter la dernière prière *ad complendum*, et qu'ainsi l'assemblée reçût sa bénédiction. Il fallut satisfaire le vœu populaire; le pape Vigile s'arrêta sur le pont du bateau, prononça la dernière collecte, auquel les fidèles présents répondirent *Amen*. Alors seulement l'embarcation s'ébranla et conduisit le Pontife en exil sur les rives infidèles du Bosphore.

1. MARC., XIV, 26.



## CHAPITRE IX

### PÉCHEURS ET PÉNITENTS DANS L'ANTIQUE DISCIPLINE ÉCCLÉSIASTIQUE

**L**A pénitence pour les péchés commis après le baptême agita un certain temps les écoles théologiques de l'antiquité chrétienne.

La foi comportait en fait une conversion efficace des mœurs, et c'est pourquoi l'objet de la controverse fut, non l'existence du sacrement ou de la puissance de l'Église pour ouvrir et fermer les portes du Ciel, mais la convenance d'user indistinctement de ce pouvoir envers tous les pécheurs.

Quand, selon la phrase de Tertullien, *Christiani non nascuntur, sed fiunt*, on ne naissait pas chrétien, mais qu'on le devenait moyennant une vraie conversion du cœur, le Baptême *in remissionem peccatorum* était le premier sacrement de pénitence; dans l'intention de l'Église, il comportait l'obligation, pour les convertis, d'une sainteté de vie si éminente qu'il n'y eût plus besoin ordinairement d'un rite pénitentiel ultérieur. Et il faut croire qu'il en advint généralement ainsi, puisque, dans certaines églises, les fidèles n'avaient même pas connaissance d'une pénitence sacramentaire distincte du Baptême; et en plusieurs endroits, des classes entières de fidèles furent positivement exclues de la participation à ce bienfait, tant la vie du chrétien semblait devoir être sublime.

Il n'entre pas dans notre tâche de faire l'histoire du dogme; nous signalerons seulement les diverses tendances relatives à la pénitence qui se manifestèrent dans les trois premiers siècles de l'Église, pour en venir aussitôt à la description des rites qui accompagnaient l'administration de ce sacrement.

La distinction entre péchés *ad mortem* et *non ad mortem*<sup>1</sup> est mentionnée pour la première fois en saint Jean. Pour les pre-

miers, l'Église, à l'ordinaire, s'abstient de tout jugement public, s'en rapportant directement à celui de Dieu, tandis que pour les seconds elle se prévaut de la puissance à elle concédée par le Seigneur, de remettre les péchés. Mais la chose est très obscure, et le célèbre texte du *Pastor* d'Hermas, d'après lequel il semble que la pénitence après le Baptême soit accordée seulement à titre d'exception, comme une espèce de jubilé<sup>1</sup>, recevait des anciens une interprétation toute différente : il nous semble maintenant que ce passage prélude aux rigueurs de l'hérésie de Montan; les catholiques du II<sup>e</sup> siècle en invoquaient justement l'autorité contre les hérétiques Montanistes<sup>2</sup>.

Vers le commencement du III<sup>e</sup> siècle, quand le refroidissement des fidèles, la persécution et les apostasies successives firent sentir davantage la nécessité d'une certaine conformité entre les diverses églises quant à la discipline pénitentielle, Rome intervint avec autorité dans la controverse, et la décision de Callixte I<sup>er</sup> (217-222), quoique violemment combattue par Hippolyte et par Tertullien, prévalut finalement à Nicée, et devint la norme générale pour toute l'Église occidentale. Ce fut à cette occasion que Tertullien écrivit le *De Pœnitentia*, et, peu après, le *De Pudicitia*, et qu'Hippolyte répandit sa bile contre le pape Callixte dans les fameux *Philosophumena*<sup>3</sup>.

La plus ancienne description de la réconciliation des pénitents est contenue dans le *De Pudicitia* de Tertullien qui en fait la caricature. L'occasion du libelle fut fournie par un décret du pape Callixte où, maintenant le juste milieu entre la rigueur des anciens canons et les circonstances nouvelles qui inspiraient une plus grande compassion envers les pécheurs, il déclarait vouloir donner l'absolution même aux coupables d'adultère, pourvu qu'ils eussent accompli auparavant la pénitence à eux imposée : *Exit edictum et quidem peremptorium... pontificis maximi, idest episcopi episcoporum : ego et moechiae et fornicationis delicta, poenitentia functis, dimitto*<sup>4</sup>.

1. *Mandat.*, , IV, 3. P. G., II, col. 919-920.

2. TERT., *De Pudicitia*, x, P. L., II, col. 1052-953.

3. *Philosophumena*, IX, XI-XIII.

4. *De Pudicitia*, I, P. L., II, col. 1032-1033.

Hippolyte, de son côté, craignant que les dispositions faciles du Pape n'ouvrissent les voies au laxisme, dit au sujet de ce décret : « Celui-ci le premier eut dans l'esprit de se montrer facile avec les hommes au sujet des péchés sensuels, disant qu'il aurait remis à tous leurs péchés. » Tertullien ajoute cette particularité : *Tu quidem pœnitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in Ecclesiam inducens, concilicium et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacinias invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem, inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae illecebris, bonus pastor et benedictus papa concionaris, et in parabola ovis capras tuas quaeris, tua ovis ne rursus de grege exiliat; quasi non exinde iam liceat quod nec semel licuit; coeteras etiam metu comples, cum maxime indulgeas*<sup>1</sup>.

L'innovation du pape Callixte fut tournée en dérision par les Montanistes et par les hérétiques, et jusque parmi les catholiques. A Rome elle rencontra une vive opposition. En Afrique, plusieurs évêques *in totum pœnitentiae locum contra adulteria clauserant*, rapporte Cyprien<sup>2</sup>; et Origène lui-même trouve inopportune l'indulgence dont on voulait alors user. « Quelqu'un, dit-il, a péché, et après cela il demande d'être admis à la communion. Si on lui accorde sa demande, le pardon fait du tort, et le frein une fois relâché, on ouvre la voie à tous les délits. Si au contraire le juge, réfléchissant sérieusement au cas, pour ne se montrer ni trop faible ni trop dur, veut considérer tant l'avantage privé que le salut commun, toutes les fois que le pardon du pécheur sera l'occasion d'un dommage social, il n'y a pas de doute que, pour le salut d'un grand nombre, il exclura celui-ci de la communion de l'Église<sup>3</sup>. » Pourtant dans l'histoire de ces controverses il est important de relever que généralement tous les catholiques présupposent et confessent la puissance de l'Église de remettre les péchés; dès lors toute la question avait pour eux un caractère

1. *De Pudicitia*, XIII, P. L., II, col. 1056.

2. *Epist.*, l. X, 21, P. L., III, col. 811.

3. *Homil. in Ierem.*, XII, 5, P. G., XIII, col. 386.

éminemment disciplinaire et pratique quant à l'opportunité d'en user ou non, en faveur des pécheurs.

Tertullien le confesse parfois explicitement : *Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono* <sup>1</sup>.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'avec le temps les conditions disciplinaires relativement à l'administration de ce sacrement aient varié et soient devenues si douces que Célestin Ier put écrire aux évêques gallicans, attachés avec ténacité à l'antique rigorisme envers les moribonds : *Horremus, fateor, tantae impietatis aliquem reperiri, ut de Dei pietate desperet : quasi non possit ad se quovis tempore concurrenti succurrere... Quid hoc, rogo, aliud est, quam morienti mortem addere, eiusque animam, sua crudelitate, ne absoluta esse possit, occidere* <sup>2</sup>?

Tel est le chemin parcouru par la pénitence sacramentelle avant d'arriver à la discipline actuelle, qui est substantiellement identique à celle décrite par le pape Célestin. Toutefois, pour nous rendre mieux compte de la raison et des circonstances qui, dans les trois premiers siècles, avaient inspiré aux évêques des règles beaucoup plus austères, nous devons distinguer un double genre de péchés et de pénitence : la pénitence publique et solennelle, pour les délits graves, visés par les Canons pénitentiels, et celle privée et secrète, pour les fautes occultes. Ces dernières étaient accusées en secret au prêtre et pouvaient toujours obtenir l'absolution sacramentelle, tandis que les premières devaient être expiées publiquement une seule fois. *(Deus) collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat. Sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius numquam, quia proxime frustra* <sup>3</sup>.

Et, plus explicitement, Origène : *In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus ; ista vero communia, quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt, et sine intermissione redimuntur* <sup>4</sup>. C'est de cette pénitence

1. *De Pudicitia*, XXI, P. L., II, col. 1078.

2. *Coelestini I Epist.* IV, 2, P. L., L, col. 432.

3. TERTULL., *De poenitentia*, ch. VII. P. L. I, col. 1352.

4. Orig., *Hom. XV in Lev.*, n° 2, P. G., XII, col. 561.

publique que traitent précisément quelques textes des anciens Pères, quand, par exemple, ils nient qu'on puisse y admettre les ecclésiastiques.

La ferveur monastique contribua beaucoup à répandre l'usage de demander l'absolution sacerdotale même pour les fautes vénielles et quotidiennes. Ainsi les moines de saint Colomban se confessaient tous les jours, et dans la Règle de saint Benoît, non seulement il est question du secret sacramentel de la confession auriculaire<sup>1</sup>, mais, parmi les moyens ordinaires pour avancer dans les voies de l'esprit, on conseille aussi l'habitude de confesser candidement ses propres fautes à l'Abbé ou aux *seniores spirituales*<sup>2</sup>. L'usage de l'Église voulait que le Carême fût par excellence le temps destiné à la Confession. Plus tard furent assimilés à Pâques, Noël et les Rogations, si bien qu'au moyen âge les fidèles s'approchaient du sacrement de Pénitence trois ou quatre fois par an.

Les rites de la confession publique et privée différaient entièrement. Généralement, les péchés publics comportaient pour le coupable sa séparation du corps de l'Église; en sorte que la réconciliation exprimait ce retour du pénitent à l'unité ecclésiastique. Les fautes occultes, au contraire, même graves, n'étant généralement pas visées par les Canons pénitentiels, n'excluaient pas, en soi, le coupable, de la communion ecclésiastique. C'est pourquoi, lorsque les évêques de la Campanie, du Samnium et du Picenum s'arrogèrent le droit d'obliger les fidèles à la confession publique même pour les fautes occultes, saint Léon le Grand prohiba cet usage, le déclarant contraire à la tradition apostolique<sup>3</sup>.

Les éléments de la pénitence en tant que rite sacramentaire, sont au nombre de deux : l'accusation des fautes et l'absolution sacerdotale. Quant à la première, les *Ordines Romani* veulent qu'au commencement du Carême, les pécheurs, en humble accoutrement, sans armes ni bâtons et les pieds nus, aillent trouver le prêtre et se prosternent devant lui.

1. C. XLVI.

2. C. IV.

3. *Epist.* CLXVIII, II, P. L., LIV, col. 1210.

Généralement le prêtre récitait quelques prières sur le pénitent avant la Confession ; puis il le faisait asseoir, l'interrogeant sur les principales vérités de la Foi. Il écoutait ensuite sa confession, l'aidant par les questions opportunes ou au moyen d'un formulaire écrit, dans lequel, sous forme de prière, était contenue une liste minutieuse de péchés. L'absolution venait ensuite, en forme déprécatore, accompagnée de l'imposition des mains. La forme déprécatore de l'absolution était généralement en usage parmi les Latins, avant qu'en Occident, vers le XII<sup>e</sup> siècle, commençât à prévaloir la forme indicative, qui, bien mieux que l'autre, marque la puissance judiciaire exercée par le prêtre dans le sacrement.

Chez les Grecs, le rite est beaucoup plus compliqué. Selon l'*Euchologe*, le pénitent se présente au prêtre, qui entonne d'abord une prière litanique afin que la divine miséricorde pardonne au pénitent tout péché commis, soit par pure fragilité, soit par malice. Une oraison vient ensuite, où est rappelée la puissance concédée à l'Église d'absoudre des péchés, et l'on prie Celui qui seul est sans péché, de délivrer le pécheur de ses liens. Le trisagion chanté trois fois, avec les psaumes *Venite exsultemus* et *Miserere*, le pénitent prosterné à terre, dit : « J'ai péché, Seigneur, aie pitié de moi » ; et, se levant : « O Dieu, sois-moi propice, à moi pécheur ! » Le prêtre récite alors sur lui une autre prière, dans laquelle il est fait mention de la pénitence de David et de Manassé, en implorant la miséricorde divine sur le coupable. Celui-ci lève ses mains vers le ciel et dit : « Seigneur, tu connais tous les secrets de mon cœur. » Le prêtre l'interroge alors sur les diverses espèces de péchés qu'il a pu commettre et poursuit ainsi : *Fili mi, abiectus sum et humilis peccator ; eius propterea qui apud me confitetur, non valeo dimittere peccata ; sed Deus est qui illa condonat. Propter illam autem divinitus prolatam... apostolis... vocem : Quorum dimiseritis etc... et nos confisi dicimus : Quaecumque tenuissimae meae humilitati... enarrasti... condonet tibi Deus in praesenti saeculo et in futuro.* Deux autres prières viennent ensuite, dans lesquelles sont exprimés sous forme déprécatore tant le pardon des péchés que la nature spéciale du ministère sacerdotal en ce sacrement : *per me peccatorem... Deus tibi parcat.*

Chez les Latins, au moyen âge, le rite n'était pas différent. Avant la confession, le prêtre récitait une prière; puis, l'accusation des fautes terminée, l'absolution (quand elle n'était pas réservée à l'évêque ou différée jusqu'au Jeudi saint), était accompagnée de la récitation de plusieurs psaumes pénitentiels, avec collectes et prières spéciales.

La pénitence publique étant tombée en désuétude, les Canons conciliaires et pénitentiels commencèrent à avoir, dans le moyen âge, une grande importance, même en ces confessions privées, où le prêtre imposait à chaque péché la pénitence correspondante, indiquée dans la table pénitentielle du diocèse.

Le prêtre ne donnait pas toujours lui-même l'absolution. Quelquefois celle-ci était réservée à l'évêque ou au Pape, et alors le coupable se mettait en route vers la ville épiscopale ou vers Rome, emportant une lettre de son confesseur. Souvent, pour rendre plus solennelle l'absolution sacramentelle, elle était répétée pendant plusieurs jours, ou bien l'on réunissait plusieurs prêtres et évêques qui, après avoir écouté la confession, prononçaient en commun la sentence d'absolution du pécheur repentant.

Le rite de la pénitence publique fut très sévère dans les pays qui subirent l'influence celtique, jusqu'au x<sup>e</sup> siècle. Les coupables, couverts d'un cilice, aspergés de cendre, recevaient l'imposition des mains, et étaient expulsés du temple, gardant le cilice tout le temps de la pénitence. La chevelure rasée, les pieds nus, vêtus de deuil, ils devaient s'abstenir de leurs occupations habituelles, pour s'adonner à la prière et au jeûne. Parfois même ils étaient enfermés dans les prisons ecclésiastiques, ils ne pouvaient manger de chair ni boire de vin, ou bien ils devaient, chargés de lourdes chaînes, entreprendre de fatigants pèlerinages. Cette pénitence s'appliquait spécialement aux homicides.

Il ne manqua pas de confesseurs pour imposer aux pénitents de se fustiger fortement ou de prendre la discipline, et chez les premiers cisterciens on note l'usage de prescrire à leurs novices l'observance de la règle monastique comme pénitence sacramentelle.

Dans la liturgie latine, le renvoi des pénitents au commencement de la *missa fidelium* n'a laissé aucune trace dans les sacramentaires. Saint Grégoire semble en parler comme d'une cérémonie tombée en désuétude, mais bien douteuse est l'opinion de quelques liturgistes, selon lesquels la cause de ce changement serait à rechercher dans la discipline romaine du moyen âge qui enfermait les pénitents dans les monastères, puisque cette peine n'était imposée que rarement, et principalement quand il s'agissait de dignitaires ecclésiastiques.

La première cérémonie pour la réintégration des coupables dans la communion ecclésiastique, suivait leur demande d'être admis à la pénitence canonique. Cette demande, après le IV<sup>e</sup> siècle, était généralement exaucée, et le prêtre imposait les mains sur la tête du pécheur, lui remettant un cilice. A Rome, le rite prenait des formes très majestueuses, et Sozomène raconte qu'après la messe les pénitents se prosternaient à terre devant l'évêque et le peuple, déplorant leurs fautes. La scène inspirait la pitié, et le Pontife, lui aussi prosterné à terre avec le peuple, s'unissait à leurs gémissements, implorant le pardon de Dieu. Puis, s'étant levé, il invitait les pénitents à en faire autant, et, ayant récité une prière, il les congédiait de l'église, afin que chacun accomplît en particulier la peine qui lui avait été imposée. Celle-ci variait suivant les fautes commises, et tout porte à croire que, du temps d'Origène, avant la confession publique, la chose s'arrangeait en forme privée entre le pénitent et l'évêque ou le prêtre pénitencier, qui était juge de l'opportunité, pour le pénitent, de découvrir les plaies de son âme devant l'assemblée des fidèles.

Il faut toutefois remarquer comment la discipline ecclésiastique alla se déclarant toujours plus étrangère à l'exomologèse si chère aux anciens. De là vint que bientôt elle fut non seulement abolie à Constantinople et réprouvée à Rome par le pape Gélase I<sup>er</sup>, mais expressément limitée dans les règles monastiques aux fautes extérieures et aux manquements à la règle.

Saint Benoît prescrit formellement que les péchés occultes soient manifestés seulement à l'Abbé ou aux pères spirituels,



qui sachent guérir leurs propres plaies et celles d'autrui sans jamais les révéler <sup>1</sup>.

Vers le ix<sup>e</sup> siècle, la pénitence publique devint de plus en plus rare, et il en résulta que, faute de pénitents, le rite antique de l'imposition des cendres *in capite ieiunii*, fut accompli sur le clergé et indistinctement sur tous les fidèles, qui se substituèrent ainsi aux pécheurs publics. Cette substitution révèle une étrange confusion disciplinaire, et, pour ce qui regarde le clergé, elle est tout à fait inconciliable avec l'ancienne mentalité romaine, et avec l'ancien droit des saints Canons, selon lesquels le médiateur entre Dieu et le pécheur devait être doté de toute vertu et perfection. Cet usage devint pourtant commun, surtout grâce à la liturgie gallicane, et il finit par prévaloir aussi en Espagne et à Rome.

La cérémonie décrite dans le Pontifical romain actuel pour l'expulsion des pénitents de l'Église est très dramatique, et dérive des usages gallicans du x<sup>e</sup> et du xi<sup>e</sup> siècles, puisque nous en trouvons les premières traces précisément dans les sacramentaires de cette famille. Au début du Carême, l'évêque bénit et impose aux coupables la cendre et le cilice, puis, ayant chanté avec le peuple les psaumes de la Pénitence et les litanies, il rappelle aux pénitents la faute et la pénitence d'Adam, leur expliquant les relations entre son expulsion de l'Éden, et leur exclusion temporaire de l'Église. Les pénitents, tenant un cierge de la main droite, se prenaient l'un l'autre par la main; l'évêque prenait lui aussi par la main le premier de la file et les conduisait hors du temple, tandis que la *schola* exécutait un splendide répons dans lequel était décrite la faute des premiers parents dans le Paradis terrestre et la sentence divine d'expulsion prononcée contre eux.

Autrefois, le jeudi saint, la liturgie médiévale célébrait trois messes: l'une pour la réconciliation des pénitents; l'autre pour la bénédiction des saintes Huiles; la dernière pour la sainte Communion.

De bonne heure, les pénitents prenaient place devant la porte du temple. L'évêque, l'archidiacre, un diacre et quatre sous-

1. *Regula S. Benedicti*, XLVI.

diacres se revêtaient alors des ornements sacrés, et récitaient avec le clergé et le peuple les psaumes pénitentiels avec les Litanies des Saints. Quand le chœur était arrivé à l'invocation des Patriarches, à un signal de l'évêque deux sous-diacres avec des cierges allumés à la main, se présentaient aux pénitents sur le seuil du temple, et chantaient : *Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat*. Puis, les lumières éteintes, ils fermaient la porte et la litanie continuait. Quand on arrivait à l'invocation des saints Martyrs, deux autres sous-diacres répétaient la même cérémonie en chantant : *Dicit Dominus, poenitentiam agite; appropinquavit enim regnum coelorum*.

La troisième fois, l'annonce de la rémission prochaine était portée aux pénitents par un des diacres les plus anciens, qui allumait leur cierge en attendant que les litanies s'achevassent. Alors l'archidiacre prenait la parole, et rappelait à l'évêque que le temps était arrivé du salut commun, le jour où le Rédempteur sur la croix donna la mort au péché en régénérant pour une vie nouvelle l'Église, qui, par les néophytes et par les pénitents, va dilater ses conquêtes. L'eau du Baptême lave les péchés des premiers, les larmes ceux des seconds. L'évêque répondait en exhortant les coupables à ne pas douter de la miséricorde de Dieu; puis la *schola* invitait par trois fois les pauvres pécheurs à s'approcher du prélat, afin d'apprendre de lui les voies du Seigneur.

Le psaume 33 (*Benedicam Dominum*) étant chanté, les pénitents rentraient et se jetaient aux pieds de l'évêque. L'archiprêtre faisait instance pour leur réconciliation, se portant garant de la sincérité de leurs résolutions, et le Pontife finissait par acquiescer; ayant pris par la main celui qui ouvrait la file des pénitents, il les introduisait dans la basilique. A ce moment, le Pontifical actuel trahit une compénétration de plusieurs sacramentaires, puisqu'il insère diverses formules d'absolution tout à fait indépendantes l'une de l'autre, et qui même s'excluent réciproquement. La première, la plus belle, a une splendide formule déprécatrice, avec une préface, dans laquelle sont rappelées les miséricordes divines envers Achab, Pierre et le Bon Larron, et qui prie le Seigneur de rendre les pénitents

dignes de sa Cène eucharistique. Il semblerait que le rite dût finir là, comme à l'origine; tandis qu'au contraire, dans le Pontifical actuel, on revient brusquement en arrière, et le clergé et le peuple étant prosternés à terre, on chante les psaumes 50 (*Miserere mei, Deus*) et 56 (*Miserere mei Deus, miserere mei*), avec sept prières d'absolution, d'une saveur tout autre que romaine. Quelques-unes de ces prières font actuellement partie de l'*Ordo commendationis animae* (*Deus misericors, Deus clemens, etc.*).

En dernier lieu le Pontife — et ici le rite semble encore plus étrange, comme si la peine était encore à expier — concède une rémission partielle de leurs fautes aux pénitents; et, réunissant le peuple et les pénitents sous une sentence identique d'absolution plénière, il accorde aux assistants sa bénédiction pastorale.

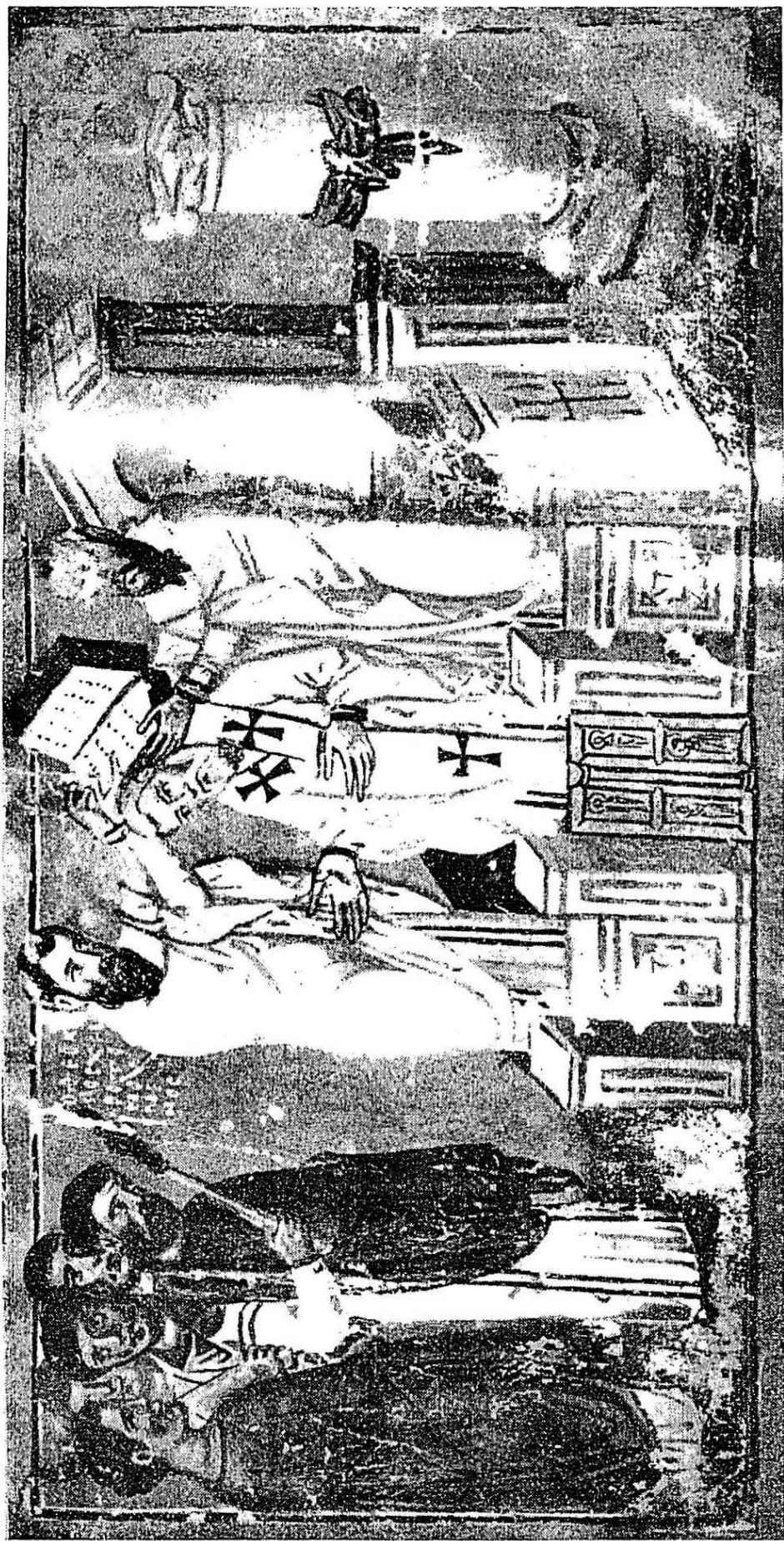
Cette dernière partie de la réconciliation, après qu'elle eut revêtu un certain caractère général, put survivre longtemps, même quand l'antique discipline de la pénitence publique fut tombée entièrement en désuétude. En effet, à Rome, le jeudi saint jusqu'à 1870, le Pape avait l'habitude de donner au peuple, du haut de la loggia de la Basilique vaticane, la bénédiction avec l'indulgence plénière; c'était comme le dernier souvenir d'une des traditions ecclésiastiques les plus anciennes et les plus vénérables.

L'usage médiéval, très limité au début, de concéder des indulgences, est intimement lié à la discipline de la pénitence publique. Quand les Canons devinrent de plus en plus sévères et prescrivirent un nombre d'années d'expiation si long que la vie n'aurait pas suffi à leur acquittement, l'usage commença à s'introduire, de substituer à la pénitence canonique des aumônes, des pèlerinages, des disciplines, et parfois même l'enrôlement militaire pour aller en Palestine combattre les infidèles. On sait que saint Pierre Damien expia en peu de mois la très longue pénitence canonique qui lui avait été imposée à cause de sa renonciation à l'évêché d'Ostie, en chantant des psautiers et en se déchirant les épaules avec des fouets d'osier <sup>1</sup>.

1. S. PETRI DAM., opusc. XX, *Apolog. ob dimissum Episcopat.*, I, P. L., CXLV, col. 444.

Ce fut donc l'excès même des Canons pénitentiels qui contribua à faire tomber en désuétude l'antique forme de la pénitence canonique, à laquelle, dans le bas moyen âge, se substituèrent les indulgences et les jubilés. Avec sa discrétion et son bon sens traditionnel, Rome n'eut aucune part à ces étranges compénétrations rituelles et à ces rigueurs excessives. L'ancien rite romain de la réconciliation des pénitents révèle un esprit de douceur et de discrétion, qui l'emporte de beaucoup sur les formules pénitentielles des Irlandais et des Églises gallicanes.





Extrait du manuscrit grec (n° 510 folio 452) conservé à la Bibliothèque nationale de Paris.

CONSÉCRATION ÉPISCOPALE DE SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE

## CHAPITRE X

### LES SAINTES ORDINATIONS

**L**E concile de Trente nous enseigne que les apôtres furent revêtus du sacerdoce lors de la dernière Cène; mais il ne nous dit pas si le rite sacramentel de l'ordination fut déterminé dès ce moment ou seulement après la Résurrection. Nous lisons dans l'Évangile qu'au soir de Pâques, Jésus renouvela à ses Apôtres le pouvoir de remettre les péchés, en soufflant sur eux et en leur conférant le don de l'Esprit Saint, mais nous ne voyons nulle part que les Apôtres aient imité ce rite dans la suite, lors des ordinations; d'où il faut conclure que Jésus lui-même leur aura révélé au moins le concept spécifique des formules eucharistiques à proférer, quand ils devraient à leur tour en élever d'autres à l'honneur de la dignité ecclésiastique moyennant l'imposition des mains.

Théologiquement, cette thèse est certaine; historiquement, nous en trouvons les preuves dans les livres mêmes du Nouveau Testament qui mentionnent les prières et l'imposition des mains par les Apôtres dans l'ordination des premiers diacres; la prière, le jeûne et l'imposition des mains dans l'ordination épiscopale de Paul et de Barnabé; et quand enfin l'Apôtre lui-même rappelle à Timothée la grâce qui lui avait été accordée moyennant l'imposition des mains.

L'imposition des mains et l'épiclese épiscopale sont donc le signe essentiel du sacrement de l'Ordre, qui doit être maintenu intact dans tous les rites et dans tous les siècles; le jeûne, d'origine apostolique, précéda toujours et partout le rite sacré, mais le reste, litanies, onctions, remise des instruments de l'ordre, etc. ne furent au début que des cérémonies ecclésiastiques d'origines variées et d'époques diverses, qui eurent pour but d'embellir le signe sacramentel, et, au moyen d'objets sensibles, voulurent en expliquer les significations mystérieuses.

Comme le rite actuel des ordinations prescrit par le Pontifical résulte d'une fusion d'usages francs et romains, il ne sera pas inutile de traiter en particulier de ces usages locaux.

De même qu'à la messe, ainsi dans les ordinations, les églises franques et espagnoles eurent autrefois des rites tout à fait différents de ceux de Rome.

Les *statuta Ecclesiae antiqua*, le *Missale francorum* et le *Gélasien* sont d'accord avec le *De officiis* de saint Isidore et avec le *Liber Ordinum* mozarabe.

Pour les ordres mineurs, dans l'Église gallicane, l'archidiaque instruisait d'abord les ordinands des fonctions de leur office; puis l'évêque leur remettait les instruments relatifs à l'ordre qu'ils recevaient, en prononçant une brève bénédiction, qui était précédée, dans le rite franc, par une invitation à la prière adressée au peuple. Ces catéchèses archidiaconales, passées dans le Pontifical romain actuel, sont parmi les compositions liturgiques les plus intéressantes; il est difficile d'en déterminer les origines puisque, malgré leur facture fort ancienne, elles trahissent parfois des conceptions et des usages bien postérieurs, qui en font remonter la rédaction définitive vers le VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle. En effet, l'admonition au portier semble supposer l'usage général des cloches, ce qui nous reporte au moins au VIII<sup>e</sup> siècle, et ailleurs il est question de la participation du peuple au chant des divins offices, coutume qui n'est pas antérieure au VII<sup>e</sup> siècle dans les Gaules.

Le rite de l'ordination du lecteur est plus singulier encore. L'évêque lui dit : *eligunt te fratres tui, ut sis lector* etc., ce qui suppose qu'il y a eu élection populaire; puis, devant le peuple, le prélat fait l'éloge de l'élu et de l'ordre qu'il veut lui confier, et il lui remet le livre des saintes Écritures. Les manuscrits ne contiennent ordinairement aucun formulaire de ces allocutions improvisées; seul le Pontifical romain actuel nous en a conservé une pour chaque ordre, qui dérive certainement du rite gallican. Ainsi, dans celle adressée au lecteur, on fait allusion à l'usage de faire toujours suivre d'un sermon la lecture de l'Écriture. La dernière oraison à la fin de cette ordination est mutilée dans tous les manuscrits, ce qui la rend



presque inintelligible : *Ut assiduitate electionum (= lectionum) distinctus atque ordinatus (= ornatus) curis modolis spiritali(is) devotione(i) (adde gratiae) lingua resonet ecclesiae* — à moins qu'elle ne soit en relation avec l'office de chantre, confié depuis longtemps déjà aux lecteurs.

Le rite de l'ordination des exorcistes ne présente pas de moindres difficultés. Le charisme de chasser les démons des possédés était déjà devenu rare au IV<sup>e</sup> siècle, et semblait réservé aux moines d'une plus sainte vie, ou aux corps des martyrs qui reposaient dans la paix de leurs tombes. Les énergumènes n'étaient pas non plus assez nombreux pour requérir l'institution d'un ordre spécial avec des attributions charismatiques déterminées et permanentes pour un besoin si éventuel et si rare. C'est pourquoi, d'accord avec les documents romains, il nous semble pouvoir établir comme probable, qu'au début l'office d'exorciste se rattachait à la discipline du catéchuménat, et que les insufflations et les exorcismes réservés plus tard aux acolytes dans les grands scrutins précédant le Baptême étaient, à l'origine, attribués aux exorcistes. Quand, au VI<sup>e</sup> siècle, le catéchuménat eut perdu son caractère primitif, il est naturel que le rôle de l'exorciste ait perdu son importance; ainsi sa signification originaire subit, surtout dans les Gaules, un étrange déplacement, et arriva presque à se confondre avec le charisme gratuit de délivrer les possédés (*gratia curationum*) de la puissance des esprits infernaux.

Il semble qu'en France l'ordre de l'acolytat n'ait pas trouvé partout de grandes sympathies, puisque le sacramentaire gélasien et le *Missale Francorum*, tout en nous conservant le texte des prières inaugurales, révèlent une grande incertitude quant au rang hiérarchique qui revenait aux ordonnés. Les attributions réservées à l'acolyte dans l'*Admonitio* du Pontifical actuel ne sont pas du tout les attributions romaines, puisque la préparation du vin et de l'eau pour la messe revenait, à Rome, exclusivement au diacre, sans qu'aucun clerc d'un degré inférieur y eût part.

L'ordination du sous-diacre, chez les Francs, était assez simple : l'évêque lui remettait le calice avec la patène, puis l'archidiaque lui présentait le bassin, avec la serviette pour

essuyer les mains, et le prélat l'instruisait de l'importance de l'office qu'il devait accomplir : — *Si usque nunc ebriosus etc.* — d'où il ressort que le clergé gallican était tel que nous le décrivent Grégoire de Tours et saint Boniface, un mélange de qualités bonnes et mauvaises, de religion élevée et de barbarie.

L'élu au diaconat était présenté par l'évêque à l'assemblée des fidèles qui exprimait son assentiment par l'acclamation : *Dignus est*. Alors venait une espèce de préambule, ou une prière collective, *communis oratio*, dont les documents ne nous ont pas conservé le texte, et qui devait vraisemblablement être ou une *præfatio* ou une litanie, après quoi l'évêque imposait la main sur la tête du nouveau diacre, en prononçant la *benedictio* sacramentelle. Ailleurs, chez les Anglo-Saxons spécialement, c'était l'usage de consacrer les mains des diacres comme celles des prêtres, avec l'huile bénite, rite qui s'introduisit aussi en France vers le VIII<sup>e</sup> siècle; mais le fait même que pour cette onction on prenait l'huile des catéchumènes et non pas le saint Chrême, nous révèle l'origine tardive de cette cérémonie.

L'ordination des prêtres, selon le rite gallican, ne différait guère de celle des diacres, sauf que le clergé présent s'associait à l'évêque pour imposer les mains sur la tête de l'élu, qui en outre, était oint avec le saint Chrême.

La consécration épiscopale se célébrait généralement dans la cité même où l'élu devait résider. Il y avait d'abord de longues négociations entre le clergé, l'évêque métropolitain et la cour royale, et quand enfin tous les esprits s'étaient mis d'accord sur la personne du candidat, le métropolitain en faisait la présentation officielle au clergé et au peuple, pour qu'ils confirmassent le choix par leurs acclamations. *Dignus est*, répondait alors l'assemblée, et l'évêque invitait le peuple, par un long préambule, à unir ses propres vœux à la prière consécatoire.

Deux évêques tenaient ouvert sur la tête de l'élu le livre des saints Évangiles tandis que les autres lui imposaient les mains, avec le métropolitain; puis venait l'onction des mains avec le saint Chrême, seule onction pratiquée en France au temps

des Mérovingiens, puisque celle de la tête ne commença que vers le IX<sup>e</sup> siècle.

Dans toute cette liturgie gallicane, c'est une singulière tendance que celle qui insère le rite de l'imposition des mains, rite primitif et essentiel au sacrement de l'Ordre, parmi d'autres cérémonies qui tendent à exprimer de façon presque sensible le contenu sacramentaire. De plus, on ne comprend pas trop les raisons pour lesquelles les ordres inférieurs atteignirent une telle importance chez les Francs, si bien que leur initiation fut entourée d'un si grand appareil de formules, alors qu'à Rome le rite était fort simple. Une autre particularité à relever est la prière consécatoire des ordres majeurs, sous la forme déprécative d'une simple *oratio*, alors qu'à Rome elle avait un caractère majestueux.

Souvent les rituels francs omettent d'indiquer l'imposition des mains, mais elle est sous-entendue dans le titre même de *oratio super diaconum, presbyterum, etc.*, puisque, au dire de saint Augustin : *Quid aliud est manuum impositio, quam oratio super hominem?*

\* \* \*

Passons maintenant des Gaules à l'Orient.

Par une coïncidence étrange, tandis que les rites de la Messe gallicane sont d'autant plus voisins des usages orientaux qu'ils s'éloignent davantage des traditions romaines, le contraire se vérifie pour les cérémonies des saintes ordinations; là, c'est Rome qui se trouve en parfait accord avec l'Orient, et non les Gaules ni l'Espagne. Rien de plus simple que les ordinations chez les Grecs et les Syriens, telles que nous les décrivont, par exemple, les Constitutions apostoliques et le Pseudo-Denys. L'évêque élu est présenté au peuple qui atteste au métropolitain son idoneité; ensuite deux diacres soutiennent le saint Évangile sur la tête de l'élu, pendant que les évêques lui imposent les mains en prononçant l'épiclese consécatoire en forme déprécative. L'ordonné est ensuite intronisé, et après avoir échangé le baiser de paix avec ses consécrateurs, il célèbre lui-même la Messe solennelle.

Les ordinations des prêtres et des diacres ne sont pas très

différentes; la présentation du peuple vient d'abord, puis l'évêque impose les mains et récite la prière consécatoire.

Tandis qu'en Orient le *ministerium* se désagrégeait, donnant naissance à deux autres ordres inférieurs, le lectorat et le sous-diaconat — les autres charges religieuses de moindre importance, portiers, fossores, chantres, etc. demeurant ainsi exclues de la hiérarchie ecclésiastique, — en Occident, dès la période immédiatement consécutive aux temps apostoliques, nous retrouvons les premières traces de cinq ordres inférieurs, qui ne rencontrèrent pourtant ni toujours ni partout une égale fortune. Le *Sacerdotium* comprit l'épiscopat et la prêtrise; le diacre partagea ses attributions eucharistiques avec le sous-diacre et l'acolyte, tandis que les trois autres ordres inférieurs eurent la charge de préparer les catéchumènes au Baptême, de lire les Écritures sur l'ambon, et de garder le *dominicum* ou église.

La genèse historique de ces ordres mineurs est encore très obscure. Il semble qu'à l'origine la lecture publique était confiée indifféremment à qui plaisait à l'évêque; bien plus, le saint Évangile lui-même n'était pas exclusivement réservé au diacre. Les portiers sont nommés très rarement et même, quand les assemblées chrétiennes se tenaient dans des maisons privées, on ne voit pas très bien comment le soin de la porte aurait pu être confié à d'autres qu'aux esclaves habituels de la *domus* patricienne qui hospitalisait l'Église naissante. Dans la correspondance de saint Cyprien, qui nomme pourtant les six autres ordres ecclésiastiques, n'apparaissent jamais les portiers. Saint Corneille, en 251, atteste qu'à Rome il y avait quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes et cinquante-deux autres clercs inférieurs, mais il est fort douteux que parmi ceux-ci aient été compris les portiers puisque, si l'on répartit ces chiffres entre les divers Titres urbains et les sept régions ecclésiastiques entre lesquelles le pape Fabien avait partagé la cité, on obtient deux prêtres pour chaque Titre, et un diacre, un sous-diacre et six acolytes pour le gouvernement de chacune des sept régions ecclésiastiques, qui comprenaient chacune deux régions civiles. Maintenant si nous répartissons les cinquante-deux autres clercs inférieurs

entre les exorcistes, les lecteurs et les portiers, nous aurons une moyenne de vingt-six exorcistes, de treize lecteurs et de treize portiers, nombre un peu restreint, quand on pense qu'en outre des circonstances éventuelles de maladie ou d'autres raisons d'absence, le soin de l'église et le chant exigeaient qu'il y eût plus d'un clerc affecté à cet office pour chaque Titre. Au contraire, si nous supprimons les portiers, nous pourrions doubler pour chaque Titre le nombre des lecteurs. Il est vrai que le *Liber Pontificalis* assigne pour compagnon de martyr à saint Laurent un portier nommé Romain; mais le texte n'est pas très sûr. De plus, les documents romains, qui font l'énumération des divers grades ecclésiastiques, y comprennent très rarement les portiers, lesquels, au v<sup>e</sup> siècle, étaient déjà remplacés par les mansionnaires, sorte de sacristains qui ne faisaient pas partie de la hiérarchie cléricale.

Ordinairement l'initiation ecclésiastique commençait, à Rome, par le lectorat, qui pouvait être confié même aux enfants. Ensuite les lecteurs furent réunis en une sorte de séminaire, dans le sein duquel naquit plus tard la *Schola Cantorum* de saint Grégoire.

Le grade d'exorciste était aussi un grade de commençants. Il tomba en décadence avec la discipline du catéchuménat, tandis que l'acolytat alla en augmentant d'importance jusqu'à absorber des droits autrefois réservés aux diacres.

A Rome, en effet, les acolytes, au moins depuis le iv<sup>e</sup> siècle, remplacèrent les diacres pour porter dans les divers Titres urbains l'Eucharistie consacrée par le Pape. En outre, les *Ordines Romani* leur attribuent une part très importante dans les scrutins des catéchumènes et dans l'administration du Baptême.

À la différence des liturgies gallicanes, où nous avons déploré que les cérémonies du sacrement de l'Ordre aient compromis gravement la signification précise du rite essentiel qui demeure un peu confondu et caché parmi toutes ces admonitions, acclamations populaires, remise des insignes, onctions des mains et de la tête, les ordinations romaines ne démentent point le caractère de l'*Urbs*, siège classique de la jurisprudence et du peuple destiné à dominer le monde : des formules

précises et solennelles, sevrées de toute enveloppe symbolique, qui, au lieu d'en souligner la valeur, pourrait l'obscurcir; un rite sobre, mais magnifique dans la pureté de ses lignes classiques.

L'ordination, depuis les temps apostoliques, fut unie au jeûne, et c'est pourquoi l'usage romain la réserva d'abord à la vigile nocturne des Quatre-Temps de décembre; nous ne savons s'il y avait là un rapport avec la fête, voisine, de Noël, ou une autre fin d'ordre pratique. Plus tard, Gélase I<sup>er</sup>, dans une lettre aux évêques de Lucanie et des Abruzzes, mitigea cette discipline, et reconnut que les autres samedis après le jeûne des I<sup>er</sup>, III<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> mois pouvaient aussi être destinés au rite sacré; les Papes qui lui ont succédé jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle se sont écartés très rarement de cette règle. On sait que seuls Léon II et saint Grégoire I<sup>er</sup> ont célébré quelquefois les ordinations aux mois de mai et de septembre, alors que les autres les ont faites en décembre, ou au premier ou cinquième samedi de Carême, mais jamais la grande Vigile de Pâques.

J'ai dit samedi pour me conformer à la terminologie actuelle, car en réalité le Pape conférait les ordres sacrés presque à la fin des vigiles dominicales, quand, au dehors, l'aube commençait à blanchir le ciel. L'ordination du Pape était seule accomplie à l'autel de l'apôtre Pierre, au moins après la période byzantine; les autres se faisaient dans la rotonde de Saint-André, contiguë à la Basilique. Quand, à Rome, on parle d'ordinations, on entend exclusivement celles des évêques, des prêtres et des diacres, puisque les ministres inférieurs ne recevaient aucune initiation solennelle, et que leur *benedictio*, tout à fait privée et sans intervention des fidèles, pouvait être conférée par l'évêque n'importe quel jour, même en dehors de la messe stationnale. Après la communion, le futur acolyte ou sous-diacre s'agenouillait aux pieds du Pape ou de l'évêque célébrant, et recevait des mains de l'archidiacre, l'acolyte une petite bourse de lin, le sous-diacre un calice. La formule primitive de leur bénédiction inaugurale est douteuse, mais vers le VI<sup>e</sup> siècle celle-ci était en usage : *Intercedente beata et gloriosa semperque virgine Maria et beato Apostolo Petro, salvet et custodiat et protegat te Dominus.*

Nous ne savons rien au sujet des portiers ; mais les autres ordres inférieurs ou n'avaient aucun rite spécial d'initiation, ou, s'il y en avait un, il s'accomplissait dans l'intérieur de l'École des Chantres.

Les grandes ordinations qui se célébraient dans la nuit après le samedi des Quatre-Temps étaient annoncées au peuple romain le mercredi précédent, pendant la Messe stationnale à Sainte-Marie-Majeure. Les fidèles étaient invités à déposer sur le compte des ordinands, s'ils les savaient coupables de quelque faute grave ; mais avant cet appel au jugement du public, on avait déjà célébré un scrutin secret réservé aux seuls membres du clergé, devant qui les candidats avaient dû jurer ne s'être jamais souillés d'aucun de ces délits d'immoralité qui, selon le droit d'alors, excluaient des ordres sacrés ceux qui s'en étaient rendus coupables.

Depuis le VIII<sup>e</sup> siècle, on fit dès l'après-midi du samedi les ordinations qui s'accomplissaient auparavant durant la nuit. Après le chant des leçons, et avant la lecture de l'Évangile, l'archidiacre présentait les élus au Pape, qui, après avoir invité le peuple à prier, faisait entonner les litanies. L'ordination terminée, ils étaient admis au baiser du Pape et du clergé présent, et ils prenaient place aux côtés du Pontife. Comme rite, l'ordination des prêtres et des évêques ne différait guère de celle des diacres, sauf que l'élection des évêques se faisait dans leur ville épiscopale, et que la consécration pouvait se célébrer n'importe quel dimanche après la confirmation donnée par le Pape à l'élection.

A la différence des autres évêques qui, ne pouvant accomplir à eux seuls les ordinations épiscopales, devaient être assistés d'au moins deux autres prélats, comme pour représenter le corps épiscopal dans son ensemble ; à Rome le Pape, quoique entouré de ses évêques suburbicaires, accomplissait tout seul le rite sacré, en témoignage de l'universalité de son pouvoir. De même l'Évangile qui, ailleurs, était tenu ouvert sur la tête de chaque évêque ordinand, constituait à Rome un privilège distinctif de la consécration papale, la seule qui s'accomplît à l'autel de Saint-Pierre, justement pour indiquer la divine mission et le magistère universel du Souverain Pon-

tife. En cette circonstance, celui-ci se revêtait, dans le *secretarium*, des ornements sacrés à l'exception du pallium, puis, au chant de l'introït, il s'avancait vers l'autel, demeurant prosterné pendant le chant des litanies. Alors les évêques d'Albano, de Porto et d'Ostie récitaient sur lui les prières consécatoires habituelles, pendant que deux diacres soutenaient sur sa tête le livre des Évangiles.

Quand la consécration était terminée, l'archidiaque imposait le pallium sur ses épaules. Le nouvel élu célébrait sa première messe pontificale au milieu de la pompe des évêques, des prélats de la cour papale et des envoyés des divers diocèses qui lui faisaient couronne. Après le saint Sacrifice, avait lieu la solennelle cavalcade vers le Latran, qui, au moyen âge, atteignit la célébrité d'un vrai cortège triomphal. Le haut clergé revêtait ses plus précieux ornements, et il n'était pas rare que rois et empereurs prissent part au défilé. Plus tard, sous l'influence de la liturgie gallicane, cette primitive simplicité romaine, de caractère éminemment dogmatique, fut altérée par l'adjonction de formules accessoires, qui compliquèrent ce rite si beau.

En France, on avait l'habitude de remettre la crosse au nouvel évêque, et l'intronisation était faite par les évêques assistants eux-mêmes, qui plaçaient l'ordonné sur un trône doré. En gage d'union particulièrement cordiale entre le consacré et le consécuteur, celui-ci remettait au premier une grande Hostie consacrée, pour que, durant un mois entier, il en détachât chaque jour une parcelle, afin de la déposer dans son propre calice à sa messe.

L'usage romain voulait qu'on remît aux nouveaux évêques consacrés par le Pape une copie des décrets pontificaux concernant la bonne administration des diocèses, d'où vint, dans les Gaules, la coutume d'offrir le livre des Évangiles avec le *Pastoral* de saint Grégoire le Grand, comme cadeau d'ordination.

La tradition recueillie par saint Jérôme et par quelques auteurs ecclésiastiques, relativement à l'ordination de l'évêque d'Alexandrie, qui à l'origine aurait été faite par les prêtres de cette ville, est tout à fait singulière. Il s'agit peut-être d'une fable inventée par les Ariens contre saint Athanase, si toutefois



l'on ne préfère croire qu'au début la hiérarchie alexandrine ne connut pas l'épiscopat monarchique, et que, sous saint Marc, les prêtres étaient tous revêtus du caractère épiscopal et de la plénitude du sacerdoce.

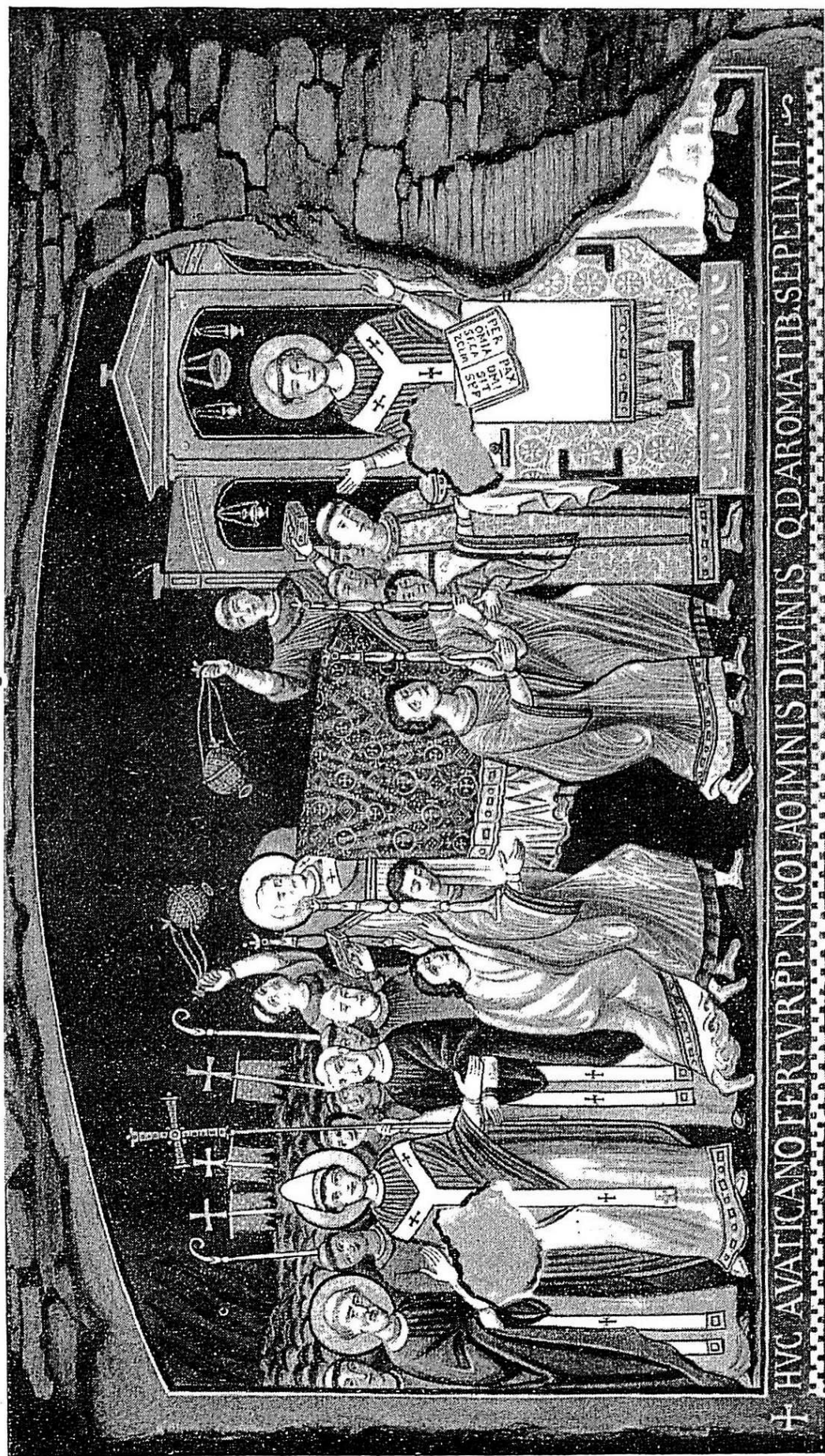
Nous avons dit que, dès l'antiquité la plus reculée, la consécration du Pape fut attribuée à l'évêque d'Ostie qui avait, pour cette raison, le privilège de revêtir le pallium. Dans la suite, au moyen âge, la consécration et le couronnement du Souverain Pontife furent environnés d'une magnificence de rites qui reflétèrent fort bien le caractère sacré et politique de la papauté.

Au lieu de s'habiller dans le *secretarium*, le nouveau Pontife revêtait les ornements sacrés dans la chapelle de Saint-Grégoire, voisine de l'antique *secretarium*. Quand la longue cérémonie de la consécration et de la messe était terminée, le cortège retournait triomphalement au Latran traversant la voie « papale » et le Forum romain. Aux endroits les plus étroits, une pluie opportune de monnaies faisait un peu desserrer la foule; à *Monte Giordano* spécialement, il y avait presse à cause des Juifs, parce qu'à cette occasion le chef des rabbins présentait au nouveau Pontife le livre de la Loi, demandant respect et protection pour son peuple. Le Pape répondait qu'il vénérât la sainte Écriture, tout en réprouvant l'interprétation rabbinique; et quant à ce qui regardait leur protection, il en donnait de suite une première preuve, en leur faisant une abondante distribution d'argent.

Dans l'atrium de la basilique du Latran, avait lieu le rite de la *sedia stercoraria*, ainsi appelée parce que le Pape s'asseyait sur un siège antique, en forme de *sedia balnearia*, tandis que le chœur chantait le verset *suscitat... et de stercore elevat pauperem* etc. Puis, le nouvel élu se levant jetait par trois fois de l'argent au peuple en disant : *Argentum et aurum non est mihi*; et, entré dans l'église, il prenait possession, successivement, du trône papal dans l'abside, et des deux autres chaires de marbre devant l'oratoire de Saint-Sylvestre, où il recevait et remettait au prier de la chapelle pontificale de Saint-Laurent les clefs du palais. Une autre distribution d'argent au clergé et au peuple terminait le rite strictement liturgique du couronnement papal,

pour permettre à la cour de se restaurer. Le repas était préparé dans le magnifique *triclinium* de Léon III, et avec le Pontife y prenait part tout le haut clergé, encore revêtu des habits sacrés, et la tête couverte de la mitre. Le Pape était assis à une table plus élevée, sur laquelle brillait une vaisselle précieuse; un des Cardinaux-Évêques lui versait l'eau pour se laver les mains, tandis que deux diacres lui présentaient la serviette pour les essuyer. Le repas terminé, la cour du Latran accompagnait le Pontife dans ses appartements, et l'aidait à déposer les vêtements d'apparat.





Peinture de la Basilique souterraine de Saint-Clément à Rome, datant du IX<sup>e</sup> ou X<sup>e</sup> siècle.

TRANSLATION DES RELIQUES DE SAINT CLÉMENT  
PAR LE PAPE NICOLAS I<sup>er</sup> EN 867

## CHAPITRE XI

### LA DÉDICACE DES BASILIQUES DANS L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

**L**ES sacrements et la liturgie précédèrent l'autel et le temple pour plusieurs raisons. Quand, dans les deux premiers siècles, l'Église, non reconnue encore par l'État comme un *Corpus* juridique et capable de droits civils, dut accepter l'hospitalité que lui offraient ses fils les plus fortunés dans leurs villas suburbaines et dans les maisons patriciennes des cités, on ne put penser à créer un type spécial et exclusif d'édifice et de mobilier liturgiques. Il fallut donc s'adapter le mieux possible aux habitudes de la société grecque et romaine d'alors, avec lesquelles le monothéisme judaïque lui-même avait fini par nouer des alliances artistiques, littéraires et religieuses vraiment fort étranges. Au début, nos rites liturgiques étaient si peu différents des formes cérémonielles en usage dans les synagogues et dans les collèges cultuels de l'Asie Mineure et de la Grèce, que le banquet eucharistique lui-même ne différait guère, extérieurement, de la cène pascale juive et des repas religieux en commun des groupements sacerdotaux et des sociétés funéraires. En face du rebutant matérialisme religieux des païens, les chrétiens se glorifiaient de la transcendance spirituelle de leur culte, qui n'emprisonnait pas la divinité dans la poudreuse *cella* d'un temple, ou dans la pierre grossière d'une obscène idole asiatique; c'est pourquoi, refusant d'avoir des autels ou d'y employer l'encens, ils se proclamaient eux-mêmes le temple de la divinité, où le sacrifice le meilleur était la prière d'un cœur pur, s'élevant vers Dieu sous la voûte azurée du ciel.

**L'**AUTEL CHRÉTIEN. L'accusation portée par Celse contre les chrétiens, de n'avoir ni temples ni autels, trouve si souvent confirmation dans les œuvres d'Origène, de Tertullien et de Lactance, qu'elle a donné lieu à d'étranges équivoques de la part des historiens plus récents.

Dans les deux premiers siècles de l'Église, les Pères, pleins d'horreur pour l'idolâtrie, et préoccupés avant tout du contenu spiritualiste du culte chrétien, donnèrent — il faut bien l'admettre — très peu d'importance à ses conditions extérieures, architectoniques, artistiques et esthétiques. De là vint qu'à l'encontre des païens, ils purent nier, en toute sincérité, avoir des temples, des autels et des statues au sens matérialiste des païens; la prière et les sacrements étaient tout pour eux. D'où l'accusation d'athéisme faite aux chrétiens au II<sup>e</sup> siècle. Mais quand fut terminée cette période extraordinaire de charismes, et de hiérarchie quasi-exceptionnelle (Apôtres, Prophètes, Évangélistes, Docteurs, etc.), quand l'expansion continue de l'Église demanda une organisation plus stable et plus normale, les usages et les traditions des premières années devinrent facilement lois cérémonielles et rites obligatoires, qui dessinèrent de mieux en mieux l'aspect extérieur de la société chrétienne.

Outre la salle des banquets du cimetière des Flavii, où nous pouvons aujourd'hui encore nous représenter au vif comment, au lendemain de la persécution de Trajan, devait se dérouler à Rome l'agape fraternelle, une peinture de la chapelle dite grecque, au cimetière de Priscille, nous conserve la plus ancienne représentation du repas eucharistique (première moitié du II<sup>e</sup> siècle).

Les commensaux, parmi lesquels se trouve une femme, sont installés sur le lit qui, en forme de *sigma*, entoure la table sur laquelle est posé le poisson. A la place d'honneur, assise sur un escabeau, une autre personne, d'âge mûr, que les autres regardent avec respect et vénération, rompt un pain sur lequel est tracée la croix; devant, est la coupe de vin. Cette peinture priscillienne fond ensemble des éléments symboliques et réalistes, puisque alors le banquet eucharistique était sûrement distinct de l'agape, par conséquent célébré sur l'autel et non plus sur le *stibadium*. En outre, le personnage qui préside la table a des traits réalistes très importants; et non seulement il occupe la place d'honneur dans le banquet, mais il accomplit en outre la cérémonie caractéristique d'après laquelle les anciens dénommèrent précisément le sacrifice eucharis-

tique : la *fractio panis*. Il faut aussi remarquer la table en forme de *sigma* recouverte de la nappe, sans que cette forme ait laissé aucune trace dans l'histoire artistique de l'autel chrétien.

Une peinture, peut-être un peu postérieure, mais toujours du II<sup>e</sup> siècle, dans le cimetière de Callixte, représente un développement ultérieur du culte eucharistique. Conformément à l'usage alors en vigueur, les lits avec les convives n'existent plus, le *stibadium* a disparu, et il ne demeure de l'antique *triclinium* qu'une petite table à trois pieds, sur laquelle sont posés un pain et un poisson. Un personnage revêtu du *pallium*, réservé, dans les peintures des cimetières, au Christ, aux Apôtres et aux Prophètes, étend les mains sur cette table dans l'acte de la prière (*Epiclesis super oblata*), et devant lui une figure de femme, voilée, étend les bras dans l'attitude de l'orante. Il est probable qu'après la disparition de tout l'ancien rituel des agapes eucharistiques, seule la forme de la table à trois pieds aura trouvé grâce momentanément dans les catacombes et dans les titres romains du II<sup>e</sup> siècle.

L'offrande du divin Sacrifice *pro dormitione*, aux anniversaires des défunts et des martyrs, rapprocha la table eucharistique et la tombe, si bien qu'elles finirent souvent par ne former qu'un même objet. Le *Liber Pontificalis* attribue à Félix I<sup>er</sup> (274) l'usage de célébrer la messe sur le tombeau des martyrs; mais dans l'Asie Mineure il semble remonter beaucoup plus loin, et peut-être ce Pontife ne fit-il que le restreindre, à Rome, aux seules tombes des témoins sanglants de la Foi. Ainsi les autels des cimetières, sur les tombes plus vénérées, tendirent graduellement à devenir stables, caractère qu'ils acquirent spécialement vers la fin du III<sup>e</sup> siècle; alors, avant la persécution de Dioclétien, nous voyons surgir des oratoires à abside et des basiliques trilobées, non seulement en Asie, en Grèce et en Dalmatie, mais aussi à Rome et même le long de la Via Appia, *Regina Viarum*.

On peut encore parfaitement reconnaître un autel en maçonnerie dans la petite basilique anonyme du III<sup>e</sup> siècle sur le cimetière de Callixte, appelée de Sainte-Sotère par De Rossi; une constatation identique peut se faire dans celle qui a été

découverte récemment près de la *Platonica* apostolique de la Via Appia. Enfin il n'y a pas à douter que, dès le III<sup>e</sup> siècle, l'autre *cella* trilobée, au-dessus des catacombes de Saint-Callixte, qu'un ensemble d'indices nous font identifier avec l'oratoire *ubi decollatus est Xystus*, si vénéré par les pèlerins du haut moyen âge, avait son autel isolé, pareil à celui qui s'éleva dans la crypte papale du sous-sol, et à ceux que virent Boldetti et Bosio dans les cimetières de Priscille et des Saints-Pierre-et-Marcellin.

Des chapelles cimitérielles ou domestiques aux basiliques urbaines, le passage ne fut pas trop difficile. Ici, l'autel fixe, plus que la tombe sanglante du martyr, symbolisait la pacifique *mensa Domini*, c'est-à-dire le centre du culte liturgique de l'Église, la raison d'être du temple. Il ne faut donc pas s'étonner si dès Constantin, l'autel fut orné des plus merveilleux travaux d'orfèvrerie et de broderie.

Au musée du Latran, une pierre provenant d'un cimetière nous montre la *pergula* ou balustrade qui sépare le *vima* et l'autel, de la grande nef du temple. Deux colonnes en soutiennent l'architrave; à droite et à gauche, entre les colonnes et le mur, sur deux clôtures basses, sont posés des candélabres, tandis qu'en haut le *velarium*, qui devrait cacher aux fidèles la vue de l'autel, est à demi soulevé. Deux degrés, au centre du transept, introduisent dans le *vima* sacré. On voyait à Naples, dans les catacombes de Saint-Janvier, un type d'autel presque semblable, sauf que là, même les colonnes du *cancellum* étaient creusées dans la roche.

La matière et la forme des autels antiques furent diverses selon les lieux, les temps et les goûts. L'autel de bois, conservé dans la basilique du Latran, nous est décrit comme étant de forme concave, *ad modum arcae*, précisément comme l'autel médiéval érigé sur la tombe de saint Nicolas de Bari; ce modèle a quelque analogie avec l'autel païen, lui aussi creusé dans sa partie supérieure, avec rigole et rebord. L'autel était généralement soutenu par quatre, cinq, ou, parfois, par une seule colonne ou pilastre central; ailleurs, les côtés étaient fermés par des plaques de marbre ajourées, qui protégeaient à l'intérieur le sarcophage contenant les reliques; mais quel-



quefois les pilastres reposaient directement sur le plan du sépulcre souterrain, qui leur servait ainsi de base.

En ce cas, pour satisfaire la piété des fidèles, on ouvrait une petite porte (*fenestella confessionis*) dans la partie antérieure de l'autel, par où l'on pouvait déposer des voiles (*brandea*) ou des objets de dévotion, sur l'urne contenant le corps du martyr. Quelquefois on y introduisait aussi des encensoirs, comme on eut l'habitude de le faire jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle dans la *confessio* de Saint-Paul.

**L**A BASILIQUE CHRÉTIENNE. Plus que celle des autels, l'histoire des basiliques est confuse, car leur type est composé d'éléments tirés autant de la basilique romaine civile que de la *domus* patricienne. La forme de la basilique civile nous est parfaitement connue : les trois ou les cinq nefs qui la composent sont divisées par des colonnes et se terminent par un *tribunal* en forme d'abside, que ferment en avant des transennes de marbre ajouré. Le plan de la maison romaine est un peu plus complexe, mais avec de légères modifications il peut se réduire facilement, lui aussi, au type basilical. Il suffirait, par exemple, de recouvrir d'un toit la cour d'entrée, ou *impluvium*, et de convertir le *tablinium* rectangulaire en un *tribunal* à hémicycle; ainsi le portique d'entrée devient le narthex, ceux des côtés se transforment en deux nefs mineures, l'*atrium displuviatum* est la nef majeure, le *tablinium* sert de sanctuaire, et les deux salles latérales de réception deviennent la prothèse et le *diacōnicon* pour la garde des ornements sacrés. Chez les Orientaux, la basilique circulaire ou octogonale, avec ou sans coupole, comme Saint-Vital à Ravenne et Sainte-Sophie à Constantinople, rencontra de grandes sympathies; mais ce genre n'entraîna pas dans le goût des Latins, dont la liturgie exige, pour se dérouler normalement, que le temple ait la forme basilicale romaine.

La condition précaire des salles destinées aux réunions cultuelles durant les premiers siècles de persécution, empêcha que ces locaux fussent consacrés définitivement à la divinité par un rite spécial, d'autant plus que les chrétiens abhorraient la consécration des tombes faite par les pontifes païens, et

requis d'ailleurs par la loi romaine pour que le tombeau devînt un lieu, non seulement religieux, mais « sacré ». Satisfaits des garanties que leur offrait le caractère religieux attribué par le droit à toute tombe, les chrétiens ne se souciaient point de la *consecratio*, qui aurait rendu nécessaire l'intervention des Pontifes pour toute modification ultérieure du sépulcre; même après la paix, les premières dédicaces d'églises dont nous ayons des souvenirs, ressemblent plutôt à l'inauguration solennelle d'un édifice religieux qu'à une véritable consécration, au sens qui lui fut attribué plus tard par les liturgies des peuples francs.

A première vue, il semble tout à fait singulier que l'antiquité chrétienne ait attaché si peu d'importance à un rite qui semblait suggéré par l'Écriture sainte elle-même, lorsqu'elle décrit la dédicace du tabernacle. Mais cette anomalie est parallèle à celle de l'absence primitive de tout vêtement spécial ou insigne extérieur pour le clergé dans l'administration des saints Mystères; et de là vient qu'aujourd'hui encore le Pontifical romain, lors de la consécration des évêques, observe : *Pontificalem gloriam, non iam nobis honor commendat vestium, sed splendor animarum.*

Pour mieux entendre ce que nous allons exposer, il convient d'abord de se pénétrer exactement de la mentalité des anciens quant aux relations entre le temple et la divinité à qui il est consacré.

Le besoin d'honorer le *Numen* sous des symboles et en des lieux déterminés, naît de la relativité du culte de l'homme envers l'être infini : il ne peut l'adorer qu'à travers des formes sensibles correspondant à son degré de civilisation et à l'idée plus ou moins transcendantale qu'il a du divin. C'est pourquoi nous trouvons que, même au fond des plus épaisses ténèbres de la barbarie, les arbres, les sources, les cavernes, les fétiches, sont honorés comme des signes représentatifs d'une force surhumaine, devant lesquels on érige des autels et l'on accomplit des sacrifices. La pensée d'élever un temple pour préserver la divinité des intempéries, naquit précisément de cette même matérialisation de l'idée religieuse chez les anciens peuples idolâtres; aussi le *naos* des Grecs et la *cella* des

Romains, à la différence de la basilique et de l'*ecclesia* chrétiennes, représentent essentiellement le siège inaccessible du *Numen*, qui habite au milieu du peuple, dans sa maison, parce qu'il a besoin, comme les autres mortels, d'une habitation. Les lois des sacrifices déterminèrent très vite, en Orient spécialement, les conditions de ce culte de l'homme envers la Divinité; et, de la libation d'huile faite par Jacob sur le cippe de la vision, jusqu'aux descriptions des rites cultuels que nous ont conservées les actes et les épigraphes de tant de collègues sacerdotaux d'Asie, de Grèce et de Rome, il y aurait à faire des rapprochements très intéressants pour l'histoire des religions.

A travers ces cérémonies si variées, il y a toutefois un concept primordial majestueux, et qui contient même comme l'ultime raison des autres actes cultuels, lesquels servent simplement à l'énoncer et à l'expliquer aux masses : c'est celui de la transcendance essentielle et morale du *Numen*; c'est pourquoi l'homme n'ose s'approcher de lui si auparavant, par un rite préparatoire, il n'a purifié ses vêtements, ses dons, bien plus, s'il ne lui est pas évident que ses paroles mêmes sont pleinement agréées par le Dieu. C'est pourquoi à Rome le prêtre avait coutume d'avertir le peuple par ces mots : *Favete linguis*, de peur qu'il ne lui échappât aucune de ces paroles qui étaient regardées comme de mauvais augure.

Nous lisons au livre des Rois le récit des fêtes solennelles célébrées par Salomon quand le temple de Jérusalem fut consacré; et dans celui des Macchabées nous trouvons le rite de l'expiation, après la violation du temple sous Antiochus; mais il est remarquable que dans l'un et l'autre cas, il s'agit moins d'une vraie consécration que d'une solennelle inauguration du culte sacrificiel ordinaire, sans aucune sanctification spéciale des murailles. Et comme l'ancien autel profané ne pouvait plus servir, Judas le fit ôter de là et porter en un autre lieu, jusqu'à ce que parût un prophète qui en fixât le sort au nom de Dieu.

Nous trouvons au contraire des traces de véritables lustrations expiatoires chez les païens, comme l'atteste, entre autres, le *lapis niger* du Forum romain, sous lequel la stèle archaïque

avec la *lex sacrificiorum*, abattue et brisée peut-être durant l'invasion gauloise, fut soigneusement purifiée par un grand sacrifice de plusieurs dizaines de génisses, de brebis, de chèvres et de sangliers : après leur immolation, on jeta dans le feu purificateur des centaines de petits vases funèbres, de statuettes d'os et d'argile, de dés, de monnaies, de perles de verre, de poids, d'ornements personnels en bronze, d'armes, que nous avons retrouvés mêlés à une couche de cendres, de charbon et de sable.

De Rossi a traité des rites de la consécration païenne des sépulcres, grâce à laquelle la tombe devenait, de simplement « religieuse » qu'elle était devant la loi, lieu *sacer* placé sous la protection des pontifes. A Rome, au déclin de l'Empire, au fur et à mesure que la sentimentalité mystique des Asiatiques tirait profit de la corruption générale des mœurs pour gagner les consciences populaires, attirées par un vague besoin de la divinité, aux rites d'initiation des mystères de Mithra et d'Isis, un tel concept de purification et de consécration des édifices cultuels devint de plus en plus commun, et, sous Julien l'Apostolat, le sacerdoce officiel païen lui-même s'appliqua à un grand puritanisme, imitant d'une façon grotesque la hiérarchie et les cérémonies chrétiennes.

S'il y a quelque chose qui déconcerte la mentalité moderne dans l'histoire ancienne du christianisme, c'est l'accusation d'athéisme lancée dès la première heure contre les disciples du Christ ; accusation que les apologistes, comme nous l'avons dit, ne démentirent pas précisément, mais se contentèrent d'expliquer, en la prenant dans le sens le plus bénin, et en reconnaissant d'autre part l'absence d'images, de temples et d'autels dans le culte chrétien. — Nous n'avons point d'autels, déclarait franchement Origène, mais le temple de notre Dieu c'est tout l'univers, et l'autel qui lui agréa, c'est un cœur pur. — On pourrait multiplier les témoignages à ce sujet, mais pour notre thèse il suffit de faire remarquer qu'en face de l'idolâtrie païenne, les Pères insistaient avec raison sur la sublime transcendance de la foi chrétienne, qui, au lieu de matérialiser la divinité en la cachant dans l'obscur réduit de la *cella* d'un temple, adorait le Père « non sur le mont Garizim ni sur le

Moriah », mais dans l'Esprit et dans la Vérité, c'est-à-dire avec tout l'élan d'un cœur sans tache.

L'horreur que le ritualisme sensuel du sacerdoce païen inspirait aux premières générations chrétiennes, empêcha longtemps d'introduire dans l'Église des rites, des cérémonies et un mobilier religieux qui furent admis dans la suite, après que le déclin de l'idolâtrie les eut rendus inoffensifs. Ainsi, au temps de Tertullien, l'encens était abhorré, destiné qu'il était, comme l'observe le rude polémiste, à faire des fumigations aux dieux. Aujourd'hui encore, l'Église grecque conserve toute son antique horreur des statues, et ne tolère dans l'église d'autres représentations sacrées que des peintures, ou de légères incisions sur bois.

Ces raisons, jointes au fait précédemment établi, de l'impossibilité pour l'Église d'avoir, durant les trois premiers siècles de persécution, des lieux absolument stables et exclusivement destinés aux actes cultuels, expliquent pourquoi le rite de la dédicace des temples ne put se dérouler qu'après la paix de l'Église. Ici les documents abondent, et, à commencer par Eusèbe, qui décrit avec enthousiasme la dédicace des basiliques constantiniennes de Tyr et de Jérusalem, jusqu'à Ambroise et à Paulin, qui embellissent de nouveaux temples Milan et Cemitile, on pourrait facilement énumérer les diverses dédicaces célébrées au IV<sup>e</sup> siècle, en faisant remarquer le concours immense de peuple et d'évêques qui y prenaient ordinairement part. « C'était un spectacle majestueux et consolant, dit Eusèbe, que de voir les dédicaces solennelles d'églises et d'oratoires chrétiens qui s'élevaient de toutes parts, comme par enchantement. Spectacle d'autant plus imposant et digne de respect, qu'il était honoré de la présence des évêques de toute la province. »

Pourtant, aussi nombreux sont les documents relatifs à ces premières dédicaces, aussi imprécis les rituels qui en déterminaient le rite.

Le consentement impérial fut, au moins pendant un certain temps, en Orient et en Afrique, la condition primordiale pour que la cérémonie pût s'accomplir légalement; cette condition est d'ailleurs parallèle à celle de la convocation des conciles par le

pouvoir et de la remise du pallium au nom du *Basileus* byzantin. Le consentement impérial était provoqué surtout par le caractère public et presque synodal qu'assumait la cérémonie, à cause de l'assistance des évêques provinciaux.

Il arriva à Alexandrie qu'une année, pendant le Carême, le patriarche Athanase entreprit la préparation catéchétique annuelle au Baptême; mais le peuple, qui se trouvait trop à l'étroit dans la vieille église de Théonas, se mit à insister, quand arriva le jour de Pâques, pour que l'évêque accomplît les offices dans la nouvelle église, à peine terminée et qui n'avait pas encore été dédiée. Athanase hésitait, mais il dut se rendre au vœu populaire, et quand, quelque temps après, il fut accusé par les Ariens d'avoir, sans le consentement impérial, inauguré le nouvel édifice, lui, sans contester aucunement au Souverain un tel droit, fit seulement valoir, pour se disculper, la nécessité où l'avait mis la volonté du peuple.

Ce fut par l'initiative de Constantin que les Pères du concile de Tyr se rendirent à Jérusalem pour y dédier les basiliques du *Martyrium* et de l'*Anastasis*, comme nous le racontent Eusèbe et Sozomène. De même Constance, ayant terminé la basilique d'Antioche, y convoqua, à l'instigation d'Eusèbe de Nicomédie, un nombreux concile d'évêques qui en célébrèrent la dédicace.

Ce droit impérial relativement à la dédicace des nouveaux temples, et dont on ne trouve pas trace hors de l'Orient, fut au contraire exercé pendant quelque temps en Italie par le Pape. Ainsi Pélage I<sup>er</sup> défend aux évêques de la Lucanie, des Abruzzes et de la Sicile, de dédier de nouvelles églises, si auparavant *ex more* ils n'en ont obtenu la faculté du Saint-Siège. Cet usage et ce droit pontifical fut confirmé de nouveau par le *Régeste* de saint Grégoire I<sup>er</sup>, où il est dit que, sans le consentement du Pontife, en Italie et dans la circonscription métropolitaine de Rome, aucun évêque ne peut ériger d'autel, ni dédier une église ou un baptistère. Hors des limites de la province papale, — fort vaste et qui comprenait même Ravenne, bien que l'évêque de cette ville fut lui aussi métropolitain des églises environnantes, — nous ne voyons pas que les Pontifes aient jamais exercé ce droit, puisque saint Ambroise à Milan,

saint Gaudence de Brescia, saint Colomban, saint Grégoire de Tours, dédièrent à leur gré leurs basiliques, sans avoir besoin pour cela de concessions pontificales.

A l'origine, le rite de la dédicace des églises, tout en laissant une grande part au génie personnel de l'évêque, était plutôt simple, sans cet appareil d'onctions et d'aspersions, venu des Gaules plus tard et qui pénétra dans la liturgie romaine. La cérémonie, en raison de son caractère public et solennel, était réservée à l'évêque du diocèse ou aux évêques provinciaux invités par lui. Ainsi le cas rapporté par Walafrid Strabon dans la vie de saint Gall : *Beatus autem Columbanus iussit aquam afferri, et benedicens illam adpersit ea templum, et dum circummirent psallentes dedicavit Ecclesiam. Deinde, invocato nomine Domini, unxit altare et B. Aureliae reliquias in eo collocavit, vestitoque altari, missas legitime compleverunt*<sup>1</sup> est tout à fait sporadique, comme celui de l'Irlandais Colomba, qui, étant simple prêtre, accomplit le premier, dans son pays, le rite de la consécration du roi. On sait toutefois que chez les anciens Irlandais les prêtres et les abbés avaient sur le peuple un pouvoir étendu.

Eusèbe, en décrivant la fête splendide de la dédicace des basiliques de Jérusalem due aux soins de Constantin, semble en faire consister toute la pompe dans les grands discours prononcés soit pour honorer le prince, soit pour exposer une question théologique, réservant seulement aux plus ignorants l'office de réciter les prières du formulaire écrit : *At sacerdotes Dei partim precationibus, partim sermonibus festivitatem ornabant. Alii siquidem comitatem religiosi imperatoris erga omnium Servatorem laudibus celebrabant, et martyrii magnificentiam oratione persequabantur. Alii sacris theologiae dogmatibus ad praesentem celebritatem accommodatis spiritale quoddam epulum audientibus praebebant. Quidam sacrorum voluminum lectiones, interpretabantur... Qui vero ad haec aspirare non poterant, incruentis sacrificiis et mysticis immolationibus Deum placabant*<sup>2</sup>.

1. *Vita Sancti Galli*, VI. P. L., CXIV, col. 983.

2. *De Vit. Constantini*, I. IV, c. 45, P. G., XX, col. 1195.

Outre les discours d'Eusèbe pour la dédicace de la basilique de Tyr (314), ceux de saint Ambroise et du saint Gaudence de Brescia, inaugurant chacun les églises de leurs cités épiscopales, sont demeurés célèbres.

Le rite actuel de la consécration des temples, décrit dans le Pontifical romain, n'est pas d'un seul jet, mais représente une ingénieuse combinaison des rituels gallican et romain, datant du bas moyen âge.

Le plus ancien document relatif au rite de la dédicace, à Rome, est une lettre du pape Vigile à l'évêque Profuturus de Braga; elle nous révèle un double type de dédicace alors en usage, selon qu'on déposait ou non des reliques. Si on ne les déposait pas, l'eau bénite n'était pas nécessaire : *quia consecrationem cuiuslibet ecclesiae, in qua Sanctuaria non ponuntur, ... celebritatem tantum scimus esse missarum. Et ideo, si qua Sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, cum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis impletur* <sup>1</sup>.

Il semble que le premier qui ait popularisé en Italie l'usage de déposer des reliques de martyrs, à l'occasion de la dédicace des basiliques, ait été saint Ambroise à Milan. Dans une lettre à sa sœur Marcelline, le saint raconte que le peuple lui ayant demandé quand il dédierait, comme les autres, la « Basilique romaine », il répondit : *Faciam, si Martyrum Reliquias invenero*.

De fait, nous connaissons des basiliques dédiées sans reliques, non seulement à Rome et en Espagne, mais aussi dans les Gaules, où saint Grégoire de Tours raconte que l'autel du *vicus priscianicensis*, dans son diocèse, ne fut sanctifié par des reliques que durant son pontificat <sup>2</sup>.

En Afrique, le V<sup>e</sup> concile de Carthage suppose la même discipline antique, puisqu'il ordonne que de vieux autels sans reliques soient détruits; mesure tout à fait opposée aux prescriptions du concile d'Epaone (can. 25), où l'on défend au contraire que des reliques soient déposées dans les oratoires de campagne,

1. P. L., LXIX, col. 18.

2. De Vitis Patrum, VIII, n. XI, P. L., LXXI, col. 1049.



quand il n'y a pas un clergé local qui puisse y célébrer quotidiennement les divins offices, tant de nuit que de jour.

En Orient la même discipline était aussi en vigueur, et nous savons par Théophane, que sous Justinien, quand fut dédié l'*Apostoleion* de Constantinople, *recondita sunt λείψανα Andreae et Lucae Apostolorum. Et transit Menas episcopus cum sanctis λειψάνοις sedens in carruca aurea imperatoris, lapidibus insignita, tenens tres thecas sanctorum Apostolorum in genibus suis et ita encaenia celebravit*<sup>1</sup>.

De même à Jérusalem, au dire de saint Cyrille de Scythopolis, quand l'évêque Martyrius dédia l'oratoire du monastère de Saint-Euthyme, il déposa dans l'autel les reliques des martyrs Taracus, Probus et Andronicus.

Quand le culte des martyrs eut gagné en intensité, il sembla presque illicite d'ériger des autels et des églises ailleurs que sur leur tombe; et comme celle-ci ne pouvait se trouver qu'en un lieu déterminé, la dévotion des fidèles lui substitua ingénieusement des tombes que nous pourrions presque appeler légales et représentatives, où l'on déposait une parcelle quelconque des ossements, un voile, ou tout autre objet ayant été mis sur l'urne sépulcrale des martyrs. Les *depositiones* triomphales de ces reliques au v<sup>e</sup> et au vi<sup>e</sup> siècles se multiplièrent beaucoup, et donnèrent naissance à la partie la plus originale du rite actuel de la consécration des églises. L'autre partie, parfaitement distincte de la première, et qui accuse un caractère théologique bien plus profond, a des origines toutes différentes, et est constituée par la consécration de l'édifice sacré et de l'autel. Nous examinerons successivement les deux cérémonies.

COMMENÇONS par la *depositio* des reliques.

Quand la liturgie cimitériale des trois premiers siècles fut transportée dans les nouvelles basiliques élevées au lendemain de l'édit de paix constantinien, une prescription plus que centenaire avait rapproché la *mensa* sacrée de la tombe, à ce point qu'il ne fut plus possible de les séparer. Le souvenir des martyrs était le grand concept qui informait alors la liturgie, et qui avait

1. *Chronographia*, A. C. 542. P. G., c. VIII, col. 500.

donné naissance aux grandes fêtes, aux vigiles; la lecture de leurs *passiones*, les titres urbains, les cimetières, tout en évoquait la mémoire; aussi lorsque les nouveaux travaux de décoration dans les anciens cimetières et les splendides églises du IV<sup>e</sup> siècle, exigèrent que quelques-uns des corps fussent transférés, de leur tombe primitive, en une place plus digne, ces translations s'accomplirent avec les plus magnifiques déploiements de cérémonies et un concours de peuple tel que s'il s'était agi de la vraie *depositio*, de l'ensevelissement triomphal du martyr. Et lorsque, dans les églises de campagne par exemple, on ne pouvait avoir le corps entier de quelque héroïque champion de la Foi, mais seulement quelque relique pour sanctifier le nouvel autel paroissial, le génie chrétien en entourait toutefois la déposition du même appareil de psalmodies solennelles et de processions, dont on aurait honoré la dépouille elle-même du martyr.

Une inscription africaine de 359 est des premières à mentionner parmi les reliques déposées dans un oratoire ou «*memoria*» : *de ligno Crucis, de terra promissionis ubi natus est Christus, (pignora) Apostoli Petri et Pauli*; mais, vers la fin du même siècle, cet usage était devenu si universel que saint Ambroise put l'appeler *antiquissima et ubique recepta consuetudo*.

Il nous reste diverses descriptions de ces premières translations de corps de martyrs, parmi lesquelles demeura célèbre en Orient celle de saint Babylas d'Antioche, accomplie en 362, quand, à l'instigation de l'oracle païen, Julien voulut purifier Daphné du contact des cadavres. Les fidèles, raconte Théodoret, ayant enlevé l'urne du martyr du char triomphal, la transportèrent à bras dans la ville, se disputant cet honneur et s'animant l'un l'autre au chant des psaumes. La route était longue de six milles, mais la procession fut si solennelle qu'au dire de saint Jean Chrysostome, il semblait que le martyr lui-même retournât à son ancienne ville épiscopale, ceint d'une seconde couronne de gloire. Les danseurs (*saltantes*) marchaient en avant, avec les chantres; tout le peuple suivait, répétant le verset (*responsorius*) : *Confundantur omnes qui adorant sculptilia et qui gloriantur in simulacris suis*, dirigé contre Julien, qui, le

lendemain même, se vengea en condamnant à la prison et à la torture les plus zélés.

La translation des martyrs Gervais et Protais s'accomplit à Milan sous de meilleurs auspices. Prié par le peuple de consacrer la nouvelle église « romaine », Ambroise avait déclaré vouloir attendre pour cela la découverte de quelques reliques de martyrs; et en effet, il les trouva non loin de l'autel des saints Nabor et Félix. Pendant deux jours, le peuple afflua dans la basilique, pour vénérer ces restes sacrés; puis, vers la fin du troisième jour, Ambroise, les ayant fait placer en deux *loculi* distincts, les transféra dans la basilique de Fausta au chant des psaumes de fête; saint Augustin nous en a conservé l'impression dans ses *Confessions*. La nuit se passa à célébrer les vigiles solennelles, pendant lesquelles de nombreux ariens convertis firent leur abjuration; le lendemain matin, quand les deux corps furent transportés à la basilique ambrosienne, au contact du drap qui recouvrait leurs urnes quelques infirmes furent guéris, les énergumènes rendaient à grands cris témoignage à la puissance des saints, et tandis que le peuple rivalisait de zèle pour faire toucher des linges aux châsses, un aveugle recouvra miraculeusement la vue. Quand la procession fut arrivée à la basilique ambrosienne, et que les corps eurent été déposés des deux côtés de l'autel, la messe commença, pendant laquelle Ambroise prit la parole après les lectures scripturaires; s'inspirant des psaumes XVIII (*Coeli enarrant*), et CXII (*Laudate pueri*) qu'on venait de chanter, il expliqua au peuple la signification apologétique de cette translation et de ces miracles, contre les prétentions des Ariens. *Succedant victimae triumphales — s'écria-t-il — in locum ubi Christus hostia est. Sed Ille super altare, qui pro omnibus passus est. Isti sub altari, qui Illius redempti sunt passione. Hunc ego locum praedestinaveram mihi; dignum est enim ut ibi requiescat sacerdos, ubi offerre consuevit; sed cedo sacris victimis dexteram portionem, locus iste Martyribus debebatur. Condamus ergo Reliquias sacrosanctas et dignis sedibus invehamus, totumque diem fida devotione celebremus*<sup>1</sup>. Mais le peuple ne voulut pas renoncer si vite à

1. Epist. XXII, *Ad Marcellinam*, n. 13, P. L., XVI, 1066 et seq.

la vue des saintes reliques, et pria Ambroise d'en retarder la *depositio* jusqu'au dimanche suivant ; celui-ci insista, mais finalement put obtenir à grand'peine que la cérémonie serait renvoyée au lendemain au plus tard. La nuit venue, les Milanais célébrèrent de nouveau les vigiles près des châsses des martyrs : le matin, l'évêque réconcilia d'autres pénitents, et ayant fait encore un discours au peuple, il déposa les deux corps sous le côté droit de l'autel, se réservant le gauche pour sa propre sépulture.

Le même Ambroise nous décrit la translation des corps des saints Vital et Agricola, faite à Bologne vers Pâques de l'an 393. Les deux martyrs reposaient au milieu de tombes juives, dans une propriété appartenant à des Hébreux, mais quand Ambroise en retrouva miraculeusement les corps, les Israélites eux-mêmes dirent avec le Cantique : *Flores apparuerunt in terra nostra*. On recueillit pieusement les clous et la croix d'Agricola, le sang des deux martyrs avec leurs ossements sacrés, et les fidèles les portèrent en procession à la basilique au chant du psaume XVIII : *Coeli enarrant gloriam Dei*, souvent interrompu par le chœur populaire qui appliquait à la fête les paroles saintes : *Flores apparuerunt... tempus incisionis adest*. De Bologne, Ambroise se rendit à Florence pour dédier la basilique qu'y avait érigée la veuve Julienne, et dans le discours d'exhortation à la virginité qu'il tint à cette occasion, nous relevons qu'il déposa sous le nouvel autel quelques fragments de la croix, des clous et du sang des martyrs qui venaient d'être retrouvés à Bologne.

La correspondance de saint Paulin mentionne souvent les reliques des martyrs, spécialement à l'occasion de consécractions d'églises ou d'autels. Ainsi dans la basilique de Fondi, qui appartenait à son patrimoine de famille, il plaça des reliques des saints André, Luc, Nazaire, Protas et Gervais ; et quand, vers la même époque, Sulpice Sévère lui demanda quelques reliques pour consacrer lui aussi sa basilique domestique de *Primuliacum*, Paulin, qui les avait déjà toutes destinées à la sienne, s'excusa de ne pouvoir lui envoyer qu'un fragment du bois de la sainte Croix enfermé dans un écrin d'or.

Nous trouvons dans une lettre du saint à l'évêque Delphin

de Bordeaux qu'en outre des cantiques mentionnés par Ambroise, le rite de la consécration des églises comprenait alors les psaumes LXXX (*Exsultate Deo adiutori nostro*), XCV (*Tollite hostias*), CXXXI (*Surge, Domine, in requiem*) et le CXVII : *Ita exultasse (ad dedicationis diem) spiritum nostrum in Deo salutari nostro, ut tamquam in praesenti dedicantium coetibus interessemus, illa de psalmis... caneremus : Exsultate Deo adiutori nostro, sumite psalmum et date tympanum, tollite hostias et introite in atria Domini ; adorete Dominum in aula sancta eius. Vel illud eiusdem prophetae : Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae. Sacerdotes tui induant salutarem et sancti tui exultent. Constituant diem suum.*

La découverte du corps de saint Étienne au ve siècle, et la distribution qu'on fit de ses reliques, donnèrent naissance à un grand nombre de basiliques érigées en son honneur, en Palestine, en Italie et en Afrique. Là, saint Augustin nous a décrit les processions triomphales au milieu desquelles les évêques les transportaient dans leurs églises, le peuple innombrable qui y prenait part, les fleurs qui étaient déposées sur le coffret contenant ces *pignora*, comme pour y puiser leur vertu prodigieuse, et les miracles qui s'ensuivaient. (*De Civit. Dei*, l. XXII, ch. VIII.) La noble Démétriade reçut elle aussi d'Augustin quelques fragments des reliques du protomartyr, qui, transportés à Rome par la suite, donnèrent naissance au monastère de femmes de Saint-Étienne sur la voie Latine, et aux oratoires vaticans de Saint-Étienne-Mineur et Majeur (*Katà Galla Patricia*).

Nous ignorons les cérémonies qui accompagnèrent la translation, de Nomentum à Rome, des martyrs Prime et Félicien, sous le pape Vitalien, mais nous connaissons quelques détails sur celle de sainte Pétronille, quand du cimetière des *Flavii* elle fut transportée à la Basilique vaticane, sous Paul I<sup>er</sup>, en 757. Le peuple et le clergé étant réunis, avec le Pontife à leur tête, on ôta de la catacombe le sarcophage de marbre contenant le corps de la sainte, et on le plaça sur un char tout neuf, comme avaient fait les Philistins pour l'Arche des Israélites : *in ecclesiam beati Petri Apostoli in hymnis et canticis spiritualibus eius beatitudo deportavit ; et in mausoleo illo iuxta ecclesiam beati*

*Andreae... ipsum sanctum collocavit corpus. Ubi et coronamentum tam in auro quam in argento et palleis sufficienter tribuit.*

Un ivoire de Trèves nous a conservé la représentation la plus exacte de ces translations triomphales de reliques. Sur une bige couverte de riches étoffes semblables à celles dont on se servait à la cour de Byzance, siègent des évêques, probablement Mennas de Constantinople et Apollinaire d'Alexandrie, qui soutiennent le coffret des reliques. La procession se dirige vers la nouvelle église de Sainte-Irène à Galata, entre une double haie de peuple, qui se presse en balançant des encensoirs au passage des patriarches, tandis que d'autres, pour mieux voir le cortège, montent sur les toits des édifices voisins <sup>1</sup>.

Une peinture très postérieure à cet ivoire, puisqu'elle appartient au XI<sup>e</sup> siècle, mais qui pourtant retrace assez fidèlement le rite romain de la translation des martyrs, se trouve dans la basilique inférieure de Saint-Clément, où est représenté le transfert des reliques de ce saint, du Vatican à sa basilique au pied du Coelius. Les deux moments de la translation, celui du cortège triomphal et celui de la messe solennelle de *Depositio*, sont réunis en une seule scène; à droite, sur le brancard soutenu par quatre diacres, repose le corps du martyr, revêtu du pallium, la tête ornée d'un nimbe et à demi couvert d'un drap mortuaire précieux, semé de croix brodées. Deux diacres, balançant d'une main l'encensoir, soutiennent de l'autre l'*acerra* de l'encens, tandis qu'un troisième, placé près du Pontife, élève la croix papale au-dessus de toutes celles des divers titres et des collègues d'ouvriers qui étalent leurs étendards de soie brodée. Aux côtés de Nicolas I<sup>er</sup> revêtu de la chasuble, du pallium et la tête ornée du *regnum*, sont deux évêques, Cyrille et Méthode, revêtus de la *paenula* et de l'étole, mais sans pallium, et qui font porter leur bâton pastoral par les diacres; après eux vient une grande multitude de clercs et de peuple, au-dessus de laquelle émergent les étendards ornés de croix des corporations d'arts et de métiers.

A gauche du tableau est représenté le dernier moment caractéristique de la translation; la messe de *Depositio*, où, par

1. DE ROSSI, *op. cit.*, III<sup>e</sup> série, 5<sup>e</sup> année, 105-106.

une erreur de perspective, la *pergula*, du haut de laquelle pendent cinq lampes, est représentée derrière l'autel, et derrière les épaules du pape Nicolas I<sup>er</sup> qui, assisté par deux diacres, prononce les paroles rituelles : *Pax Domini sit semper* ; sous la peinture est l'inscription : *Huc a Vaticano fertur pp. Nicolao imnis divinis, quod aromatibus sepelivit.*

Les *Ordines Romani* sont beaucoup plus riches en détails ; plus ou moins interpolés, ils nous décrivent le rite *ad reliquias levandas sive deducendas seu condendas*. Nous en connaissons plusieurs, dont a traité Mgr Duchesne ; celui-ci observe avec raison que leur titre même, où il est question seulement du transfert des reliques, et jamais de la consécration du temple, est déjà significatif, puisqu'il s'accorde parfaitement avec la lettre du pape Vigile à l'évêque Profuturus, de laquelle il résulte qu'il n'y avait pas encore à Rome d'autre rite de dédicace. Le sacramentaire gélasien nous a conservé le texte de la *Denunciatio cum reliquiae ponendae sunt martyrum*, qui précédait ordinairement les grandes messes stationnaires ; après un éloge des martyrs, le diacre poursuivait : *Et ideo commonemus dilectionem vestram quoniam (illa) feria, (illo) loco reliquiae sunt sancti (illius) Martyris conlocandae. Quaesumus ut vestram praesentiam, nobis admonentibus, non negetis.*

Au jour fixé, l'évêque, avec le clergé et le peuple, se rendait à l'église où étaient déposées les reliques, et l'on chantait d'abord un introït suivi tantôt de la litanie, tantôt d'une simple collecte. Puis le Pontife prenait en mains le reliquaire des *pignora* recouvert d'une étoffe, et, entouré des diacres qui lui soutenaient les bras, il se préparait à commencer la procession. Les chantres exécutaient l'antienne *Cum iucunditate exhibitis*, conservée dans le Pontifical actuel, et, si le trajet était trop long, d'autres psaumes et antiennes indiqués dans les anciens antiphonaires ; ensuite venaient les clercs et la foule, avec des cierges allumés et des encensoirs fumants qu'on balançait pendant le parcours. Peu avant d'arriver au but, on commençait le chant des litanies, que l'on continuait devant la porte de l'église, tandis que l'évêque entrait seul dans le temple et lavait d'eau bénite le nouvel autel. Cette lustration terminée, l'évêque revenait au dehors, et aspergeait le peuple avec le reste de l'eau sainte,

puis concluait la litanie par la récitation d'une seconde collecte. Alors les portes du temple s'ouvrent comme par une vertu divine, les chantres entonnent un magnifique introït : *Sacerdos magne, pontifex summi Dei, ingrediere templum Domini, et hostias pacificas pro salute populi offeres Deo tuo. Hic est enim dies dedicationis Sanctorum Domini Dei tui*, et tout le peuple, précédé des saintes reliques, pénètre dans l'église au chant d'une troisième litanie. Après une autre collecte, on tire les voiles qui cachent au peuple la vue du sanctuaire; la *schola* exécute le psaume *Beati immaculati* avec l'antienne *Sub altare Dei*, tandis que l'évêque, ayant quitté la *paenula*, dépose les reliques dans le nouveau sépulcre; puis il oint de chrême la pierre qui le recouvre ainsi que les quatre angles de l'autel. La première partie de la *dedicatio* se termine par la bénédiction des linges et des ornements sacrés.

Au retour de l'évêque dans le *sacrarium*, où il changeait de vêtements et se revêtait d'ornements plus solennels pour l'offrande du sacrifice eucharistique, un mansionnaire se présentait devant lui avec un cierge allumé : *Iube, domne, benedicere*; et l'évêque répondait : *Illuminet Dominus domum suam in sempiternum*; et l'on allumait avec ce cierge les autres lampes et les candélabres du temple. Quand tout était prêt pour la messe, le paraphoniste entonnait l'introït, le cortège des ministres sacrés défilait du *sacrarium* à travers la grande nef de l'église, et montait au *presbyterium* pour y célébrer selon les rites accoutumés, le divin sacrifice, véritable et essentielle consécration du temple selon la mentalité romaine antique.

Il est remarquable que tout le rite décrit jusqu'ici est essentiellement funéraire. Les reliques sont portées en procession au chant des litanies, comme aujourd'hui encore à Milan, quand on transporte les cadavres à l'église; la tombe est lavée, l'encens supplée à l'embaumement; seul le chrême avec lequel on oint les quatre angles de l'autel, rappelle de loin la consécration du cippe votif de Jacob. Encore faut-il noter que les onctions sur la poitrine, avec l'huile sainte, faisaient partie de la liturgie funèbre des moines romains au VII<sup>e</sup> siècle.

En Italie et à Rome il n'était pas question d'alphabet, ni d'aspersion des murs, sanctifiés par le seul sacrifice eucharis-



tique; et même l'eau bénite qui reste, quand elle n'est pas entièrement répandue sur le peuple, est reversée au pied de l'autel, comme pour empêcher qu'on en fasse quelque usage superstitieux. Le sépulcre des reliques est bien lavé et oint ensuite avec le chrême, mais la raison en est que le cadavre exige la bénédiction préliminaire du tombeau.

Cette simplicité de l'ancien rite romain ne doit pas surprendre, quand on la compare avec la splendide *dedicatio* gallicane, si riche de symbolisme et si suggestive dans ses cérémonies. Le génie pratique de Rome veut conserver sans altération les vieilles traditions, et à tant de minutieux détails rituels des cérémonies gallicanes, il préfère des traits éloquents et vigoureux, qui sans surcharge de symbolisme indiquent immédiatement, avec précision et clarté, l'idée théologique qui s'y cache.

Nous avons dit que les aspersion de l'édifice avec l'eau bénite ne faisaient pas partie du rite de la dédicace romaine au temps du pape Vigile; toutefois, au témoignage du même pape, cet usage était si général hors de Rome, que saint Grégoire fit consacrer les temples païens d'Angleterre au culte chrétien, précisément avec l'aspersion d'eau exorcisée, dite plus tard grégorienne. Le rite de l'aspersion des maisons particulières avec l'eau bénite était déjà connu à Rome avant le <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, et rien de plus facile que le transfert de cet usage des maisons privées à l'église, maison commune de la *sancta plebs Dei*.

**N**OUS devons examiner maintenant le rite de la consécration des églises dans la liturgie gallicane.

Faute d'autres documents, ce rite ne peut se retrouver qu'en éliminant des rituels du <sup>vii</sup><sup>e</sup> et du <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècles, qui représentent la fusion des usages romains et gallicans, les dédoublements et toutes les particularités propres à la liturgie papale; l'entreprise n'est pas aisée, mais nous est facilitée par les notices que nous fournissent les nombreuses hagiographies franques du haut moyen âge.

Le commentaire du rite de la dédicace attribué à Rémi d'Auxerre, même s'il ne peut prétendre à cette paternité, nous représente toutefois l'usage gallican du <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, confirmé par

l'*Ordo* de Vérone, par les sacramentaires d'Angoulême et de Gellone, par le gélasien et par le *Missale Francorum* qui contiennent des prières plus ou moins identiques; appuyée sur cette documentation, la reconstruction que nous en ferons est assez sûre.

Quoique l'idée prévalût, à Rome, que toute la sainteté du temple dérive essentiellement du divin sacrifice qu'on y célèbre, on sentit toutefois, en pratique, le besoin d'une sanctification accidentelle et préparatoire, par la déposition des reliques, qui fournirent en même temps comme un motif pour l'érection d'un nouvel autel ou sépulcre. Ce principe une fois admis, la liturgie gallicane le développa prodigieusement, peut-être sous l'influence des Orientaux.

Les documents francs de la *Dedicatio* nous montrent réunis dans une cérémonie unique deux rites tout à fait distincts au début. La *depositio martyris* du rite romain est précédée ici de la consécration du temple et de l'autel, qui, étant le symbole du Christ et du peuple fidèle, sont sanctifiés par les mêmes rites baptismaux qui initient les catéchumènes à la vie chrétienne. On commence donc par des exorcismes sur le sel, sur les cendres, sur le vin et sur l'eau; puis vient l'aspersion lustrale, et la *confirmatio* avec le chrême; et c'est seulement après cette consécration, que l'autel pourra devenir le tombeau des martyrs, sur les ossements desquels le Christ, prêtre et victime, unira comme en un sacrifice unique sa passion et la leur.

Examinons en détail les divers éléments de la *dedicatio* gallicane.

LES *Ordines Romani* ne mentionnent pas les *vigiliae* nocturnes précédant la *dedicatio*, mais les documents liturgiques gallicans, d'accord avec les usages milanais et orientaux, les placent toujours avant la consécration solennelle d'une église, et prescrivent que leur célébration ait lieu dans une église, ou sous une tente, devant les reliques à déposer dans le nouveau temple. Ainsi, quand Grégoire de Tours consacra la basilique de Saint-Julien, il déposa la veille au soir les reliques de ce saint dans l'église de Saint-Martin, et y passa la nuit à chanter le psautier. De même, quand il voulut convertir en oratoire la salle que saint

Euphronius avait auparavant destinée à servir de cellier, il y érigea un autel et passa la nuit précédant la consécration dans sa basilique épiscopale, devant les reliques des saints Saturnin, Julien et Allyre que, le jour suivant, il fit transporter dans la nouvelle chapelle, au chant des psaumes, avec cierges et croix.

Dans le rite gallican de la dédicace, les prières préparatoires et l'entrée de l'évêque constituent un des moments les plus suggestifs de la cérémonie.

La nouvelle église est éclairée par douze cierges le long des nefs désertes, qui, n'étant pas encore sanctifiées par les exorcismes, sont encore sous l'influence des esprits malfaisants, hostiles au règne du Christ et des martyrs. C'est pourquoi l'évêque, accompagné du clergé et du peuple, se présente à la porte, qu'il trouve fermée, et il frappe : *Attollite portas, principes, vestras, et elevamini, portae aeternales, et introibit Rex gloriae.* — Psaume dont la signification liturgique est peut-être parallèle à celle qui lui est donnée en Orient, où, selon Théophane, dans les dédicaces d'églises on chantait le verset : "Αρατε πύλας, οἱ ἄρχωντες, ὑμῶν. — On répond de l'intérieur : *Quis est iste Rex gloriae?* — Et l'évêque : *Dominus virtutum, ipse est Rex gloriae.* — Alors les portes s'ouvrent, et la *schola*, au chant de l'antienne : *Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea ; pax ingredientibus et egredientibus, Alleluia*, accompagne le Pontife jusqu'à l'autel, devant lequel tous se prosternent, chantant les litanies. Alors l'évêque trace sur la cendre, qui, en double diagonale, traverse toute l'église, les alphabets grec et latin ; d'après de Rossi, on attribue communément à ce rite la signification d'une prise de possession formelle du nouvel édifice, selon l'usage des arpenteurs romains, qui déterminaient les dimensions des terrains au moyen des lettres de l'alphabet. Cette prise de possession est toutefois étrange, puisque déjà le sol a été occupé par l'érection de l'édifice ; aussi, mettant de côté, quelque suggestive qu'elle soit, la réminiscence classique de l'augure qui délimite les confins du sol sacré au moyen de l'X, dans le *decussis* du pavé de la basilique chrétienne nous inclinons à reconnaître le monogramme du Christ, qui, accom-

pagné d'abord des lettres apocalyptiques A et  $\Omega$ , se fusionna avec elles, et se développa jusqu'à comporter le tracé de l'alphabet tout entier. En effet, le rite gallican de la consécration des églises s'inspire spécialement de celui de l'initiation chrétienne, et nous savons qu'à Milan, jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, non seulement on avait l'habitude de montrer solennellement aux catéchumènes le monogramme du Christ entre les lettres A et  $\Omega$ , mais que l'alphabet, par une allusion évidente au rite baptismal, était quelquefois représenté sur les pierres sépulcrales des néophytes, et sur les vases destinés au rite sacré <sup>1</sup>. L'alphabet tracé par l'évêque sur le *decussis* du temple était en grec et en latin, plus rarement en hébreu <sup>2</sup>. Le chœur chantait l'antienne : *Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter illud denique quod positum est a Christo Domino* avec le psaume : *Fundamenta eius*, ce qui explique mieux la signification liturgique du monogramme en X, qui équivalait au nom du Christ imprimé sur le pavement, comme pour sanctifier la pierre fondamentale de l'édifice. Rien donc ni des augures ni des arpenteurs romains avec leur X *decussata*, rien d'une prise de possession, mais seulement bénédiction du sol et du pavé de l'église, sur lequel on trace, comme sur les murs, un grand signe de croix.

Quand la bénédiction du sol sacré du nouveau temple était terminée, ce qui parfois formait une cérémonie tout à fait distincte de la consécration, et précédait souvent la construction même de l'édifice, le rite vraiment consécraire commençait enfin.

Devant l'autel, l'évêque chantait le verset : *Deus in adiutorium*, suivi de la doxologie, comme aux divins offices, puis il bénissait l'eau et le sel qu'il mélangeait à la cendre et au vin, pour en asperger l'autel et délayer le ciment destiné à sceller la tombe des reliques. Avec son doigt trempé dans ce mélange, il traçait d'abord la croix sur les quatre angles de l'autel, puis, pendant que la *schola* chantait le psaume *Miserere* coupé sept fois par l'antienne *Asperges*, il faisait autant de fois le tour de la *mensa*, l'aspergeant avec un petit bouquet d'hyssope. Alors

1. Cf. DE ROSSI, *Bullett. ser.* III, 1881, pp. 128-129.

2. MARTÈNE, *De antiquis Eccl. rit.*, II, 678-679.

vient une splendide prière, où l'on évoque le souvenir de l'autel d'Abel, sanctifié par son propre sang, celui de Melchisédech, d'Abraham, de Jacob et de Moïse; puis, tandis que les clercs aspergent les murs extérieurs du temple, l'évêque accomplit trois lustrations sur les murs intérieurs et sur le pavé, sur lequel il verse finalement, en forme de croix, l'eau exorcisée. La *schola* exécute en même temps le psaume : *Exsurgat Deus*, insistant à nouveau sur cette pensée, que le Christ est la pierre fondamentale de l'édifice : *Fundamenta templi huius Sapientiae* <sup>1</sup> *suae fundavit Deus, in quo... si ruant venti et pluant flumina, non possunt ea movere umquam, fundata enim erat supra petram...* Cette lustration terminée, le Pontife chante, au milieu du temple, une prière eucharistique (*praefatio*) par laquelle se termine le rite *baptismal*, peut-on dire, de la nouvelle église. Et voici la *confirmatio* de l'autel au moyen du saint Chrême :

La table est d'abord comme enveloppée dans une nuée d'encens, par la main de l'évêque, suppléé ensuite par un prêtre qui, durant tout le reste de la cérémonie, fait le tour de l'autel en agitant l'encensoir. Le moment est solennel entre tous, la *schola* évoque, en de mélodieuses antiennes, le souvenir de Jacob faisant une libation d'huile sur le cippe de la vision; de Salomon dédiant l'autel; et elle chante, faisant allusion au parfum du chrême répandu sur l'autel par le célébrant : *Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni... Crescere te faciat Deus meus*, atteignant ainsi, par ce rapprochement scripturaire de l'odeur des vêtements de Jacob et de la dernière bénédiction d'Isaac mourant appliquée à l'autel, une élévation de pensée à laquelle ne peut prétendre aucune littérature. Cette onction avec le chrême était également en usage à Rome et en Orient. Le pseudo-Denys la mentionne, et on la trouve aussi décrite dans les rituels byzantins, où nous voyons que, précisément comme dans les Gaules, les murs de l'église étaient oints après l'autel, coutume tout à fait inconnue à Rome. A la différence

1. Cette antienne ne fut-elle pas composée pour une basilique dédiée à la Sagesse? Et puisque tant d'éléments du rite consécatoire gallican dérivent du rite byzantin, ne s'agirait-il pas ici du célèbre temple de Justinien, dont récemment Gassisi a découvert les chants grecs de dédicace?

pourtant de Constantinople, où cette seconde onction était confiée à un prêtre, ce rite était réservé à l'évêque dans la liturgie gallicane, et s'accomplissait pendant que la *schola* chantait : *O quam metuendus est locus iste!*...

Suivait une seconde oblation d'encens qui était entièrement consumé sur l'autel même, pendant que l'évêque récitait une prière consécatoire précédée d'une formule d'introduction (*oremus, dilectissimi*). Les nappes, les chandeliers, le calice et la patène recevaient successivement leur bénédiction particulière; la patène était ointe avec le saint Chrême, mais non le calice.

La translation des reliques dans le nouveau temple à dédier, ressemble à la déposition triomphale du martyr dans un nouveau tombeau qui lui serait destiné.

Désormais la basilique et l'autel sont purifiés, rendus dignes des saints Mystères. Pourtant, de par la relation intime qui unit le sacrifice de la Croix à la passion des martyrs, la table sacrée est en même temps un sépulcre, où les ossements des saints reposent en paix sous le Corps très saint de l'Agneau immaculé, qui s'immole pour eux et daigne les associer à son sacrifice. Il était donc convenable que les martyrs précédassent dans le nouveau temple l'arrivée du Christ; c'est pourquoi l'évêque et le peuple se sont rendus en procession au lieu où le soir précédent ils avaient déposé les saintes reliques, et, au chant de psaumes et d'antiennes qui trahissent encore leur primitive origine romaine (l'une d'elles a inspiré le graffiti d'un pèlerin dans la crypte papale des catacombes de Saint-Callixte : *Gerusalem civitas... et ornamentum martyrorum...*; *Ierusalem civitas... ornamento martyrum decorata*; une autre fut chantée par Augustin et par le chœur de ses quarante moines au moment où ils abordèrent en Angleterre), ils les transportent solennellement dans le nouveau temple. Cette fois le peuple lui aussi peut franchir le seuil sacré et suivre le cortège; pourtant, quand l'évêque est arrivé au *presbyterium*, on tire le voile de la *pergula*, en sorte que le clergé est seul spectateur de l'ensevelissement des reliques. Pendant que la *Schola* chante *Sub altare Dei sedes accepistis*, et d'autres antiennes en

rapport avec la cérémonie, dans l'intérieur du sanctuaire les diacres aident le célébrant à clore la tombe sacrée avec la plaque de marbre de la table, qui est fixée à l'aide du ciment béni. L'autel ayant été recouvert de ses nappes, la *dedicatio* est terminée : on allume les cierges, et le clergé, retournant au *sacrarium*, se prépare à célébrer la Messe solennelle.

Comparé au romain, le rite gallican l'emporte indubitablement en richesse, et par ses formes dramatiques et suggestives. Rome a donné aux Gaules le schéma idéal de la cérémonie, et quelques-unes des prières les plus solennelles ; mais ce fonds papal primitif, la liturgie franque l'a tellement travaillé et développé, que la messe elle-même, condition première et essentielle de la sanctification du temple à Rome, étouffée en France par d'autres rites beaucoup plus brillants, est comme reléguée en dernier lieu, et ne fait même plus partie de la *dedicatio* qu'elle suppose déjà accomplie.

Il serait délicat d'indiquer ici une préférence ; nous dirons seulement que le gallican serait plus majestueux que le romain, si cette hantise de l'obsession satanique du temple, qui requiert tant de lustrations épiscopales, ne le cédait à la grandeur du concept romain ; lui, sans tous ces exorcismes et expiations, dédie simplement la nouvelle basilique, vivante expression de sa culture religieuse, comptant sur le divin Sacrifice pour que Dieu Lui-même la remplisse de la sainteté de sa présence sacramentelle. La terminologie liturgique même révèle les deux mentalités différentes : le gallican *consacre* le nouveau temple, le romain le *dédie* ou l'*inaugure*.

Mais le rite gallican développa-t-il directement l'antique forme *augurale* romaine, ou prit-il ailleurs les éléments de cette évolution ? Il est difficile de le déterminer à coup sûr, puisqu'il est démontré que les rites eucharistiques des Gaules que l'on croyait venus d'Orient, appartiennent au contraire à l'antique liturgie romaine ; une hypothèse semblable pourrait se vérifier dans le cas de la *dedicatio*. Toutefois l'accord des *Ordines Romani* avec l'antique et unique forme dédicatoire du IV<sup>e</sup> siècle, consistant dans la simple déposition des reliques suivie de la messe, et par-dessus tout le célèbre texte de Vigile, cité plus haut, semblent exclure tout à fait de l'ambiance

romaine tant le rite que le concept dont s'inspira la *dedicatio* gallicane. Nous serions plutôt portés à chercher en Orient les origines des cérémonies passées en usage dans les Gaules.

Au premier coup d'œil on peut s'étonner du fait que Colomban, pour réconcilier le temple de Sainte-Aurélie, *iussit aquam afferri et benedicens illam adpersit ea templum, et dum circumirent psallentes dedicavit ecclesiam. Deinde, invocato nomine Domini, unxit altare et beatae Aureliae reliquias in eo collocavit, vestitoque altari, missas legitime compleverunt*<sup>1</sup>; puisque nous savons que la liturgie des Irlandais était précisément l'antique liturgie romaine. Toutefois les moines de Luxeuil, durant leur séjour en France, durent faire plus d'un compromis entre les rites francs et ceux de la mère patrie. En outre, pourquoi voir nécessairement, dans la description de Walafrid Strabon, la *lustratio* gallicane, quand, au contraire, saint Grégoire lui-même fit réconcilier les temples païens d'Angleterre par une expiation identique à celle de Colomban, cérémonie dont le concept diffère profondément de celui de la simple dédicace romaine? Dans le premier cas, en effet, il s'agissait de purifier, par des exorcismes, un lieu vraiment profané par la présence de l'esprit mauvais, comme pouvait l'être un ancien temple; et peut-être l'adaptation même des édifices culturels païens à la foi chrétienne généralisa-t-elle hors d'Italie le rite romain de la réconciliation lustrale, réservé exclusivement, au début, aux édifices qui avaient précédemment été contaminés par l'idolâtrie.

Un autre caractère singulier de la formule de dédicace gallicane est l'indépendance de la consécration du temple vis-à-vis de la déposition des reliques, qui était au contraire strictement connexe, à Rome, aux onctions de l'autel avec le saint Chrême et à la messe. En ce cas encore, l'usage franc présente de surprenantes analogies avec la liturgie byzantine, où la consécration de l'autel et la déposition des reliques ont lieu parfois à des jours différents. L'évêque grec commence d'abord par laver la table sacrée avec l'eau baptismale et le vin, puis il l'oint avec le chrême et l'enveloppe d'une nuée d'encens. Quand l'autel est

1. *Vita S. Galli*, ch. vi. P. L. CXLV, col. 983.



consacré, l'évêque fait le tour du temple en agitant l'encensoir, tandis qu'un prêtre oint les murs avec le chrême.

La déposition des reliques en Orient est beaucoup plus solennelle que la simple consécration de l'autel : le clergé célèbre les vigiles, devant les *pignora*, et quand la procession arrive au temple destiné à les recevoir, les chantres entonnent le verset : "Αρατε πύλας, οἱ ἄρχωντες, ὑμῶν, précisément comme chez les Francs.

Plus tard, l'obligation de se conformer à la liturgie romaine dans les Gaules, imposée par Pépin et Charlemagne, et la faveur impériale donnée aux études liturgiques dans l'école palatine, finirent par compromettre la pureté du rite romain, en le mêlant aux usages cultuels francs, là spécialement où les formules concises de Rome paraissaient trop rigides ou présentaient des lacunes.

Ainsi les deux rites de la *dedicatio* et de la *consecratio* finirent par se fondre ensemble, donnant naissance à la cérémonie décrite dans le Pontifical romain actuel. Selon un ancien pontifical de Narbonne, l'alphabet était tracé trois fois sur les murs extérieurs du nouveau temple<sup>1</sup>, et les reliques étaient portées en procession autour de l'église, au dehors, précisément comme il est prescrit dans le Pontifical. D'autres fois, et l'usage s'était tellement généralisé qu'il fut adopté un certain temps même par Rome, on plaçait avec les reliques trois parcelles de la sainte Eucharistie, en y joignant un parchemin qui contenait le nom des martyrs déposés là, et les premiers versets des quatre Évangiles.

\* \* \*

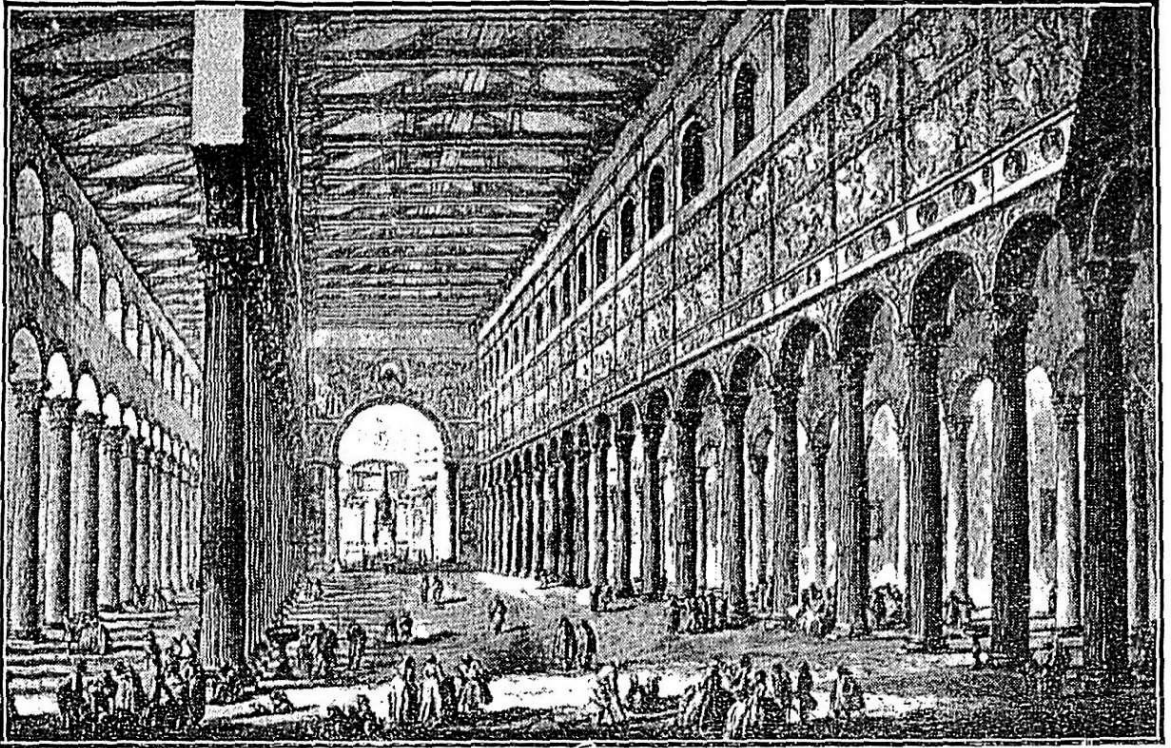
Le rite gallican de la bénédiction des cloches est tout à fait spécial. A l'imitation de la *dedicatio* et du baptême, elles sont d'abord lavées avec l'eau baptismale (eau, huile et sel), puis ointes avec le chrême, sept fois extérieurement, quatre fois intérieurement, pendant que la *schola* chante sept psaumes. Pour encenser la cloche, on la suspend au-dessus de l'encen-

I. Cf. MARTÈNE, *De ant. Eccl. rit.*, edit. II, Antverpiae, 1736, vol. II, p. 734.

soir, en sorte qu'elle se remplit des vapeurs de l'encens. Le concept est beau, surtout si on le rapproche du rite gallican de la collation de l'office de portier, qui *oportet percutere cymbalum et campanam* ; mais tandis qu'à Rome on n'employait pas le saint Chrême même pour la consécration du calice, en France, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, se manifeste déjà cette tendance à rompre l'antique équilibre de la liturgie romaine, par l'étrange développement de la liturgie extra-sacramentaire, qui finira par nous donner au XVIII<sup>e</sup> siècle les innombrables et capricieuses liturgies gallicanes.

*Medium tutissimum iter*, et Charlemagne l'avait déjà prévu dans le capitulaire 18 de l'an 789, où il ordonnait : *Ut cloccae non baptizentur*.





Avant l'incendie de 1823 (d'après Piranesi, XVIII<sup>e</sup> siècle) et état actuel.  
BASILIQUE DE SAINT-PAUL HORS LES MURS

## CHAPITRE XII

### L'ART SACRÉ DANS LE TEMPLE DE DIEU

UN simple examen des édifices cultuels, à commencer par ceux d'Égypte, de Grèce, d'Étrurie et du Latium, jusqu'aux basiliques chrétiennes de style roman, ogival, ou de la Renaissance, nous découvre deux éléments communs, un double concept très élevé, dominant toutes ces formes architectoniques et décoratives, si variées entre elles. Ces deux éléments sont la transcendante majesté du *Divin* qui siège dans le temple, et l'infériorité de l'homme qui n'ose pas s'approcher du *Numen* sans une purification convenable.

Dans la pensée générale des anciens peuples, le temple est en effet la *domus* terrestre du *Numen*, et l'art religieux comprit dès la première heure que sa tâche était d'exprimer par l'architecture, par toute la gamme des couleurs, par le ciseau, cette grande idée. De là cette unité de concept et d'inspiration qui préside partout à l'érection des temples dans l'antiquité, et qui en pénètre toutes les parties, du *pronaos* jusqu'à la décoration de la *cella* de l'inaccessible divinité égyptienne ou hellénique, jusqu'au *Sancta Sanctorum* de l'Israélite, jusqu'au *bema* des basiliques byzantines.

Dieu remplit de sa majesté le temple tout entier, mais il n'habite et réside réellement que dans la partie intime et sacrée de l'édifice; aussi les autres parties, transept, grande nef, portiques latéraux, narthex, pronaos, atrium ou paradis, sont-elles comme autant d'annexes de l'habitation originaire de la Divinité, une extension et une amplification de sa grandeur. C'est Dieu qui, en un acte de condescendance, sort du *limen* sacré de son siège, pour tendre ses bras, à travers le *naos*, aux pauvres mortels.

C'est pourquoi, tandis que le *bema* est toujours réservé à la Divinité et aux prêtres qui la représentent, les autres parties du temple sont aussi pour les hommes, à mesure que ceux-ci avancent dans leur purification intérieure, et se rendent dignes de s'approcher de Dieu. Ce besoin de purification est senti par

l'art religieux antique tout entier. La lustration expiatrice commence hors du temple, là où le païen place l'autel du sacrifice, et le chrétien la fontaine d'eau lustrale; mais elle continue encore dans l'intérieur du *naos*, où Dieu Lui-même l'accomplit au moyen des rites et des cérémonies du culte.

CES conceptions, communes à toutes les liturgies antiques, furent senties d'autant plus impérieusement par l'art chrétien que l'Évangile l'emporte sur toute la mythologie. Pour le chrétien, non seulement Dieu habite dans le temple par son immensité et par l'irradiation de son amour tout-puissant, mais le Verbe Lui-même, fait Homme et devenu Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous, y séjourne dans son humanité eucharistique, Lui, Hostie et Prêtre de la nouvelle Alliance. Tout le christianisme se concentre donc autour de l'autel, — comme l'exprima si bien le génie de Raphaël, — et tandis que l'antique ritualisme judaïque lassait les âmes par une série de sacrifices qui se répétaient indéfiniment devant la tente de *Iahvé*, sans aucun résultat stable, le Nouveau Testament n'en célèbre qu'un, celui de l'Agneau immaculé, dont le Sang fut répandu pour purifier tous les siècles par sa divine efficacité. De plus, tandis que les autres religions étaient impuissantes à exprimer et à *opérer* par des rites le culte dû à Dieu, Jésus, Prêtre et Hostie, rend à la Trinité, dans nos temples, l'adoration parfaite en esprit et en vérité, celle que Dieu demande précisément de nous.

Aussi, comme le Sacrifice eucharistique est le centre de la liturgie catholique, — si bien que tous les autres rites, psalmodies, processions, etc. ou bien préparent l'âme à l'offrande du Sacrifice, ou bien rendent les actions de grâces dues après qu'on y a participé, — les formes architectoniques et artistiques du temple chrétien puisent leur inspiration et leur unité dans la pensée sublime de Jésus, qui, au moyen des rites sacrés, opère la rédemption de l'humanité et applique aux âmes les mérites de son immolation. C'est pourquoi l'autel du sacrifice, dans la basilique chrétienne, est le point central et culminant, je dirais presque le motif essentiel et la raison d'être de l'édifice tout entier. Les anciens le voulaient unique et isolé, au centre de la rotonde, comme à Sainte-Sophie de Constantinople, ou au

milieu du transept, entre les mosaïques de l'abside et celles de l'arc central, qui introduisait de la nef majeure au *presbyterium*. Emplacement heureux entre tous que celui-là, parce que l'élévation du transept au-dessus du *naos* mettait mieux en vue la *mensa* et faisait que les mosaïques étincelant dans la conque absidiale et celles de l'arc, l'entouraient comme d'une couronne orientale d'or et de gemmes.

C'est là seulement que s'offrait l'Eucharistie; c'est là que la colombe aux ailes d'or, symbolisant les charismes du Paraclet, était suspendue par des chaînes précieuses à la voûte du *tegurium* ou *ciborium* qui recouvrait l'autel. Sur la table de l'autel était le livre des Évangiles, lettre de la Loi nouvelle; en haut planait l'Esprit vivificateur, qui devait lui transmettre le souffle de vie. Ce volume et cette colombe eucharistique, qui cachait dans son cœur les Espèces consacrées, signifiaient tout le Nouveau Testament, dont la loi est amour; et l'amour est la loi suprême de l'âme croyante. Toute la religion chrétienne était là sur l'autel : l'Évangile du Verbe et les dons du Paraclet.

C'est pourquoi dans la conception des anciens, l'autel ne pouvait jamais être dépourvu du nimbe de sa divinité: je veux dire du *ciborium* ou baldaquin de marbre ou d'argent; l'autel, dans tout son ensemble, était le vrai tabernacle du Très-Haut, qui, certes, ne pouvait demeurer *sub divo*, sans un toit spécial sous l'ample voûte du *naos*.

Cette position centrale et culminante de l'autel, qui dominait le vaste édifice de la *domus Dei*, ne préjudiciait toutefois en rien au mystique secret qui environnait le siège inaccessible du *Saint*. A la mort du Sauveur, en signe de réprobation, le sanctuaire du temple de Jérusalem fut profané et son voile lacéré permit au vulgaire d'y plonger le regard: de même, dans l'ancien symbolisme chrétien, un autel privé de l'artistique couronnement du *tegurium*, et par là même exposé aux yeux de la foule, aurait semblé presque profané. Comme on peut encore l'observer à Ravenne, dans les mosaïques de Saint-Apollinaire *nuovo* et de Saint-Vital, tant en avant du *palatium* de Théodoric que devant le *porticum* de la basilique Justinienne, sont suspendus des *velaria* qui protègent la sainteté de ces édifices, spécialement le *sacrum cubiculum* impérial, contre

le regard téméraire des profanes. Bien plus, ces voiles étaient employés jusqu'à protéger le *Basileus* de Byzance, quand il ne daignait pas réjouir par la majesté de son visage les pauvres mortels de son empire. Et comme à Rome la cour du Latran adopta en partie le cérémonial du palais byzantin, saint Grégoire le Grand, dictant au diacre Pierre ses travaux mystiques sur les Écritures, était protégé par un *velarium* qui ravissait au lévite tachygraphe la vue du saint Docteur inspiré du ciel.

Il était donc impossible que le divin Emmanuel résidant sur l'autel n'eût pas son *velarium*, qui, sans cacher complètement les formes artistiques du tabernacle, en rendait pourtant la vue moins libre.

Le peuple, d'ailleurs, comme aussi les clercs inférieurs, à commencer par les exorcistes, n'avait pas accès au *bema*; celui-ci était séparé de la nef centrale, non seulement par les cloisons de marbre de la *schola cantorum*, mais aussi par une balustrade de métal ou de marbre, qui en Orient devint même une paroi de clôture du sanctuaire, avec trois portes ornées d'images de saints — *Iconostasis*.

Les Latins se sont généralement gardés de ces excès de mysticisme hiératique, qui réduit le peuple à peu près à la condition des *Parias*. Pourtant, les éléments primordiaux d'où partit l'iconostase byzantine se retrouvent dans les basiliques latines depuis le v<sup>e</sup> siècle, quand on commença à étendre des voiles entre les colonnes du *podium*, pour soustraire le *presbyterium* aux regards curieux de la foule.

Sur la table sacrée, recouverte d'une simple nappe au moment du Sacrifice, on ne plaçait que l'offrande, comme pour la déposer dans le sein même de Dieu. Il était donc impossible que l'autel servît de base à croix, chandeliers ou autres objets. Durant l'action sacrée, les acolytes posaient les *cereostata* sur les degrés de l'autel, ou autour du *podium*, et pour éclairer le lieu saint, l'on suspendait ordinairement à la voûte ou à l'architrave argentée de la *pergula* plusieurs séries de lampes, alimentées d'une huile aromatique mélangée de parfums asiatiques.

La place la plus naturelle pour les saintes reliques était sous la table de l'autel. Contrairement à la dévotion des Grecs, le génie latin se montra pendant de longs siècles rebelle à ouvrir



les tombes des martyrs, à en diviser les os, pour les déposer dans des reliquaires de dévotion privée. Le sens romain du *sacrum ius sepulchri* était encore trop vif, faisant regarder comme le malheur suprême celui d'être privé d'une tombe dans les entrailles maternelles de la terre. Ouvrir un sépulcre aurait paru une profanation ; en extraire des ossements et les disperser, un sacrilège.

LA place destinée aux images et représentations sacrées était sur les amples nefs du *naos*, sur l'arc majeur du *bema* et dans la courbe de l'abside. Plus encore qu'à la directe vénération des fidèles, l'Église propose ces tableaux à l'instruction catéchétique du peuple, et, en conséquence, le cycle christologique s'imposait nécessairement au choix de l'artiste. Il devait donc exister une correspondance parfaite entre le concept de l'architecte, qui avait tracé les lignes du *naos*, et celui du peintre ou du mosaïste qui le décorait avec la gamme de ses couleurs.

Souvent un même artiste concevait et érigait le temple avec toutes ses parties et tous ses ornements.

De la source purificatrice jaillissant dans l'atrium, où les pénitents publics — comme des Adam expulsés du paradis — attendaient la rédemption et le pardon, il fallait arriver jusqu'au *bema* sacré et au *Pantocrator*, figuré dans toute son imposante majesté au centre de l'abside, où les anges et les saints l'entourent en tremblant.

Le chemin était long et difficile. Les différentes scènes de l'Ancien Testament faisaient pendant à celles de l'histoire évangélique ; Caïn tuant Abel, à Judas trahissant le Christ ; Isaac chargé du bois du sacrifice, à Jésus portant sa croix ; Moïse nourrissant le peuple de la manne céleste, au Sauveur multipliant les pains dans le désert, etc. ; et tout cela, soit pour expliquer au peuple la valeur prophétique de ces épisodes de l'antiquité, soit encore pour inculquer cette idée, que toute l'histoire du salut de l'humanité, sa préparation lointaine dans l'Ancienne Alliance, son accomplissement dans la Nouvelle, doit avoir sa réalisation particulière dans la vie chrétienne de chaque âme. C'est pourquoi, avant d'arriver à la voûte dorée du sanctuaire où les saints adressent leurs *Hosanna* au divin

*Pantocrator* et lui offrent leurs couronnes d'or, il a fallu passer à travers de nombreuses purifications de l'esprit; il a fallu revivre la foi des Patriarches et des Prophètes, renaître spirituellement avec Jésus, mourir avec Lui au péché pour être élevé en Lui à la sainteté des *filis de résurrection*. C'est seulement ainsi que l'âme peut être digne de goûter par avance ici-bas les joies de la vision divine; seulement ainsi que le chrétien, quand le prêtre dit, à la messe : *Sancta sanctis*, peut se présenter avec une conscience tranquille sur la *solea* du *bema*, qu'il peut approcher ses lèvres du calice du salut, qu'il peut étendre la main pour recevoir dans sa paume découverte la nourriture immortelle. *Corpus Christi*, lui dit solennellement le prêtre, et lui, illuminé par la foi, répond comme ceux qui voient Dieu dans le ciel : *Amen*. Oui, Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant !

Cette communion de l'homme avec Dieu, qui fut l'éternel désir de l'humanité croyante, est exprimée par l'artiste chrétien dans un cycle à part, qui orne les parois du *presbyterium*. Ce sont les antiques Théophanies du sacrement de l'Autel, les vrais fastes de l'Eucharistie, qui, semblables à des faisceaux d'éclatante lumière, partent du nimbe qui entoure la colombe eucharistique et vont éclairer les longues périodes de l'histoire figurative du sacrement.

Ici encore, comme pour les cycles scripturaires, l'artiste tire son inspiration de la prière liturgique. « Daignez, Seigneur, agréer ces dons, dit le prêtre pendant la messe, comme vous avez agréé les offrandes de votre juste serviteur Abel, le sacrifice de notre patriarche Abraham, et celui de votre grand prêtre Melchisédech, » l'artiste sacré n'a besoin, pour trouver l'inspiration, que de se recueillir en lui-même, que de sentir vivre sa Foi, et il reproduit, sans plus, ces scènes eucharistiques sur les parois du *presbyterium*.

Dans les catacombes, dans les *cubicula* étroits et sur les *arcosolia* des sépulcres, le peintre chrétien n'avait pas eu l'espace suffisant pour représenter cette épopée divine dans son inépuisable fécondité. Le plus souvent, il avait dû se contenter d'y faire simplement allusion au moyen de symboles : le poisson sur le trident, les sept corbeilles de pains signés de la croix, l'ancre, l'agneau avec le *pedum* pastoral et le vase de lait. Mais

lorsque la paix Constantinienne eut tiré l'Église des souterrains en ruines des catacombes, à la belle lumière du plein soleil, toute loi d'arcane cesse, et, en partie du moins, s'évanouit la raison d'être du symbolisme destiné à voiler les mystères aux non-initiés; désormais, ce que le prêtre du haut de l'ambon explique au peuple qui se presse dans le *naos*, le peintre peut le reproduire librement sur les murs intérieurs de l'*Ecclesia*, maison sociale du peuple chrétien. Ainsi le temple devient une grande Bible, une Écriture multiforme, un immense concert, où le peintre, l'architecte, le musicien, le lévite, récitent chacun sa partie, et où tous s'accordent en une seule et puissante symphonie.

LA liturgie romaine est née et s'est développée dans la classique basilique latine, et c'est la raison pour laquelle ce style s'adapte, mieux que tout autre, à sa nature et à son caractère spécial. Les anciens, sous l'influence de l'art asiatique, adoptèrent parfois, il est vrai, des temples de forme circulaire ou octogonale, mais ces plans qui n'élevaient pas le *presbyterium* et imposaient la présence de l'autel au centre de la rotonde, au milieu du peuple, offensaient trop ce sentiment très délicat de mysticisme esthétique dont la basilique romaine était enveloppée; ces configurations durent donc apparaître presque révolutionnaires et antiliturgiques, aussi furent-elles adoptées tout au plus pour les seuls baptistères.

Les absides ouvertes, soutenues par des colonnes et environnées de galeries post-absidiales pour les matrones, comme cela se voyait à Rome dans la basilique des Apôtres *ad catacumbas*, dans celle de Sicininus sur l'Esquilin, des Saints-Anargyres au Forum, de Saint-Sévère à Naples, etc., semblent offenser ce sens délicat de spiritualisme liturgique qui veut considérer le *bema* comme le siège mystérieux et inaccessible du *Saint des saints*.

Pour arriver au *Pantocrator* et à la colombe eucharistique il n'y a pas de chemins de traverse, d'entrées particulières, de portes de service ni de ruelles; il faut parcourir la voie normale de toute l'humanité rachetée; il faut donc passer par l'*ecclesia*, par sa foi, par son enseignement, par ses sacrements, par sa hiérarchie sacerdotale, et c'est seulement ainsi qu'il est licite

de se présenter sur la *solea* du *bema* pour recevoir dans l'Eucharistie le gage de l'immortalité. C'est pourquoi, dans le pur style basilical, l'abside ouverte constitue presque toujours une exception rare, suggérée non pas tant par un sentiment esthétique ou architectonique, que par quelque autre nécessité d'ambiance, qui imposait cette percée.

Ainsi, dans la basilique *ad catacumbas*, qui est du IV<sup>e</sup> siècle, l'abside ouverte et arquée avait pour but de mettre le *naos* et le sanctuaire en communication avec l'hypogée apostolique placé au-dessous, qui, étant entouré de plusieurs constructions antiques, n'avait pu être compris dans le périmètre de la basilique dont il constituait toutefois le véritable sanctuaire et la crypte.

Dans la basilique des martyrs Côme et Damien au Forum, l'abside ouverte fut un expédient de Félix III, pour donner la forme habituelle d'hémicycle à l'église qu'il avait érigée dans le *templum sacrae Urbis*, et tirer en même temps parti de l'autre moitié de la salle des Archives cadastrales de Rome, qui demeurait vide derrière l'hémicycle.

Dans la basilique Sévérienne à Naples, et dans celle de Sicininus à Sainte-Marie Majeure, le motif de l'abside ouverte aura pu être identique à celui dont nous venons de parler, tandis qu'au contraire, dans la basilique de Domitille, et peut-être aussi dans le *titulus Chrysogoni* primitif au Transtévère, la raison de l'ouverture absidiale fut le désir de mettre en communication leurs *presbyterium*, l'un, à Sainte-Domitille, avec le *cubiculum* sépulcral de la sainte éponyme en sa basilique *via Ardeatina* ; l'autre, avec l'habitation romaine subsistant à un niveau inférieur, qui avait été sanctifiée jadis par la résidence de saint Chrysogone.

LA question des autels latéraux n'est pas d'aujourd'hui. Elle naquit au plus tard au VI<sup>e</sup> siècle, et reçut diverses solutions. La moins heureuse fut celle d'adosser ces autels, comme autant de petits monuments de *campo santo*, aux parois des nefs mineures, ou au péristyle de la nef principale, au préjudice du sens liturgique non moins que du goût esthétique. Pour les anciens, tout le temple encadrait l'autel unique du seul Dieu, érigé au point culminant et central de la basilique, tandis que, avec la

pluralité des autels, commença à s'affaiblir sensiblement cette unité de concept qui avait jusqu'alors dominé la basilique, coordonnant si harmonieusement les lignes dans la direction du sanctuaire. L'unité d'inspiration se brisa donc contre ce semis de petits monuments, qui, surtout s'ils étaient isolés dans le *naos* ou dans le transept, firent ressembler les nefs de l'église aux portiques honoraires du forum, ou aux voies suburbaines des cités romaines flanquées de sépulcres.

Les Byzantins, fidèles à l'ancien principe de l'unité de l'autel et du sacrifice en chaque église, résolurent le problème en entourant le *naos* d'oratoires mineurs, dans lesquels on célébrait les messes privées. Les Latins ne firent pas trop mauvais accueil à cette solution de la question, et comme c'était alors l'âge d'or de la liturgie, toutes ces théories psalmodiant de chapelle en chapelle, que nous décrivent les *Ordines Romani* par exemple; toute cette succession d'oratoires qui entouraient les grandes basiliques Constantinienes, le Latran, Saint-Pierre, Saint-Paul, celle *ad catacumbas*, — pour ne rien dire des monastères, où également, autour de l'église abbatiale, se multiplièrent d'autres oratoires ou chapelles, — rendirent le service divin plus riche, plus dramatique, plus éloquent.

Mais, même sans recourir au parti d'édifier à l'extérieur des basiliques des oratoires mineurs, la question de la pluralité des autels peut être résolue, comme elle le fut parfois au moyen âge, par les formes basilicales elles-mêmes. On connaît parfaitement les antiques *cellae* ou basiliques trilobées, comme celle de Saint-Sixte sur le cimetière de Saint-Callixte. L'hémicycle central y entourait le trône épiscopal avec le saint autel, tandis que les absides latérales abritaient la table des divines Écritures et des vases consacrés au Sacrifice. Il fut facile de transformer ces tables de marbre en autels, et on ne peut dire absolument que les raisons liturgiques ou les exigences esthétiques en aient été offensées. Il fallut simplement atténuer l'effet de ces centres mineurs de culte, conservant avec une plus grande rigueur l'unité de style dans les décorations, ainsi que les proportions convenables de l'hémicycle central, de manière que les petites absides ne fussent pas quelque chose d'indépendant, mais comme les rayons de l'abside centrale.

Avec cette règle, les hémicycles mineurs se multiplièrent en grand nombre autour de l'hémicycle principal en quelques basiliques, et il en résulta une très belle rose qui ajouta une grâce nouvelle au lieu saint.

L'usage des chapelles s'ouvrant le long du transept ou des nefs mineures est moins ancien que celui des autels dans les absides, et dans le bas moyen âge, — lorsque le caractère social primitif de la dévotion liturgique se fut beaucoup affaibli, grâce à l'esprit individualiste qui signale les temps nouveaux, — ces chapelles créèrent des nécessités cultuelles, dévotion de fidèles, orgueil de blason, jaloux d'avoir à l'église chacun sa chapelle de famille, esprit de solidarité qui rassemble les corporations et les universités des artistes, qui ont besoin d'avoir dans le temple commun un siège social ; beaux et raisonnables motifs, qui ouvrirent à l'art une source inépuisable d'inspiration et enrichirent l'Italie d'un trésor de tableaux, de triptyques, de fresques et de tapisseries. Le gain est tel qu'il nous fait presque oublier le dommage subi par l'esthétique en raison du déchiquetage du *naos*, qui, dans les églises, n'a plus aucune unité d'inspiration, et ressemble plutôt à la maison d'un collectionneur d'objets d'art, qui ne saurait même pas les disposer harmonieusement. Qu'il suffise de nommer Saint-Joachim dans le quartier des *Prati di Castello* à Rome. C'est l'individualisme qui désormais prend possession de la vie moderne dans toutes ses expressions.

**L**ES lois rituelles s'inspirent, aujourd'hui encore, de l'antique mentalité classique qui faisait de la table eucharistique le gage et le symbole de l'unité, même matérielle et artistique, dans le temple de Dieu. Aujourd'hui le *Caeremoniale Episcoporum* veut que la sainte Eucharistie soit conservée sur l'autel principal, exception faite pour les églises capitulaires où l'on célèbre les offices dans le *presbyterium*. Aucune décoration, aucune place ne vaut celle qui fait du trône de l'Emmanuel Eucharistique comme la clef de voûte de tout l'art basilical. Tout autre autel attribué au Saint-Sacrement, quelque orné qu'il soit, ne fait que troubler les proportions et l'harmonie de ces lignes classiques, en déplaçant le centre de son axe.

Le même Cérémonial des Évêques envisage aussi le cas où l'autel serait, comme autrefois, tourné vers l'orient, et où, pour cette raison, le prêtre aurait devant lui, durant l'Action sacrée, le peuple groupé dans la nef majeure. Dans ces conditions, nos ancêtres, pour que les fidèles pussent suivre les rites du ministre sacré pendant le Sacrifice, aimaient que l'autel isolé fût libre, sans l'obstacle de croix, de candélabres ou de reliquaires. On plaçait le Crucifix au côté de l'autel, comme l'on fait encore pour les croix capitulaires, ou bien il pendait, gigantesque, de la voûte du temple, comme maintenant encore dans les pays de rite milanais.

Aujourd'hui il n'est plus permis, dans la liturgie latine, de conserver l'Eucharistie dans un tabernacle creusé dans le mur du transept, comme cela se faisait du temps de Mino de Fiesole, ni de la déposer dans la colombe dorée qui pendait de la voûte du baldaquin. Pourtant, même en exécutant fidèlement les prescriptions liturgiques en vigueur, inspirées certainement par le désir d'éliminer de graves abus qui avaient pris pied à la fin du moyen âge, l'autel conserve encore beaucoup de sa solennelle austérité primitive, et les fidèles peuvent suivre assez librement les rites du prêtre officiant. Il suffit que la table ait seulement son ameublement rituel, sans être encombrée de supports, de rangées de chandeliers et de branches de fleurs artificielles, et sans que le *ciborium* eucharistique prenne des proportions trop colossales, parce que dans cette sorte d'autels isolés et protégés par un artistique *tegurium*, tout l'ensemble de l'autel, avec son splendide couronnement de marbre, constitue le vrai siège, le *tabernaculum Altissimi*.

Depuis le III<sup>e</sup> siècle au moins, l'Église admit différentes formes d'autels. Il y en avait à *table* soutenue par des pilastres ou des colonnettes; à *arcosolium*, sur le *solium* funèbre des catacombes, ou simplement à *sépulcre*, avec des plaques de marbre qui enfermaient de tous côtés la châsse du martyr titulaire. Chacune de ces formes est belle et autorisée par la tradition liturgique; pourtant, comme le concept d'autel-sépulcre est postérieur à celui de la simple et primitive *mensa Domini*, et y introduit même un élément funèbre tout à fait secondaire, si j'avais à choisir un type d'autel pour le Très Saint-Sacrement,

je donnerais la préférence à la table, qui correspond mieux à l'esprit de la liturgie eucharistique. Une table sur un tombeau paraît presque une triste antinomie, et, si elle exprime l'union du sacrifice sanglant du martyr avec celui, non sanglant, de l'Hostie Divine, elle ne me dit pourtant pas grand'chose, quand l'Action sacrée étant achevée, le Sauveur continue au tabernacle sa vie sacramentelle parmi nous.

L'autel devra, en outre, être de pierre ou de marbre, selon la conception universelle des anciens peuples. Impossible donc de penser à un autel de bois ou d'autre matière fragile : non seulement le sens esthétique, mais le bon goût liturgique, en serait offensé. Le siège de *Iahvé* doit être fixe et éternel, et le marbre seul peut exprimer ce concept. La tradition chrétienne s'appuie, sur ce point, à celle des Hébreux, des Asiatiques et des Égyptiens, chez lesquels les cippes, les autels et les stèles votives furent toujours de pierre solide.

Les lois rituelles prescrivent en outre que devant l'autel eucharistique brûlent sans cesse des lampes, qui attestent, par leur flamme alimentée du suc végétal de l'olive et entretenue sans cesse par le soin vigilant des lévites, la vitalité de la dévotion catholique envers l'Emmanuel Eucharistique. On prohibe donc les huiles minérales et l'électricité, soit par respect pour la tradition liturgique, soit encore parce que ces lumières ne dérivant pas d'un principe vital, le pétrole et le courant électrique expriment moins bien la force vive de notre culte envers le Mystère sacré. L'huile et la cire se détruisent et se consomment en brûlant en l'honneur de la Divinité, et représentent ainsi un vrai sacrifice de lumière : *Eucharistia lucernaris*, selon la phrase élégante des Pères. Au contraire, dans le gaz et dans la lumière électrique, la consommation du combustible n'apparaît pas aussi sensiblement; la manœuvre de l'interrupteur est un expédient hâtif, qui n'éveille aucune pensée de préparation soignée; c'est aussi pour cette raison que l'électricité ne symbolise guère fidèlement la *devotio*, c'est-à-dire le service assidu et amoureux du lévite qui maintient vivant, devant l'autel de *Iahvé*, le feu sacré de la foi.

L'usage moderne admet toutefois l'illumination électrique



dans les églises. Mais un sentiment religieux et artistique très élevé est ici nécessaire, pour conserver à la maison de Dieu son caractère hiératique, sans la transformer en une salle profane.

Une illumination sérieuse et sobre, éclairant également les lignes architectoniques du *naos* sans les altérer, et qui permet aux fidèles d'assister aux divins offices le soir comme dans le jour, sans jeux ou effets de lumière sur le tabernacle et sur les saintes images, est autorisée par les lois rituelles. Il faut en outre convenir que, même en plein jour, une lumière mitigée dans le lieu saint, inspire un plus grand recueillement d'esprit, et donne un relief plus intense au caractère mystique du *naos*, dans lequel, entre les mystères du dogme, à la lueur de la foi, nous nous avançons vers le *Pantocrator* du sanctuaire.

Un dernier mot sur les tableaux d'autel. Les images saintes, le long des nefs du temple, précédèrent de quelques siècles les autels mineurs, puisque, quand ceux-ci se multiplièrent et furent adossés aux parois latérales, ils les trouvèrent déjà ornées de peintures sacrées et de scènes bibliques. L'usage ecclésiastique actuel consent à ce que les images des saints soient exposées à la vénération des fidèles, sur les autels, à condition pourtant que les *icones* soient dignes du lieu saint, par leur matière et par leur exécution, et qu'elles inspirent la dévotion.

On entend par là exclure les oléographies, les photographies, les représentations réalistes à l'excès, ou celles qui ne tiennent pas assez compte du caractère hiératique et liturgique que doivent assumer tous les arts quand ils entrent dans la maison de Dieu. L'art n'est pas photographie, et l'art liturgique moins que tout autre, puisque son rôle dans l'église est, non seulement d'exprimer, mais d'orner, ordonnant toutes ses représentations au concept eucharistique général, qui domine l'édifice cultuel tout entier. Combien fut donc fâcheuse l'idée du peintre qui, dans l'hypogée sépulcral de Pie IX, au *Campo Verano* de Rome, à côté des représentations hiératiques du défunt proclamant au monde le dogme de l'Immaculée Conception, introduisit un tableau représentant les audiences privées que le Pape, en costume ordinaire, accorde à quelques femmes du peuple.

Le tableau de l'autel où se conserve la sainte Eucharistie, doit être en rapport intime avec cet auguste mystère. L'usage classique des grandes basiliques romaines est de dédier exclusivement l'autel eucharistique à la vénération du divin Sacrement, et d'exclure les représentations de Madones ou de saints, pour représenter au contraire la Très Sainte-Trinité, les chœurs des Anges et de ceux qui voient Dieu face à face contemplant avec complaisance l'Hôte divin du Tabernacle et lui faisant la cour. L'adoration du Très Saint Sacrement inspira jadis aux plus insignes maîtres chrétiens de la peinture des chefs-d'œuvre magnifiques et le sujet n'est aucunement épuisé de nos jours. Combien l'on aimerait, par exemple, que nos peintres, tirant leur inspiration des scènes apocalyptiques de saint Jean, représentassent, comme faisaient les anciens, l'Agneau de Dieu immolé pour les crimes du monde, sur l'autel d'or élevé dans le ciel en présence de *Iahvé*. Tout autour, les patriarches offriraient leurs diadèmes à la Trinité sacrosainte, tandis que les anges uniraient le rythme de leurs encensoirs levés vers le ciel, à l'alleluia des saints.

Ce n'est pas moi qui refuserai ce que concédait volontiers Horace :

*Pictoribus atque poetis,  
quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.*

Je dis seulement que l'esprit excessif de liberté et d'individualisme est contraire à l'art chrétien, qui, comme la liturgie d'ailleurs, est essentiellement social. Et par social je veux dire que l'art dans l'Église, qu'il s'agisse de peinture, de sculpture, d'architecture, etc. ne doit pas être à lui-même sa fin, et ne doit pas s'isoler; mais il doit se subordonner avant tout à l'inspiration liturgique, laquelle, au moyen de toutes les ressources du génie chrétien, entend former du temple comme un poème d'unité, une sorte de Bible mise en scène, bien plus, intimement vécue, un *dominicum* en un mot, une *ecclesia Dei*, qui reflète celle dont Dieu même est l'architecte au plus haut des cieux.





Consecratio Virginis. (Cimetière de Friscille.) Fresque du III<sup>e</sup> siècle.

LA CONSÉCRATION RELIGIEUSE.

## CHAPITRE XIII

### LA CONSÉCRATION RELIGIEUSE

QUAND, au IV<sup>e</sup> siècle, l'ascèse cénobitique devint l'une des institutions chrétiennes les plus importantes, les historiens voulurent lui attribuer une haute antiquité, presque une anticipation historique, la rattachant à la prédication même des apôtres, qui, par saint Marc à Alexandrie, par saint Pierre et saint Paul dans le monde grec et romain, auraient semé les premiers lis de la chasteté chrétienne, en inaugurant l'état religieux. Si cette prétention ne souffre aucune contestation sérieuse quand il est question de l'ascèse privée, exercée dans l'intérieur de la maison et au sein de la famille, — et telle fut en effet la première forme de la vie religieuse au berceau de l'Église, — il n'est pourtant pas exact de soutenir que l'organisation cénobitique remonte au I<sup>er</sup> siècle. En effet, non seulement les premiers Pères n'en parlent jamais, mais ils supposent même une ambiance spiritualiste tout à fait différente de la conception claustrale. L'épître de saint Clément *ad Virgines* trahit par cela seul une rédaction postérieure de deux siècles au moins au pontificat de Clément, parce que l'auteur anonyme s'adresse à de véritables communautés d'ascètes éparses dans la solitude, tandis que dans le milieu romain de telles communautés n'existèrent point jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle.

On peut distinguer trois périodes différentes dans l'histoire de la vie religieuse : l'ascétisme privé, l'anachorétisme et la vie cénobitique. Et ces degrés représentent, plutôt qu'une simple succession, une évolution et un développement intrinsèque et vital, survenu en Orient d'abord, ensuite en Occident.

Les adeptes de la vie religieuse reçurent divers noms, suivant les temps et les lieux. On les appela ascètes, philosophes, eunuques, continents, encratites, gnostiques, fils de l'alliance, moines, confesseurs, religieux, serviteurs de Dieu. Les femmes

étaient appelées vierges, vierges sacrées, servantes de Dieu, nonnes. Il est opportun de faire remarquer dès maintenant le caractère spécial qui distingue ce premier ascétisme monastique de la vie religieuse des ordres mendiants, nés dans le bas moyen âge : pour ces derniers, la fin prochaine de la corporation est une œuvre extérieure déterminée de bienfaisance, soit spirituelle, soit corporelle, le ministère ecclésiastique par exemple, ou le service dans les hôpitaux, ou le rachat des esclaves chrétiens ; tandis que pour l'ancien moine, l'ascèse n'est en relation nécessaire et directe avec aucune mission extérieure, mais elle est ordonnée essentiellement à la sanctification de l'âme dans la *schola dominici servitii*, comme saint Benoît appelle en effet le monastère.

Par la force des promesses baptismales, tous les chrétiens tendent à la perfection, même en demeurant au milieu du monde. Pourtant le monastère est une sorte d'institut supérieur de sainteté, où entre seulement une élite de personnes généreuses voulant assurer leur salut.

Le concept de l'intégrité virgine qui épouse le Christ dans un mariage tout spirituel, fit que le glorieux titre de *vierge* fut, de bonne heure, réservé au sexe faible, quoique dans l'Apocalypse il soit attribué de préférence aux hommes ; une organisation des *virgines* par l'autorité ecclésiastique dut précéder de deux siècles au moins les règles et les canons des moines. Tertullien nous atteste, dans son livre *De Virginibus velandis*, qu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle, à Carthage, les vierges étaient déjà si nombreuses, qu'on sentit le besoin d'agir sur l'opinion publique pour obtenir d'elles une coiffure plus modeste. Peu après, saint Cyprien, dans son ouvrage *De habitu Virginis*, nous révèle une préoccupation identique. Au IV<sup>e</sup> siècle, saint Ambroise, saint Jérôme, et presque tous les grands écrivains ecclésiastiques de ce temps ne purent se désintéresser de l'état virginal ; ils ébauchèrent, pour l'usage privé des Démétriade, des Eustochium, les premières lois de l'ascèse cénobitique, qui formèrent dans la suite la base et le substratum des règles successives.

Quand, les vierges s'étant multipliées, l'Église dut intervenir formellement pour sanctionner leur état, leur donnant une organisation et une place déterminée au sein de la grande famille

chrétienne, la résolution ou le vœu virginal, supposé ou implicite, déjà en usage aux premiers temps de l'Église, ne fut plus suffisant; mais il devint nécessaire que cet état fût professé publiquement devant les chefs de la communauté chrétienne, et sous des conditions spéciales en garantissant le sérieux et la fidélité. C'est pourquoi, malgré l'opinion contraire émise par Tertullien, les vœux publics furent considérés comme plus stables et plus parfaits que les vœux privés; si bien que, peu à peu, toute l'initiative personnelle des aspirantes à l'état de la sainte virginité fut disciplinée par la législation canonique<sup>1</sup>.

Nous connaissons d'une façon seulement fragmentaire le rite de ces premières consécration virginales. Elles avaient ordinairement lieu aux jours les plus solennels. A Rome, par exemple, à Noël, à Pâques ou le lundi suivant, quand on célébrait la station dans la Basilique vaticane. La cérémonie se déroulait alors devant l'autel, très probablement pendant le divin Sacrifice, et l'usage réservait à l'évêque le droit de la présider. Saint Ambroise nous rapporte le discours que prononça le pape Libère quand, le jour de Noël, il consacra, à Saint-Pierre, la vierge Marcelline, sœur du saint Docteur. Il est probable que l'homélie épiscopale a toujours fait partie de la cérémonie, puisqu'on trouve souvent, dans saint Jérôme et dans saint Ambroise, des allusions à la parabole des vierges prudentes et au psaume XLIV, qui révèlent peut-être de vagues réminiscences des discours de circonstance, prononcés par les évêques aux consécration de vierges.

Quelquefois le vœu de virginité était exprimé par écrit, comme dans la célèbre peinture de la *Velatio Virginis* qui se voit à la catacombe de Priscille; après l'épiclese épiscopale, comme pour servir de témoin dans l'acte solennel de ces épousailles avec le Christ, le peuple s'écriait : *Amen*. L'imposition des mains, faite par l'évêque dès le temps de saint Ambroise, était considérée en outre comme un des traits caractéristiques de la consécration virginale.

Jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, l'usage n'avait encore rien déterminé relativement à l'âge où les vierges pouvaient être admises

1. *Cod. Theod.*, l. IX, t. XXV.

à recevoir la consécration. Mais vers ce temps la tendance s'accrut de plus en plus à la retarder jusqu'à l'âge mûr où moindre était le danger de sa profanation par une conduite peu chaste<sup>1</sup>; bien plus, il est important de constater que le critérium employé par l'Église envers les hommes fut tout à fait différent de celui qu'elle adopta vis-à-vis des femmes, puisque la discipline ecclésiastique, qui devint plus exigeante relativement à l'âge des *Nonnae*, comme on les appelait, permit au contraire que chez les moines, les enfants eux-mêmes pussent être consacrés à Dieu par leurs parents.

Il est regrettable qu'il ne nous reste aucun rituel antique de la *Velatio Virginis*, dont les sacramentaires romains rapportent seulement la partie euchologique. Elle comprenait ordinairement une *Oratio* et une préface eucharistique sur le type de celles des ordinations; la doctrine de l'Église sur la noblesse de l'état virginal, bien plus excellent que le mariage, y est exposée avec une admirable précision de pensée. On y parle clairement de « profession », mais rien encore ne nous indique que la vie cénobitique ait organisé avec stabilité les chœurs des vierges, les réunissant sous un même toit et sous une même règle de vie<sup>2</sup>.

La liturgie gallicane, au contraire, est beaucoup moins sobre que la romaine, et déjà se manifestent dans le *Missale Francorum* les premières tendances vers toute cette liturgie dramatique qui prévalut dans la suite, et qui pénétra jusque dans le Pontifical romain actuel. Une sorte d'avant-propos précédait la cérémonie; il était adressé au peuple, à qui l'évêque expliquait le motif de la prière qu'il allait prononcer. Puis venait la remise de l'habit, qui était comparé au *vestmentum sanctae Mariae*<sup>3</sup>, et la cérémonie se terminait par une formule de bénédiction sur la nouvelle professe. Ici aussi se trouve la mention explicite des vœux prononcés *coram Deo et Angelis sanctis*.

Plus tard seulement, et tout d'abord dans les pays de rite gallican, prévalut la cérémonie décrite actuellement dans le Pontifical romain, avec les antiennes tirées de l'office de sainte Agnès, la remise de l'anneau et de la couronne, éléments hétéro-

1. Cf. *Lib. Pontific.* (éd. DUCHESNE), t. I, p. 241.

2. MURATORI, *Liturg. Rom. vetus*, t. I, pp. 444, 629; t. II, pp. 174, 184.

3. Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, 5<sup>e</sup> édit. p. 434.



gènes qui finirent par pénétrer dans les rituels romains, faisant ainsi un étrange amalgame liturgique. Pis encore, quand le concept de la *Consecratio* fut mis en seconde ligne, et que prévalut celui de la mort mystique de la nouvelle professe, avec le drap mortuaire, le cercueil et le tintement funèbre des cloches !

La bénédiction des veuves et des diaconesses avait autrefois dans l'Église un rite spécial. Instituées dès l'âge apostolique, l'une de leurs attributions liturgiques était d'assister les personnes de leur sexe pendant le baptême, et de garder la porte de l'église qui était réservée aux femmes. Dans les *Épîtres Pastorales*, saint Paul, donnant à Tite et à Timothée des règles précises pour le choix du clergé, ne manque pas de réglementer le recrutement des diaconesses ; il les veut veuves de préférence, âgées d'au moins soixante ans, bonnes mères de famille, hospitalières et charitables. A l'époque du concile de Chalcédoine, en Orient, leur bénédiction inaugurale était encore accompagnée de l'imposition des mains par l'évêque, quoique à Nicée ce rite eût été expressément exclu. Dans le *Pastor* d'Herma, un rôle assez honorable est attribué à la diaconesse Grapta, dont l'office devait être de donner l'instruction chrétienne aux orphelins et aux veuves, et de leur commenter les écrits apocalyptiques d'Herma. Mais malgré l'importance de ces attributions de Grapta, les veuves, même si elles émettaient le vœu de chasteté perpétuelle, ne recevaient ordinairement pas de bénédiction et ne faisaient pas leur profession publique à l'église, mais seulement en forme privée, dans le *secretarium*.

**L**A bénédiction des moines et la consécration des abbés était apparentée à la bénédiction des vierges et des diaconesses.

Les abbés étaient élevés à cette dignité par leur évêque ou par les évêques de la province, mais, dans la province métropolitaine du Pontife romain, leur élection devait être confirmée par le Pape.

Le Sacramentaire grégorien a une seule *oratio ad faciendum abbatem*, et, contrairement à l'usage oriental qui accompagne souvent de l'imposition des mains par l'évêque toute prière con-

sécraire, pendant longtemps cette dernière fut privée de ce rite. Pourtant ici encore le rit gallican, sous l'influence des Grecs peut-être, entoura la cérémonie de la bénédiction d'un abbé d'un tel apparat qu'elle ressembla presque à une consécration épiscopale.

Il est dit dans le *Pénitentiel* de Théodore de Cantorbéry que, pour consacrer un abbé, l'évêque doit d'abord célébrer la messe, puis, en présence d'une députation de ses moines, il remet à l'élu le bâton pastoral et la chaussure spéciale indiquant sa dignité. La crosse était le vrai symbole de l'office abbatial ; d'où vint qu'en temps de vacation du siège, ou en cas d'abdication, on la déposait sur l'autel, comme pour la remettre à Dieu au soin de qui était confié le troupeau orphelin. L'usage de la mitre, et la coutume introduite par les abbés de célébrer la messe avec un rite presque semblable à celui des évêques, apparaît déjà au VIII<sup>e</sup> siècle dans les monastères les plus puissants du royaume franco-lombard, et elle est en relation avec la position canonique à laquelle ces puissants prélats furent élevés, quand ils commencèrent à exercer une vaste juridiction ecclésiastique sur le clergé séculier, et sur les nombreuses prévôtés dépendant d'eux. Ce sont les commencements des abbayes *nullius dioeceseos* de l'extrême moyen âge, et la dernière phase de l'évolution du privilège de l'exemption et de l'autonomie concédée aux monastères.

DEPUIS le V<sup>e</sup> siècle, la consécration monacale s'accomplissait à l'autel, et, selon toute probabilité, pendant la célébration du sacrifice eucharistique. En effet, le Sacramentaire gélasien<sup>1</sup> a toute une série de messes *in monasterio, pro renunciantibus saeculo, oratio monachorum*, de type et d'inspiration vraiment romaine, et ce serait un travail très important que de rechercher, à travers les sacramentaires et les auteurs ecclésiastiques, les origines et l'histoire de la liturgie monastique primitive. Ici, il faut nous restreindre à la description de la profession monacale qui est contenue dans la Règle de saint Benoît.

1. *Sacr. Gelas.* (édit. MURATORI), *Liturgia Romana vetus*, pp. 742-743, 719-720.

La cérémonie s'accomplissait dans l'oratoire du monastère, en présence de l'abbé et des moines. Le novice promettait d'abord par écrit, selon l'ancienne tradition romaine, persévérance dans l'état monastique, et obéissance à l'abbé. La charte était rédigée selon le type notarial classique, qui a été conservé par la suite dans les concessions emphytéotiques : *Peto a vobis... domne abba... ut mihi tradere debeatis...*, d'où elle prenait son nom de *Petitio*. Pourtant elle n'était pas adressée exclusivement à l'abbé, mais aussi aux saints Patrons du monastère, puisque dans la mentalité de l'époque, la profession comportait comme un contrat bilatéral entre le moine et ses supérieurs, tant célestes que terrestres. Cette *petitio* ou charte d'oblation était déposée sur l'autel à l'offertoire de la messe ; et, quand il s'agissait de petits enfants, afin d'exprimer plus matériellement que la charte représentait l'offrande de leur personne au Seigneur, la pétition était enveloppée dans la nappe de l'autel, avec la main même de l'enfant, qui, à dater de ce jour, en vertu de la *patria potestas*, était consacré irrévocablement à Dieu. Dans ce cas, la *Regula sancta* permettait aux parents plus aisés d'accompagner l'offrande de leur enfant à Dieu de quelque aumône, même en immeubles<sup>1</sup> ; de là vint que les adultes ne voulurent pas se montrer moins généreux, si bien que les anciennes *pétitions* font souvent mention de donations de terres, offertes au monastère dans l'acte même de la profession monastique.

Après la *petitio* venait le chant antiphonique du verset : *Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab exspectatione mea*, emprunté au psaume CXVIII, et suivi de la doxologie. Le novice se prosternait devant la communauté, pour qu'elle priât pour lui, et, ayant quitté ses vêtements séculiers, il prenait l'habit monastique, la ceinture et la coule ou melote.

Par la suite, le rite se développa beaucoup, et, dans le bas moyen âge, en France surtout, il comportait une sorte de scrutin à demandes et réponses, plusieurs prières, une oraison eucharistique (= préface), la bénédiction des habits monasti-

1. *Regula S. Benedicti*, LIX.

ques, et, à une époque plus proche de nous, jusqu'à un cercueil recouvert d'un drap funèbre. Les détails et l'accessoire ont fini par obscurcir l'idée principale. Au contraire, le cérémonial décrit dans la Règle de saint Benoît est beaucoup plus simple, mais, dans sa sobriété romaine, beaucoup plus grandiose. Il est opportun de constater l'accord existant entre le Sacramentaire gélasien et le rite décrit par saint Benoît. L'oraison *pro renunciantibus saeculo* précédait certainement la lecture de l'Épître, et devait avoir son pendant traditionnel dans la secrète, dans la prière *Hanc igitur* immédiatement avant la consécration eucharistique, et dans la collecte après la communion. Ce sont les prières de l'Église accompagnant l'offrande que le novice faisait de lui-même à Dieu.

Il est important de relever ce caractère d'oblation, essentiel à la profession monastique. Elle entrait pour cette raison dans la catégorie des oblations sacrées que les anciens fidèles avaient l'habitude de présenter à l'autel; aussi le moment liturgique qui lui convenait le mieux était-il précisément celui de l'offertoire. L'action sacrée ne subissait ainsi aucune interruption insolite; on déposait la charte de pétition sur l'autel, comme cela se faisait pour les autres dons, puis, après le psaume antiphonique habituel de l'offertoire, ou à sa place, on chantait trois fois, à la façon d'une antienne, le verset *Suscipe me* avec la doxologie; tandis que la messe poursuivait son rite accoutumé, le novice se prosternait pour implorer les prières de ses nouveaux confrères. Dans ce schéma romain, il n'y a place — au moins durant l'offertoire — pour aucune préface; et avec une simplicité sublime d'inspiration, l'oblation du moine à Dieu était intimement associée à l'oblation eucharistique, reflétant ainsi la pensée de l'Épître aux Hébreux, à savoir que le Christ *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos* <sup>1</sup>.

1. *Hebr.*, x. 14.





Triclinium du Latran. Le Christ donne les clefs à saint Pierre et l'étendard à Constantin. Mosaïque du VIII<sup>e</sup> siècle.

LA CONSÉCRATION DES ÉTATS ET  
DES MONARQUES PAR L'ÉGLISE.

## CHAPITRE XIV

### LA CONSÉCRATION DES ÉTATS ET DES MONARQUES PAR L'ÉGLISE

**S**ELON ce qui fut figuré par Melchisédech, unissant en lui-même la dignité royale et celle de prêtre du Très-Haut, le Christ, en qualité de premier-né de la création, centralise en Lui-même la somme de toute puissance et de toute dignité, et Il est non seulement le Prêtre du Nouveau Testament, mais aussi l'unique Souverain Roi, vrai, légitime et universel, préposé par le Père à tout le monde créé.

Cette unité de gouvernement sacerdotal et royal est la seule qui Lui convienne, soit parce qu'elle est la plus parfaite, reflétant plus directement l'unité et la simplicité de la monarchie divine, soit parce qu'elle est la plus adaptée à l'unité du composé humain, qui, bien que constitué d'âme et de corps, réalise toutefois une seule personne, et a une fin unique et surnaturelle à laquelle il tend : Dieu, principe et terme de toute félicité.

L'Église, en tant que reflet permanent du Christ, *pleroma* de sa gloire, son épouse, son corps mystique, formée des membres qui Lui sont unis et qui sont vivifiés par son Esprit même, siège en reine à sa droite. Comme le Christ et par Lui, elle est l'ultime raison de l'histoire du monde ; et ainsi, en vertu de sa condition souveraine et de sa mission de guider le monde entier à sa fin surnaturelle, à la vie éternelle, sa puissance s'étend sur tous les peuples et sur tous les royaumes. Non seulement elle ouvre et ferme les portes du Ciel, mais à l'âge d'or de la foi, au moyen âge, elle put, à bon droit, revendiquer pour elle le pouvoir d'ôter les diadèmes du front superbe des rois, d'en ceindre sa propre tête, ou de les distribuer à ses fils les plus dignes.

A cet égard, le principat temporel des Papes et la création de l'empire chrétien carolingien doivent être comptés parmi les institutions les plus importantes de l'histoire ; puisque, en

vertu de la première, le Souverain Pontife réunit en lui-même la dignité sacerdotale et royale, — bien que celle-ci s'exerçât sur un petit territoire, et autant que le lui permettaient les soins, plus importants, du gouvernement spirituel des peuples, — tandis qu'avec la seconde, les Papes, n'étant pas appelés à exercer directement la suprême domination civile sur le peuple chrétien, la confiaient à un empereur qui fût en même temps le défenseur armé de l'Église, le fils aîné et dévoué du pontificat romain, et le représentant légitime de la divine justice. C'est la théorie antique des deux épées présentées à Jésus par les apôtres : « *Domine, ecce duo gladii hic.* » L'un est brandi par l'Église, et symbolise l'autorité spirituelle ; l'autre pour l'Église, et c'est le pouvoir civil confié à César.

Il n'y a donc pas à s'étonner si, s'inspirant du souvenir de David sacré par Samuel, les empereurs de Byzance avaient déjà inauguré leur gouvernement par une solennelle cérémonie religieuse, destinée à environner la majesté du *Basileus* d'une sorte de caractère sacré. Le premier empereur couronné par le patriarche de Constantinople (Proclus) semble avoir été Théodose II, selon Théodore (*Églog. II*) ; après lui, Justin II (558), Maurice, Tibère, Héraclius, furent tous ceints du diadème par la main des patriarches. Ce rite pénétra aussi en Occident, et tandis qu'en Irlande saint Colomba, simple abbé, s'attribuait le pouvoir de consacrer le roi Aidan (*Vit. S. Col., II*), les évêques commencèrent en France à oindre eux aussi avec le chrême royal la tête des premiers successeurs de Clovis.

La genèse historique des États italiens avant la conquête carolingienne, empêcha la religion de consacrer par ses rites ce mélange de gouvernements improvisés, qui semblaient sans doute illégitimes aux yeux romains, en tant qu'ils représentaient un démembrement de l'unique État vraiment légal et sacré, devant durer autant que le monde : l'*Imperium Romanum* ; et ce fut seulement lorsque l'Église romaine, en inimitié avec les Grecs et les Lombards, se tourna vers les Francs pour qu'ils l'aidassent, que le nouvel empire carolingien put recevoir de Léon III sa consécration définitive. La signification un peu vague qu'on attribua dès le début à ce rite, fit que pendant plusieurs siècles les Papes et les empereurs se contestèrent récipro-



quement le haut gouvernement sur le territoire romain sans qu'aucun réussît à dissiper l'équivoque primitive. Tandis que les Francs prétendaient à une domination véritable et effective sur Rome, les Pontifes d'autre part s'étudiaient le plus possible à affaiblir leur influence.

On connaît l'épisode du couronnement de Charlemagne dans la basilique vaticane le jour de Noël de l'an 800, bien que les conventions préalables posées entre lui et Léon III ne soient rien moins que claires. A dater de ce jour, l'histoire chrétienne de l'Europe inaugura une ère nouvelle, qui se traduisit en un renouvellement général de toute l'ancienne civilisation franco-italienne. Non seulement les sciences et les arts, mais jusqu'aux formules liturgiques se ressentirent de cette renaissance, grâce à la compénétration de l'esprit carolingien avec l'esprit pontifical de Rome. Le fait est que nous ne connaissons les plus importants documents de la liturgie romaine qu'à travers les élaborations franques, et si l'École de Charlemagne n'avait pris à son compte l'initiative de propager dans les Gaules les livres de la liturgie de Rome, peut-être ne posséderions-nous aujourd'hui que quelques rares fragments de tout le très riche patrimoine littéraire de la chaire pontificale.

Le rite de la consécration impériale, tel qu'il était en usage à Rome au moyen âge, nous offre un des plus curieux exemples de cette compénétration liturgique d'éléments francs et romains. Les Gaules fournirent le schéma et les formules du rite, Rome pensa ensuite à les localiser, les adaptant à son propre génie et à son milieu, ce qui créa un ensemble majestueux, une des plus splendides cérémonies de la liturgie latine.

L'*Ordo coronationis imperatorum* nous est conservé en diverses rédactions. La plus ancienne, du temps des Carolingiens, est très simple et correspond exactement au type consécraire romain : une prière et une *consecratio* pareillement euchologique (non eucharistique, comme dans les ordinations), au terme de laquelle le Pape ceignait le front de l'élu avec le diadème impérial. Plus tard toutefois, la remise de la couronne et de l'épée fut accompagnée de formules distinctes et spéciales, d'origine non romaine, après quoi la *schola* entonnait les *laudes* traditionnelles en l'honneur du Pape, du nouveau monarque,

des armées romaine, franque et germanique. Ces *laudes*, aujourd'hui en usage seulement lors du couronnement du Pape, conservent assez le type romain classique. Nous avons en effet des témoignages nous prouvant qu'elles étaient exécutées du temps de saint Grégoire le Grand, quand arrivait de Constantinople le portrait officiel du nouvel empereur ; nous les retrouvons jusqu'en Afrique, durant l'épiscopat de saint Augustin.

Avec le temps, le rite du couronnement impérial devint beaucoup plus complexe et se modela sur celui de la consécration pontificale. Ainsi le développement liturgique fut tout au préjudice du concept théologique, car il n'est jamais bon d'entourer une cérémonie simplement eucharistique des rites qui distinguent l'administration des sacrements proprement dits. La fusion des liturgies franque et romaine sous les Carolingiens est responsable de plusieurs de ces inopportunes combinaisons. L'onction avec le chrême est mentionnée en France depuis le VIII<sup>e</sup> siècle ; bien plus, au dire des chroniqueurs, saint Remy lui-même aurait oint le roi Clovis.

Tandis qu'à Rome c'est le Pape seul qui impose le diadème au nouveau souverain, — *Petra dedit Petro, Petrus dat diadema Rodulpho*, — dans l'esprit gallican c'est au contraire tout le corps épiscopal qui accomplit le rite sacré, et qui — on le sent bien dans la formule — est trop persuadé de sa propre faiblesse devant le pouvoir royal, pour pouvoir adopter le langage fort et digne dont use, en cette circonstance, le Pontife romain. Celui-ci, comme chef de l'Église, confère les droits au trône par la puissance même dont il est revêtu, tandis que les évêques francs semblent presque les mandataires de leurs diocèses, et se confessent personnellement indignes et pécheurs, ne cherchant quelque expression de force que dans leur nombre septénaire.

En effet, lors du couronnement de Charles le Chauve, il y eut sept évêques qui récitaient sur lui autant de prières, tandis que l'onction était réservée au métropolitain. A Rome, au contraire, après que fût introduit le rite de l'onction sur les épaules de l'empereur élu, on ne voulut pas y attacher une importance spéciale, puisque ce n'était pas le Pape, mais un des cardinaux qui l'accomplissait, comme une simple cérémonie préparatoire au rite même de la collation des insignes impériaux.

Nous connaissons le rituel de la consécration de Frédéric I<sup>er</sup> le 10 juin 1155. Le roi, escorté de ses soldats, monta les degrés qui conduisaient à la basilique vaticane, et quand il eut laissé ses vêtements habituels dans l'oratoire de Sainte-Marie *in Turri*, dans l'atrium de Saint-Pierre, il en prit de nouveaux, beaucoup plus somptueux. Devant l'autel de la Vierge, le pape Adrien IV l'attendait; l'Allemand prêta entre ses mains le serment de fidélité. Puis le Pape fit son entrée dans la basilique et monta à l'autel de saint Pierre, tandis que l'évêque d'Albano, placé près de la porte d'argent, récitait sur Frédéric une première oraison. Près du grand disque de porphyre qui se trouve actuellement voisin de la porte majeure de la Basilique, l'évêque de Porto en récita une seconde, après laquelle le roi monta au *presbyterium* et demeura prosterné à terre pendant le chant des litanies. La troisième oraison fut récitée par l'évêque d'Ostie, devant l'autel de la Confession, et fut accompagnée de l'onction du bras et de l'épaule du roi avec l'huile des catéchumènes, — onction qui, dans la suite, se fit devant l'autel de saint Maurice, patron des armées et de leurs chefs.

Ces cérémonies préparatoires étant terminées, le Pape reprit la messe interrompue, avec la pompe habituelle des messes papales solennelles. Pendant que le sous-diacre lisait l'Épître, suivie du graduel chanté par la *schola*, l'élu se retira à l'écart près de l'autel de saint Maurice; puis, revenu au pied de l'autel de la Confession, il reçut de la main du Pape une épée prise sur la tombe de l'Apôtre : *accipe gladium desuper beati Petri corpore sumptum*. Le prince s'en ceignit, *accingere gladio tuo super femur*, puis la dégaina, la fit tournoyer en l'air plusieurs fois, et la remit au fourreau, voulant indiquer par cet acte qu'il l'emploierait toujours pour défendre l'Église et le Pontife de qui il tenait la dignité impériale. Alors Adrien IV prit sur l'autel le diadème, et en ceignant le front de l'Allemand, lui dit : *Accipe diadema regni, coronam imperii, signum gloriae in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. En signe d'humble reconnaissance, le nouveau souverain se prosterna pour baiser les pieds du Pontife, après quoi il prit enfin possession d'un siège qui lui avait été préparé à la droite du trône papal, et la *schola* entonna les *laudes* habituelles, en l'honneur d'Adrien et

de Frédéric. Le peuple et l'armée répondirent par des cris enthousiastes de joie. Si les factions qui déchiraient alors Rome ne l'avaient empêché, le rite aurait voulu que le Pape, accompagné du nouvel empereur, tous deux ceints de la couronne, se rendissent en grand cortège au Latran, où devait se faire le repas solennel dans le *triclinium* léonien.

Quelque majestueux que paraisse ce cérémonial du XII<sup>e</sup> siècle, il le cède pourtant, si on l'analyse de près, en propriété d'expression et en précision de pensée, à l'ancien couronnement romain du IX<sup>e</sup> siècle, alors que la liturgie romaine n'avait pas encore subi l'influence de la liturgie gallicane. Les trois cardinaux qui récitent sur l'élu les trois collectes veulent imiter le rite de la consécration papale, où les ministres étaient ordinairement l'évêque d'Ostie et deux autres cardinaux-évêques suburbicaires. L'onction avec l'huile des catéchumènes rappelle celle des évêques et des prêtres dans le rite franc, mais tandis que dans ce cas il s'agissait du sacrement de l'Ordre, l'Église ne confère qu'une simple bénédiction inaugurale, lors du couronnement d'un souverain.

Le rite du couronnement des rois francs est pareillement très important. Les évêques se faisaient d'abord promettre par le candidat la conservation des privilèges de leurs églises respectives; — premier indice de la faiblesse de ce corps épiscopal, soucieux d'assurer son patrimoine diocésain en face de l'autorité royale; — puis ils soumettaient la chose au peuple, pour que lui aussi donnât son vote. Si celui-ci était favorable, deux évêques, pendant le chant du *Te Deum*, prenaient le souverain par la main, et, l'ayant conduit devant l'autel, le faisaient prosterner à terre jusqu'à ce que le cantique fût terminé. Alors venaient plusieurs oraisons, récitées successivement par les divers prélats, et dont l'idée générale et prédominante était toujours l'onction *unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres* — confusion bien inopportune entre les charismes du sacerdoce, ceux de l'illumination prophétique, et le rite inauguratif du gouvernement royal.

Après l'onction d'huile mélangée avec le saint chrême, on remettait l'anneau au roi, puis le métropolitain le ceignait de l'épée. Nous sommes au moment décisif et solennel de toute la

cérémonie. L'archevêque, assisté de tout le collège épiscopal, prend la couronne et la pose sur la tête du souverain, lui faisant remarquer que, bien que personnellement pécheurs, ce sont pourtant les Pontifes de l'Église gallicane, qui la lui donnent. Après cela venait la remise du sceptre et de la *ferula*, — quelquefois aussi d'une palme, en signe de victoire; puis les prélats faisaient asseoir l'élu sur le trône royal, et, échangeant avec lui le baiser de paix, s'écriaient : *vivat rex feliciter in sempiternum*.

Après le couronnement des rois, venait celui des reines, et elles aussi recevaient la couronne de la main des Papes et des évêques. En France, le rite n'était pas très différent de celui que nous venons de décrire; seulement l'onction était faite sur la tête, quoique en plusieurs circonstances elle ait été faite au bras, comme le prescrit aujourd'hui le Pontifical romain. L'imposition des mains faite par le métropolitain, bien que très étrange, rappelle l'antique rite irlandais employé par saint Colomba pour le roi Aidan. La nouvelle reine recevait enfin l'anneau et était couronnée par les évêques, comme son époux.

La cérémonie dans laquelle les rois de Germanie, avant de se faire couronner empereurs par le Pape, ceignaient la couronne du royaume lombard d'Italie à Monza ou à Milan, est tout à fait spéciale. L'archevêque de Milan présidait de droit la cérémonie; mais parce que Monza avait été regardée primitivement comme la seconde capitale lombarde, à l'origine le couronnement avait lieu en cette cité, jusqu'à ce que la violence des Milanais prévalût, par la suite, contre les droits de Monza. Ripamonti décrit ainsi le rite du couronnement : le roi s'arrêtait d'abord devant l'atrium de Saint-Ambroise, près d'un grand fût de colonne, et recevait en don, du comte *de gente Angleria*, un volume où étaient décrits les rites et les prières propres à la liturgie milanaise. — On sait que Charlemagne, dans son désir de réduire à l'unité liturgique ses vastes États, avait tenté de supprimer la liturgie ambrosienne. Mais l'attachement fidèle du peuple aux usages des ancêtres prévalut sur la volonté du roi, si bien que même ses lointains successeurs, venant à Milan, devaient avant tout assurer les citoyens qu'ils n'attenteraient jamais à leur liturgie. La main

étendue sur le Sacramentaire ambrosien, l'Allemand jurait fidélité au Pape et à l'Église romaine. L'archevêque lui imposait alors la couronne de fer, et le cortège, précédé par le comte faisant fonction de porte-croix, entraît dans la basilique de Saint-Ambroise, où le monarque recevait de l'archevêque la bénédiction royale. La solennelle prise de possession, par l'élu, du trône des souverains lombards mettait fin à la cérémonie.

Ce qui se faisait à Rome, au bas moyen âge, pour le couronnement impérial, est fort étrange, et accuse un ordre d'idées un peu vague et confus relativement aux rapports réciproques entre la hiérarchie sacerdotale et les ministres des États chrétiens. Les chanoines de Saint-Pierre recevaient le nouveau souverain parmi les membres de leur chapitre; il prenait les ornements du sous-diacre, parfois même du diacre, pour chanter l'Évangile et servir le Pape à la messe et à table. Confusion entre deux ordres de choses parfaitement distincts, et pieuses exagérations qui, pourtant, révèlent l'intensité du sentiment religieux du moyen âge qui sut les concevoir, et nous donnent une haute idée de cette civilisation qui s'élevait si haut qu'elle cherchait en Dieu même le principe de l'autorité royale, pivot de la société civile d'alors.

En Germanie, le rite du couronnement du Kaiser était quelque peu différent. Les grands électeurs, c'est-à-dire les archevêques de Cologne, de Mayence et de Trèves, attendaient, en habits pontificaux, l'élu, près des portes de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle; l'ayant introduit dans le temple, ils le faisaient d'abord prosterner sur le sol. Quelque sublime que fût alors le pouvoir royal, l'élu commençait par le reconnaître comme reçu de Dieu et de l'Église, et, par cette attitude humble et pieuse en présence de tout le peuple, il confessait qu'au-dessus de son tribunal il en est un autre beaucoup plus noble, devant lequel, semblable au dernier de ses sujets, il n'était que poussière. L'archevêque de Cologne récitait sur lui une prière, puis la Messe était célébrée, et le roi l'entendait au trône, assisté par les archevêques de Mayence et de Trèves. Après le chant du graduel et des litanies des Saints, l'archevêque de Cologne accomplissait le scrutin en règle de l'élu, et, par une série de demandes, lui faisait promettre d'observer la justice et les

statuts du royaume. Quand il avait satisfait aux requêtes du prélat, les évêques le présentaient au peuple pour que celui-ci exprimât son consentement au couronnement, et les deux électeurs de Mayence et de Trèves, au nom de la nation germanique entière, s'écriaient : *fiat, fiat*.

Le métropolitain de Cologne procédait ensuite au rite de la consécration impériale proprement dite. Avec l'huile des catéchumènes, il oignait le roi à la tête, à la poitrine, aux épaules, aux bras et aux mains. Puis les grands chapelains palatins le revêtaient d'une blanche tunique de lin, de l'étole et des sandales, comme si le *regale sacerdotium* qu'on lui attribuait au moyen âge, avait été un sacerdoce sacramentel, propre et véritable. En dernier lieu, les trois archevêques lui remettaient l'épée, les bracelets, le manteau aux aigles brodées, le globe d'or et le sceptre royal, dons symboliques que bien souvent les souverains offraient à quelque insigne basilique ou abbaye de leurs États, comme pour indiquer que le Christ est le seul vrai Souverain du peuple chrétien. La cérémonie s'achevait après que le roi, ayant déposé ses armes sur l'autel, avait confirmé son serment de défendre l'Église et d'observer les statuts du royaume. Si le monarque avait avec lui son épouse, celle-ci était aussi ointe sur la poitrine avec l'huile des catéchumènes, puis était couronnée du diadème et intronisée près de son époux.

Éloignés que nous sommes de la société médiévale, par le temps et par nos idées, ces rites pourront peut-être nous sembler bizarres et étranges. Et pourtant, l'état des nations modernes qui ne demandent plus à l'Église de consacrer par son autorité divine les souverains et leurs trônes, représente tout autre chose qu'un progrès dans le chemin de la civilisation ! Il est vrai qu'aujourd'hui, dans les textes protocolaires des actes publics, nous maintenons les formules traditionnelles et nous disons que les souverains sont tels par la grâce de Dieu. Mais cette notion, isolée et nue, est trop abstraite pour avoir une efficacité vraiment pratique, pour être remarquée, et surtout pour être vécue par les peuples, si bien que les monarchistes représentent tout au plus, dans les royaumes actuels, le parti prépondérant, en face des autres partis,

socialistes, radicaux, anarchistes, etc. Rien autre qu'un parti? Et pourtant, s'il est vrai qu'un souverain légitime est tel par grâce de Dieu, s'il est vrai que son autorité dérive de celle du « Roi des rois et Seigneur des seigneurs », si sa personne et ses droits sont pour cela sacrés, intangibles et inviolables, il s'ensuit que les partis qui s'opposent injustement à lui ne sont pas simplement des partis, mais des factieux, rebelles à la loi suprême de Dieu, et réfractaires aux lois de la société civile.

Quand le moyen âge conduisait les rois au pied de l'autel pour recevoir le sceptre et la couronne de la main du Pape et des prêtres, quand il répandait sur leur tête le chrême béni, quand il les revêtait d'une tunique blanche et de l'étole, quand, dans l'église, près de la chaire épiscopale, il réservait un trône au souverain, à qui, durant la messe, on présentait le livre des Évangiles pour qu'il le baisât; quand, à l'offertoire, on l'honorait, à l'égal du clergé, d'encensements et de cérémonies spéciales; quand, à l'arrivée du monarque en quelque cité, on faisait sortir prêtres et peuple pour aller à sa rencontre, avec la croix, les encensoirs fumants et l'eau bénite, le moyen âge, à travers tout ce ritualisme, entendait former les âmes non seulement au respect, mais à la piété religieuse envers la dynastie royale, représentante de l'autorité légitime. Je dis piété religieuse, et non simplement obéissance légale, puisque, dans l'enseignement chrétien, l'autorité ayant Dieu même pour principe, revêt une nature sacrée, et fait, en ce sens, partie de la religion. Saint Thomas, saint Bonaventure, Grégoire IX et Dante n'ont pas conçu autrement l'*imperium* médiéval, et c'est ainsi que, dans la Divine Comédie, le Christ Lui-même est salué citoyen de Rome chrétienne.

Et qu'on n'objecte pas que dans la conception médiévale le pouvoir souverain était exorbitant et absolu, ou s'inclinait avec trop d'obséquiosité devant le sacerdoce. Rien n'est plus inexact. Le moyen âge, qui reconnaissait, dans les monarques légitimes, autant de dépositaires de l'autorité divine, professait hautement ce principe, que, en tant qu'hommes et en tant que souverains, ils étaient soumis aux lois de Dieu et de l'Église, et devaient pour cela rendre un compte strict de leurs actions au Divin Juge, et à son vicaire sur la terre. Sans trop nous étendre



sur l'exemple de l'évêque Babylas qui, à Antioche, interdit l'entrée de l'église à l'empereur Philippe, nous ferons remarquer que le moyen âge était assez habitué aux exemples de pénitence publique donnés par des souverains, quand ils s'étaient rendus coupables de fautes graves. Ainsi saint Benoît reprenait-il rudement de sa cruauté le roi Totila prosterné à ses pieds; et à Othon III, en expiation du sang versé à l'occasion de la rébellion des Crescenzi à Rome contre le pape Grégoire V, saint Romuald imposa en pénitence un pèlerinage à la basilique de Saint-Michel sur le mont Gargan. Quand les rois, au lieu d'être les pères du peuple, en devenaient les tyrans, un tribunal supérieur ne manquait jamais, celui du Vicaire de Jésus-Christ, qui les rappelait au devoir et leur ôtait, au besoin, le diadème du front. Henri IV en fit la triste expérience, quand, coupable moins de simonie que de tyrannie politique, tout l'Empire lui refusa foi et obéissance, sur un mot d'Hildebrand, jusqu'à ce qu'il se fût réconcilié avec sa conscience et avec le Pape. Il ne faudrait pas non plus conclure des formules liturgiques que nous venons de décrire, que cette haute juridiction, que s'attribuait l'Église sur les rois et sur leurs empires, finît par confondre la double puissance, ecclésiastique et laïque, mettant ainsi le sort de la société exclusivement entre les mains des prêtres. Les deux pouvoirs demeuraient subordonnés, ainsi que doit l'être la matière à l'esprit, mais distincts, comme étaient justement distincts le Pape et l'empereur, qui en étaient les suprêmes dépositaires et les représentants. Si les Pontifes citaient quelquefois les rois à leur tribunal, la cause ne se déroulait pas sur une imputation politique, mais morale et religieuse : *Non de regno, sed de peccato*.

Cette conception politique dont s'inspire le magnifique rituel de la *coronatio regis*, se reflète sur tout le moyen âge, et ne sera jamais pleinement comprise si l'on ne commence par tenir compte de la mentalité de la société civile d'alors. En effet, le moyen âge est principalement un âge religieux, où la foi et la sainte liturgie pénètrent toutes les formes sociales, et en reflètent, pour ainsi dire, l'esprit, à ce point qu'il est impossible d'en faire abstraction. Et parce que cette foi et cette religion dont s'inspirait le moyen âge, sont d'ordre surnaturel et révélé, pour cela

aussi les formes politiques et sociales qui en jaillissaient immédiatement, participaient à cette transcendance et doivent être comptées par nous parmi les institutions les plus nobles et les plus parfaites.

Il est certain que la société moderne n'a rien à leur opposer, car, tandis qu'au moyen âge toutes les nations s'inclinaient, respectueuses, devant l'Église, brandissaient les armes et les déposaient, acceptaient la trêve de Dieu sur une simple parole de son Vicaire, aujourd'hui, après un lustre d'horrible conflit européen, les nations qui ne reconnaissent au-dessus d'elles aucun autre tribunal que le champ de bataille et l'hégémonie commerciale, ne savent encore à quelles conditions les peuples pourront enfin se retrouver en paix.





Représentation du mariage chrétien. Fragment de sarcophage en marbre du IV<sup>e</sup> siècle.

LA BÉNÉDICTION NUPTIALE.

## CHAPITRE XV

### LA BÉNÉDICTION NUPTIALE

**L**E contrat nuptial est religieux de sa nature, étant ordonné à un ensemble de biens qui excèdent la compétence ordinaire du pouvoir civil. Jésus-Christ l'éleva en outre à la dignité de sacrement, et, moyennant le sceau de la grâce, rendit le pacte nuptial plus sacré, plus solide et indissoluble, l'élevant jusqu'à symboliser cette union unique, chaste et perpétuelle, qui existe entre Lui et l'Église. Donc, par le seul fait que chez les chrétiens, le mariage est un sacrement, ses conditions contractuelles, ses rites, sont sous l'exclusive dépendance de l'autorité de l'Église, sans ingérence d'aucun pouvoir civil.

Il faut distinguer le sacrement conjugal, lequel consiste essentiellement dans le seul contrat matrimonial des deux parties, de la bénédiction nuptiale qui l'accompagne régulièrement. Cette bénédiction, d'origine ecclésiastique, ne fut pas toujours en vigueur, et, quoique ayant acquis force de loi, ne devint jamais une condition essentielle de validité. Le contrat, lui, est d'institution divine, et c'est comme un dépôt sacré confié à la fidélité de l'Église, qui en défend et en garantit les droits.

Le plus ancien témoignage relatif à l'intervention du pouvoir épiscopal dans la conclusion du contrat matrimonial se trouve dans la lettre de saint Ignace à Polycarpe : *Decet autem ducentes et ductas, cum sententia episcopi unionem facere; ut sit secundum Deum et non secundum concupiscentiam*<sup>1</sup>. De ce texte, nous ne pouvons conclure à l'existence d'un rite euchologique pour la célébration du sacrement nuptial, mais il date au moins du II<sup>e</sup> siècle, puisque Tertullien en parle comme d'un rite universel : *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patris recte ac iure*

1. *Epist. ad Polyc., V. P. G., V, col. 723.*

*nubunt* <sup>1</sup>. Prenons acte dès maintenant des deux points les plus importants de la déclaration du polémiste de Carthage : *Ecclesia conciliat* — voilà le mariage contracté publiquement devant l'autorité ecclésiastique ; — *et confirmat oblatio* — voilà la Messe *pro sponso et sponsa*, qui scelle par le sacrifice eucharistique la donation réciproque des personnes. Mais Tertullien ne s'en tient pas là.

La bénédiction ecclésiastique et la stipulation du contrat devant l'évêque ne sont pas, en toute rigueur, des conditions essentielles à la légalité du mariage ; celui qui pourtant les omettrait se couvrirait d'infamie, et son union, dans l'esprit public, serait pour un peu considérée comme illégitime : *Penes nos occultae quoque coniunctiones, idest non prius ad ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur* <sup>2</sup>. Pour que cela n'arrive pas, il est nécessaire que cette *professio* de fidélité conjugale se célèbre : *ab episcopo monogamo, presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, ac viduis* <sup>3</sup> ; condition qui, du reste, préexistait déjà dans la mentalité romaine, puisque Apuleius nous assure que : *impares nuptiae et praeterea in villa sine testibus et patre non consentiente factae, legitimae non possunt videri* <sup>4</sup>.

L'ancien droit romain exigeait en outre que le mariage se fît entre égaux et il punissait par la perte de la dignité patricienne les unions entre nobles et plébéiens. — Voilà les *impares nuptiae* d'Apuleius. — Il en résultait que beaucoup, fraudant la loi sans en encourir les sanctions, préféreraient vivre avec leur femme plébéienne, — concubine, — sans aucun lien civil, inconvénient que fit disparaître le pape Callixte I<sup>er</sup>, quand il déclara légitimes devant l'Église ces noces illégales devant le droit romain. C'est là le premier acte par lequel l'Église, pleinement consciente de sa propre autonomie en face de l'État, sur des questions essentiellement religieuses, légifère pour son propre compte d'une manière tout à fait indépendante, et sans faire cas des dispositions civiles, quand les intérêts des âmes sont en jeu.

A la question des *impares nuptiae* se rattache l'empêchement de la condition servile, qui a survécu pendant de longs

1. TERTULL., *Ad Uxor.*, l. II, IX, P. L., I, col. 1415-16.

2. ID., *De Pudic.*, IV, P. L., II, col. 1038.

3. ID., *De Monog.*, XI, P. L., II, col. 993.

4. APULEIUS, l. VI.

siècles dans le droit canonique; l'Église le retint, non pour dégrader la condition des esclaves, mais pour préserver le conjoint *ingenuus* de tristes surprises au cas où le manque de liberté de la part du conjoint serf lui aurait été dissimulé.

Saint Augustin atteste que presque jusqu'à son temps, on tolérait communément les mariages entre consanguins, *Quia id nec divina prohibuit, et nondum prohibuerat lex humana*<sup>1</sup>. Théodose fut le premier qui défendit, sous menace de peines sévères, le mariage entre beaux-frères; et quand, plus tard, ses fils Arcadius et Honorius confirmèrent les ordonnances paternelles, l'Église introduisit de bon gré celles-ci dans son code canonique, les étendant même, au moyen âge, jusqu'au septième degré. Le mariage des veufs, bien que déclaré par l'Apôtre licite et valide, rencontre pourtant, aujourd'hui encore, dans le sentiment commun des fidèles, une forte aversion. La raison en est que ces secondes noces ne symbolisent pas parfaitement l'indissoluble union de l'Église avec le Christ, et brisent ce lien de fidélité qui, même après la mort de l'un des époux, joint le survivant à la mémoire du défunt. En outre, les anciens auteurs ecclésiastiques découvraient dans les secondes noces un indice d'incontinence, et quand ils n'allaient pas jusqu'à les réprouver, comme le fit Tertullien qui les compare à la bigamie et à la fornication, du moins les déconseillaient-ils, n'épargnant pas le blâme à ceux qui les accomplissaient. Ainsi saint Ambroise : *Non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas*<sup>2</sup>; et comme à saint Jérôme on opposait la concession de saint Paul, le docteur de Bethléem répond : *Aliud est quod vult Apostolus, aliud quod cogitur velle. Ut concedat secunda matrimonia meae est incontinentiae, non illius voluntatis*<sup>3</sup>... De là vient l'usage ecclésiastique en vertu duquel les veufs, en se mariant, ne recevaient pas la bénédiction nuptiale, et étaient privés des pensions de l'Église : *Non solum ab officio sacerdotii bigamus excluditur, sed et ab eleemosyna ecclesiae, dum indigna putatur stipe, quae ad secunda coniugia devoluta est*<sup>4</sup>.

1. *De Civit. Dei*, l. XV, xvi, P. L., XLI, col. 459.

2. *De Viduis*, xi, P. L., XVI, col. 267-268.

3. *Epist. ad Ageruchiam*, P. L., XXII, col. 1050.

4. *Loc. cit.*

Le rite actuel de la *bénédition nuptiale* conserve sans doute des éléments très anciens qui peuvent remonter au III<sup>e</sup> siècle, où, en effet, les différentes bénédictions d'huile, de fruits nouveaux, etc., se reliaient à l'anaphore eucharistique *infra Missarum solemnia*. Toutefois nous manquons de documents suffisants pour tenter une description entière de la solennité. Le Gélisien et les autres sacramentaires nous conservent seulement les collectes de la Messe *pro sponso et sponsa*, tant pour le jour même du mariage que pour le trentième ou l'anniversaire, auquel jour avait lieu une autre synaxe eucharistique. Les *Ordines Romani* ne contiennent rien là-dessus; en sorte que, pour trouver quelque chose de plus étendu, il faut arriver à la fameuse lettre écrite en 866 par Nicolas I<sup>er</sup>, en réponse à la consultation des Bulgares. Il en résulte que le mariage, selon le rite romain d'alors, comprenait les actes suivants, les uns précédant et les autres accompagnant le consentement conjugal : avant tout se faisaient les fiançailles, consistant dans la promesse mutuelle de s'épouser que se faisaient les parties, promesse qui pourtant, pour être valide, demandait le consentement des parents. Suivait la *subarrhatio* ou remise à la fiancée de l'anneau, *annulum pronubum*, de la part du fiancé. On traitait ensuite de la dot, et on en dressait acte légal, — *tabulae nuptiales*, — auquel souvent, comme l'atteste saint Augustin<sup>1</sup>, l'évêque apposait sa signature. — Citons un passage du saint Docteur d'Hippone où, de la formule même de ces *tabulae*, il tire un argument pour démontrer que la procréation des enfants est la fin première du mariage : *Coeterum, qui uxoris carnem amplius appetit, quam praescribit limes ille, liberorum procreandorum causa, contra ipsas tabulas facit quibus eam duxit uxorem. Recitantur tabulae, et recitantur in conspectu omnium adstantium, et recitantur liberorum procreandorum causa, et vocantur tabulae matrimoniales*<sup>2</sup>.

Tout cela précédait la célébration du mariage, et représente la continuation et la persistance des antiques usages romains au sein de la société chrétienne du moyen âge. Mieux que dans les autres sacrements, se révèle dans le mariage tout l'esprit

1. Serm. 332, n. 4, P. L., XXXVIII, col. 1463.

2. Serm. 51, P. L., XXXVIII, col. 345.



conservateur de l'Église, qui, au lieu de bannir de son Rituel les vieilles formes cultuelles classiques, inspirées de Junon « *Pronuba* » et des hyménées, se les assimile dans leurs éléments inoffensifs, les rebaptise, leur attribue une signification chrétienne plus élevée, et donne ainsi un caractère de pérennité et d'universalité à la civilisation latine.

Au jour fixé, le mariage avait lieu, *in facie ecclesiae*, c'est-à-dire dans l'*atrium* du temple et en présence de l'évêque ou du prêtre. Plus tard, la phrase : *in facie ecclesiae* fut mal comprise, et on lui attribua une signification parfaitement juridique, tandis qu'au commencement, elle n'était rien autre qu'un terme liturgique et était entendue au sens matériel *de la façade de l'église* ; selon saint Augustin les parents ou un *paranymphus*, *amicus interior*, *consciis secreti cubicularis* <sup>1</sup>, présentaient le couple nuptial au prêtre. Les fiancés exprimaient leur consentement en présence de celui-ci et se donnaient la main droite, tandis que le ministre sacré invoquait sur eux les bénédictions divines. Les Pères rappellent souvent cet échange des mains, dont on trouve la première mention dans l'histoire de Tobie. Citons seulement Tertullien dans son livre : *De velandis virginibus* : *Ad desponsationem velantur, quia et corpore et spiritu masculo mixtae sunt per osculum et dexteras, per quae primum resignarunt pudorem spiritus* <sup>2</sup>. Le rite du baiser est mentionné plus rarement. Les époux étant introduits dans l'église, la messe était célébrée avec la bénédiction nuptiale, dite dans le Sacramentaire léonien *velatio nuptialis*, à cause du voile qu'on étendait durant cette bénédiction sur la tête des époux. Saint Ambroise aussi affirme que le mariage est consacré *velamine sacerdotali et benedictione* <sup>3</sup>, et le pape Sirice dans sa lettre à Hymérius <sup>4</sup> nous atteste la même discipline.

Comme on le voit, c'est la tradition classique qui persiste à travers la liturgie chrétienne. En effet, le voile dont parle Tertullien est le *flammeum* qui, chez les Romains, couvre la tête de la jeune fille qui va aux noces. Le sacrifice eucharistique

1. Serm. 293, n. 7, *P. L.*, XXXVIII, col. 1332.

2. *P. L.*, II, col. 954.

3. *Epist.* I. XIX, 7, *P. L.*, XVI, col. 1026

4. *P. L.*, XIII, col. 1136.

tient lieu de la *confarreatio* latine ou de la *mactatio* du bœuf ou du porc sur l'autel du temple. Le clergé remplace le vieux collègue des aruspices et des prêtres, et le *velum conjugale* a une signification analogue à la peau de brebis qui recouvre l'époux et l'épouse assis sur deux escabeaux liés ensemble, tandis qu'on offre en leur nom un sacrifice de fruits et de froment.

Les anciens sacramentaires prescrivait aux époux de recevoir la sainte Communion et qu'au sortir de l'église ils fussent couronnés de fleurs. Cela rappelle l'usage classique des couronnes nuptiales qui, aujourd'hui encore, sont en honneur chez les Orientaux. Nicolas I<sup>er</sup> dans sa lettre aux Bulgares veut, lui aussi, que les époux, *de ecclesia egressi, coronas in capitibus gestant quae semper in ecclesia ipsa sunt solitae reservari*<sup>1</sup>; prescription qui nous autorise à supposer qu'à Rome comme en Orient, au moyen âge, les époux, quelque temps après le mariage, — probablement le trentième jour, — remettaient leurs couronnes entre les mains du prêtre, pour qu'elles fussent conservées dans l'église, témoignant à l'avenir du contrat matrimonial accompli.

Il est grandement à regretter que dans le bas moyen âge, une bonne partie de ce splendide rituel nuptial, aux lignes classiques si pleines de signification, ait fait naufrage, et que maintenant les modernes célèbrent le mariage avec une impassibilité et un prosaïsme tels que cela nous épouvante. Une telle perte, subie en Occident, doit nous rendre plus chers et plus précieux les rites nuptiaux des Grecs et, en général, des peuples orientaux, chez lesquels l'antique tradition romaine ecclésiastique a subi de moindres altérations. Dans l'euchologe byzantin, le rituel du mariage comprend deux cérémonies distinctes : la bénédiction nuptiale et le couronnement. Les conjoints attendent le prêtre à la porte du temple; le prêtre les introduit dans l'église, leur met en main un cierge et les encense en forme de croix, tandis que le diacre et le chœur exécutent une litanie : *Pro servo Dei N. et ancilla Dei N. sibi nunc invicem desponsatis et salute eorum Dominum precemur.* — *Kyrie eleison... Ut honoratas nuptias, inviolatumque thalamum Dominus Deus largiatur, Dominum precemur.* — *Kyrie eleison, etc.*

Vient ensuite la remise de l'anneau; le prêtre en met

1. *Nicolai Pp. I, Ep. XCVII, P. L., CXIX, col. 980.*

d'abord un en or au doigt de l'époux et un d'argent au doigt de l'épouse en disant : *Subarrhatur servus Dei N. propter ancillam Dei N. in nomine Patris*, etc., mais aussitôt, l'assistant des noces, le *paranymphus*, fait l'échange et remet l'anneau d'or à l'épouse.

Le *couronnement* est parfaitement distinct de la *subarrhatio* et peut être remis à un autre temps. Le prêtre accueille de nouveau les époux à la porte du temple, et les y introduit en chantant le psaume *Beati omnes*, dans lequel le chœur intercale une antienne après chaque verset. Le diacre entonne l'habituelle prière litanique, après quoi le prêtre ceint les époux d'une couronne : *Coronatur Servus Dei N. propter ancillam Dei N. in nomine Patris*, etc. Puis on lit un fragment de l'Épître de saint Paul aux Éphésiens, où sont décrits les devoirs des époux. Vient ensuite le passage de l'Évangile de saint Jean, où sont racontées les noces de Cana; on bénit la coupe commune de laquelle les époux approchent leurs lèvres, puis ils échangent un baiser et, après avoir reçu les souhaits du peuple, ils sont congédiés par le prêtre après une dernière prière. Huit jours plus tard, quand ils déposent les couronnes, le prêtre récite quelques prières spéciales.

Le rite de la coupe commune de vin, que le prêtre présente aux époux, se retrouve aussi dans quelques rituels occidentaux, comme était également en usage, en certains lieux de France, la bénédiction du lit nuptial le soir des noces. Dans la genèse de ce dernier rite, l'influence du livre de Tobie est évidente, ainsi que pour la continence des époux la première nuit du mariage.

Ici une observation est opportune. Les différentes formules de la bénédiction nuptiale chez les Latins se réfèrent de préférence à la femme plutôt qu'au couple en commun. Selon le Sacramentaire léonien, c'est pour elle qu'est offert le divin Sacrifice : *hanc igitur oblationem famulae tuae N. quam tibi offerimus pro famula tua N.*; comme aussi la *velatio conjugalis* avec la bénédiction qui s'y rapporte avant la fraction de l'Hos-tie, la regarde exclusivement : *Sit amabilis ut Rachel viro; sapiens ut Rebecca; longaeva et fidelis ut Sara*, etc.

Pour qui tient compte de la mentalité des anciens relative à la condition inférieure de la femme, la sagesse de l'Église paraîtra admirable; elle assume dans ses formules liturgiques la tutelle de la partie faible, la relevant de cette condition dégra-

dante où le paganisme l'avait réduite, l'ennoblissant à ce point que, par la chevalerie chrétienne, elle est devenue presque le symbole d'un culte.

Nous avons retracé ailleurs les rites qui accompagnaient autrefois la consécration religieuse; nous devons ajouter que la cérémonie de la *consecratio Virginis*, spécialement celle qui est décrite dans le Pontifical romain actuel, est en étroite relation avec la bénédiction conjugale dont nous venons de traiter. Cela n'est pas sans raison. Déjà saint Paul avait comparé l'état virginal à un mariage spirituel que l'âme contracte avec Jésus-Christ; et Tertullien, partant de ce concept, avait voulu que les vierges chrétiennes se voilassent la tête à la manière des épouses. Sous l'influence de la liturgie gallicane, ces idées se développèrent d'une façon de plus en plus mystique, si bien qu'au rite primitif de la *consecratio Virginis* décrit dans les sacramentaires romains, — rite qui comportait une simple prière eucharistique avec la *velatio capitis*, — se substitua une curieuse combinaison de cérémonies, empruntées à la liturgie nuptiale. On y trouve les matrones, *paranymphae*, le consentement à la profession virginale, la *subarrhatio* avec l'anneau, la *velatio* et la *coronatio*; il en résulte un ensemble certainement magnifique, mais peut-être trop débordant de sentiment. On y parle de noces, de bracelets d'or, de vignes parfumées et en fleur, d'anneau précieux, de lait et de miel recueillis de la bouche de l'Époux, de son sang qui empourpre les joues de l'épouse, et même de lit nuptial éthéré, *ipsi sum iuncta in coelis, quem in terris posita tota devotione dilexi*, sans penser au contraire qu'on est sur la terre, et qu'on ne doit que trop garder le trésor de la virginité en de fragiles vases d'argile.

Le moyen âge, essentiellement mystique, intimement religieux, se trouve tout entier dans de telles formules, qui peut-être alors exprimaient une réalité. Aujourd'hui la mentalité est changée, comme l'état même de la société, et il ne faut donc pas s'étonner que les professions religieuses des moniales se déroulent avec un rite plus sobre, et que, sauf peu d'exceptions, la magnifique *consecratio Virginis* demeure justement dans le Pontifical romain, comme un souvenir d'autres temps, plus naïfs, plus religieux, plus heureux.

## CHAPITRE XVI

### LA LITURGIE AU SEUIL DE L'ÉTERNITÉ

**A** l'âge d'or des siècles de foi, quand la liturgie pénétrait si intimement l'individu et la société chrétienne que toute la vie en était surnaturalisée, même les douleurs et les maladies qui précèdent la descente dans la tombe étaient réconfortées par la splendeur rituelle de sacrements et de cérémonies qui, non seulement mettaient dans le cœur le germe de l'immortalité, mais encore répandaient dans l'âme le baume suave de l'espérance. L'isolement et la tristesse de l'heure suprême trouvaient un puissant soulagement dans l'onction intérieure du Paraclet; et il semble que l'Église, Mère bonne et compatissante, ait voulu, par la splendeur des rites qu'elle déroulait autour du lit de son fils mourant, rivaliser avec la liturgie des anges que l'infirmes va bientôt contempler au ciel.

Le rite du *Sacramentum Olei* — que seule une terminologie plus récente a appelé *Extrême-Onction*, contribuant ainsi à lui donner ce sens effrayant qu'il a maintenant, telle une macabre apparition de la mort — est mentionné par saint Jacques dans son Épître canonique où sont déterminées, avec une précision absolue, les conditions essentielles relatives à la forme, au ministre et aux effets de ce sacrement : « Que celui qui est atteint par une *maladie grave* soit oint par les *prêtres* avec l'*huile*; et la *prière* de la foi sauvera l'infirmes autant des conséquences désastreuses du *péché* que de la maladie elle-même », — c'est-à-dire au cas où l'exigerait le salut de l'âme.

En conséquence, les personnes bien portantes, même condamnées à mort, ou exposées à une mort violente, furent toujours exclues de la participation à l'*Oleum infirmorum*, parce qu'en elles ne se trouve pas, comme l'explique le Docteur Angélique, la *ratio signi* sans laquelle le sacrement ne peut point exister. Autrefois, il était également refusé à ceux qu'en raison

de leurs mauvaises dispositions l'Église ne jugeait pas dignes de l'absolution sacramentelle. Pour un motif opposé, on n'y admettait pas les enfants et les néophytes qui mouraient avant d'avoir déposé les vêtements blancs de leur baptême. On lit, en effet, dans la Vie de saint Adélarde, abbé de Corbie, que des moines, connaissant son innocence sans tache, hésitaient à lui conférer l'Extrême-Onction, *quem procul dubio scieramus peccatorum oneribus non detineri*.

Ordinairement l'Onction sacrée, en tant que dernier complément de la Pénitence, précédait autrefois le saint Viatique, mais ces trois sacrements étaient généralement reçus, non au terme de la vie, comme le veut un usage déplorable des derniers siècles, mais dès que l'état du malade commençait à donner quelque appréhension. Encore aujourd'hui, l'esprit de l'Église n'a point changé, comme le démontre le concile de Trente, et l'abus opposé est justement condamné comme nuisible. Pour ce qui est de la grâce du sacrement relativement à la santé corporelle du malade, elle ne produit pas de miracle et n'a pas pour but d'arracher un cadavre à la mort, mais elle agit *per modum medicinae* quand le malade est encore capable d'être soigné et de guérir. C'est pourquoi souvent, au moyen âge, comme cela se fait aujourd'hui encore en Orient, le sacrement de l'Onction était conféré publiquement dans l'église, tandis que le malade se tenait assis ou agenouillé devant le prêtre. Alors, le rite sacré était répété sept jours durant, par différents prêtres, qui oignaient non seulement les principaux organes des sens, mais aussi les autres parties du corps frappées par la maladie. L'antiquité a, en somme, ignoré l'abus actuel de différer l'Onction sacrée au dernier moment, au point de justifier son nom récent d'*Extrême*; abus qui semble être né non seulement de l'ignorance et de la foi languissante des temps modernes, mais aussi de la superstition répandue vers le XIII<sup>e</sup> siècle, et qui voulait qu'après avoir reçu l'Huile sainte, il ne fut plus permis de manger de la viande, de danser, ni de vivre dans l'état conjugal.

Dans les liturgies occidentales, l'Huile était consacrée par l'évêque, de préférence le dimanche des Rameaux et le jeudi saint. A Rome, le Pape en bénissait quelques ampoules, que lui

présentaient les diacres; et comme toutes les familles voulaient garder chez elles leur propre ampoule d'Huile sainte, de même que nous faisons aujourd'hui pour l'eau bénite, et qu'elles s'en servaient par dévotion pour soigner les fièvres, les migraines et autres maux, les évêques et les prêtres qui assistaient le Pape se rendaient au *podium* qui entourait le *bema* et là consacraient, en même temps que le Pontife, les autres fioles d'huile que leur présentaient les fidèles. Une collecte du rite actuel de la consécration de l'*Oleum Infirmorum* fait allusion, en effet, à cet usage privé qu'en faisaient les anciens, puisqu'on y implore la grâce du Seigneur *omni ungenti, gustanti, tangenti*.

Dans ce but, au III<sup>e</sup> siècle, l'Huile des infirmes était consacrée, nous disent les canons d'Hippolyte, chaque dimanche, et l'on peut encore aujourd'hui reconnaître, à la doxologie finale du canon romain, le point de raccord de la *Benedictio Olei* avec l'anaphore eucharistique : *Per quem, Domine, haec omnia nobis dona sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis. — L'haec omnia*, etc., ne peut en effet se rapporter, comme semble l'indiquer actuellement la rubrique, à la divine Eucharistie, mais il fait allusion particulièrement à l'huile, au pain et aux fruits nouveaux qui étaient bénits par l'évêque.

En Orient, l'huile de l'Extrême-Onction est bénite par les prêtres chaque fois que le sacrement est administré. Les rituels orientaux se tenant à la lettre du texte de saint Jacques : *inducat presbyteros*, prescrivent que les ministres de ce sacrement soient régulièrement sept, et jamais moins de trois. La cérémonie est splendide. De longues prières la précèdent, où se répètent des invocations à la Vierge avec les titres les plus affectueux que sache découvrir la fervente imagination orientale : *la seule pure; celle qu'orne une mer de paix; l'olive très féconde; celle qui est couronnée du Christ comme d'un diadème; le palais du Roi suprême; le siège de la souveraine Triade*, etc. Puis, tandis que le chœur des prêtres bénit l'huile de la lampe sacrée, les chantres exécutent diverses invocations à l'apôtre Jacques, aux saints Anargyres, c'est-à-dire aux martyrs Pantaléon, Côme et Damien, à l'évangéliste Jean et à d'autres saints, parmi les plus populaires en ces pays. La bénédiction de l'huile achevée, le diacre lit des passages de la sainte Écriture;

puis viennent les prêtres qui chantent successivement sept fragments des saints Évangiles, intercalant dans ces lectures le même nombre de prières et d'onctions sacramentelles sur le front, sur le menton, sur les joues, sur la poitrine, sur le dos, sur la paume des mains, sur les pieds du malade. Les onctions terminées, on appuie le livre des Évangiles sur la tête de l'infirmes; les prêtres lui imposent leurs mains consacrées et invoquent sur lui les bénédictions divines.

Souvent ce rite était célébré à l'église, et, comme chez les Latins du moyen âge, il faisait partie de la Messe *pro infirmo*. — Les rituels prescrivent, en ce cas, que la cérémonie commence le soir précédent et dure toute la nuit, au chant des psaumes et des invocations aux saints. Le matin, à la fin de la messe, l'infirmes reçoit l'onction sacramentelle, et après lui, on oint avec l'Huile sainte non seulement les ministres sacrés et les fidèles présents, mais les murs eux-mêmes. Souvent en effet, en Orient, les moribonds allaient passer leurs derniers jours dans les hospices annexés aux églises, afin de mourir au milieu des chants et des splendeurs de la sainte liturgie.

Le génie occidental fut toujours plus sobre. Ainsi le *Pontifical de Jumièges*, par exemple, prescrit que le prêtre se revête des ornements sacrés, y compris le fanon, comme pour la messe, et veut qu'il soit accompagné, non seulement du diacre portant le livre des Évangiles et l'ampoule de l'Huile sainte, mais aussi des acolytes avec les chandeliers allumés et l'encensoir des parfums. Le rite de l'Extrême-Onction y paraît comme fusionné avec celui de la Pénitence; les formules sont déprécatives, mais différent de celles actuellement en usage.

Plus importante est la cérémonie décrite dans les *Capitulaires de Théodulphe d'Orléans*. Le malade reçoit d'abord l'absolution sacramentelle, puis, s'il se peut, revêtu de ses habits de fête, il se fait porter à l'église où il est déposé sur un grabat recouvert d'un cilice et de cendre; au-devant de lui viennent trois prêtres, qui d'abord aspergent l'endroit avec l'eau bénite où ont été versées quelques gouttes d'Huile sainte, puis répandent de la cendre sur sa tête et sur sa poitrine, en disant les paroles de la Genèse: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram de qua sumptus es. Pulvis es, et in pulverem reverteris*. Alors, le



malade s'agenouille ou se prosterne à terre, et pendant ce temps on chante les sept psaumes de la pénitence et les litanies; puis les prêtres l'oignent avec l'huile des infirmes sur les épaules, sur le visage, sur la tête, sur les organes des sens, sur la poitrine, au moins quinze fois au total, mais quelquefois les onctions arrivent jusqu'à vingt. Il est prescrit que les vêtements sur lesquels serait tombée quelque goutte de l'Huile sacrée soient, par respect, enterrés avec le défunt; si au contraire le malade survivait, on les lavait soigneusement afin qu'il pût s'en servir à nouveau. On faisait réciter au mourant l'oraison dominicale et le symbole; puis il faisait ses derniers adieux à ses parents et à ses amis, pour ne plus s'occuper désormais que de son salut éternel. A Tours, après le chant des psaumes pénitentiels, les assistants imposaient les mains sur la tête du malade en disant : *Dominus locutus est :... super aegros manus imponite*. Il y avait au moins douze onctions, la sainte Communion les suivait, et ce rite se répétait sept jours de suite. Durant cette semaine de pénitence et de prière, quelques clercs étaient chargés de célébrer nuit et jour les divins offices près du lit du mourant.

Généralement aussi en Occident il y avait plusieurs prêtres pour l'administration de l'Extrême-Onction; parfois l'un d'eux faisait les onctions sacramentelles pendant que les autres récitèrent des prières. Malgré une si grande variété d'usages, nous retrouvons un schéma commun comprenant les psaumes de la pénitence, la confession, l'imposition des mains et la sainte Communion. En règle générale, quand c'était possible, suivait la Messe *pro infirmo*, pendant laquelle celui-ci demeurait étendu sur le cilice aspergé de cendre, puisque c'était un principe universellement accepté par le moyen âge latin, qu'un fils de chrétiens ne peut mourir que *in cinere et cilicio*. On peut considérer comme un cas sporadique celui du *Rituel de Châlons*, où nous trouvons un rite qui rappelle de plus près l'usage grec; le prêtre retournant à l'église après la cérémonie, oint le peuple avec l'Huile sainte et l'asperge d'eau bénite.

Quand on parle de liturgie, il faut toujours donner une place d'honneur à Cluny, où, au XI<sup>e</sup> siècle, elle atteignit une gloire et une magnificence telles que, à bon droit, les contemporains

appelèrent la très riche basilique de cette Abbaye *deambulatorium Angelorum*. Selon les *Ordines* de ce célèbre centre de vie monastique et liturgique, le malade lui-même devait demander à l'abbé la grâce de l'Onction. La requête était annoncée aux moines en chapitre ; on se mettait en procession, les religieux marchant en avant ; le prêtre revêtait l'aube et l'étole, quatre convers portaient l'Huile sainte, l'encensoir, l'eau bénite et la croix. On encensait d'abord le lit du malade, et tandis que le prêtre accomplissait les onctions rituelles, le chœur chantait les psaumes de la pénitence. Après l'Extrême-Onction venait la sainte Communion avec le baiser de paix à toute la communauté, de qui le mourant prenait congé. Quand on prévoyait comme imminent son passage à l'autre vie, on lui portait de nouveau le viatique, — vestige d'un très ancien rite romain, selon lequel le moribond devait recevoir une dernière fois le Très-Saint-Sacrement au moment de la mort, afin de passer à l'éternité avec le prix de l'immortel rachat. Les païens n'avaient-ils pas coutume de mettre dans la bouche du mort une monnaie pour le paiement du fret de la barque de Caron ? En quelques régions, en Afrique et dans la Campanie, nous savons qu'au VI<sup>e</sup> siècle on avait l'habitude de déposer la sainte Eucharistie sur la poitrine des défunts. Les conciles défendirent un tel usage du Pain de Vie, mais l'antique pratique de Rome n'a rien de superstitieux et de blâmable et s'inspire même d'un concept très élevé du Sacrement, qui est pour les mortels le germe et la greffe de l'immortalité bienheureuse.

Après la communion on déposait le malade sur un lit de cilice et de cendre, qui, à Cluny, était toujours préparé dans l'oratoire de l'infirmierie ; on lui lisait des vies de saints, on chantait les litanies et d'autres psaumes. Au moment de la mort, tous les moines devaient être présents pour réciter immédiatement les vêpres des défunts tandis que le cadavre était lavé en présence d'un prêtre psalmodiant. Selon le degré hiérarchique du mort, les prêtres installaient sur le lit funèbre le corps d'un prêtre, les diacres celui d'un diacre, et ainsi de suite, jusqu'aux enfants qui, surmontant la répugnance naturelle, apprenaient à laver et à habiller le corps d'un de leurs compagnons. Le cadavre n'était jamais abandonné jusqu'au moment

de sa sépulture, et un chœur succédait à l'autre dans le chant des psaumes.

Généralement, la sépulture n'était guère différée et avait lieu le jour même, puisque, jusqu'à ce que le mort fût déposé dans la fosse, il n'était permis à personne de parler, ni de prendre de nourriture, ni de sortir du monastère. Dans la salle capitulaire, l'abbé absolvait solennellement le défunt des peines régulières encourues — *Absolutio super defunctum* ; puis, la messe chantée, le cadavre était porté au sépulcre. En certains lieux, l'usage voulait que le visage fût d'abord couvert avec le capuchon, que parfois même on cousait. A Rome au VII<sup>e</sup> siècle, les corps des moines défunts étaient oints à la poitrine avec l'Huile sainte, et à Clairvaux, au temps de saint Bernard, l'abbé recouvrait, le premier, avec de la terre, les cadavres de ses religieux descendus dans la fosse. Le saint Docteur dit le déchirement qu'il éprouva quand il dut accomplir cet office de piété envers son propre frère.

LE sujet nous amène à décrire brièvement les anciens rites des obsèques chrétiennes qui, bien que n'appartenant pas à la liturgie proprement sacramentaire, ont pourtant une telle connexion avec l'Extrême-Onction et avec la Messe *pro defuncto*, qu'elles en forment comme partie intégrante et la complètent.

Quand le malade avait expiré, son cadavre, selon l'usage général des anciens, était lavé, et, quand sa condition sociale ne lui permettait pas le luxe de l'embaumement selon la coutume égyptienne, il était toutefois oint de parfums en si grande quantité que Tertullien put attester, dans l'*Apologétique*, que les chrétiens en achetaient bien plus pour leurs morts que les païens pour « enfumer » leurs dieux.

Le défunt était ensuite revêtu des insignes de son état ; les riches employaient des vêtements de pourpre ornés d'or, si bien que saint Jérôme put demander si leurs corps ne pourraient tomber en poussière autrement que dans la pourpre. Seuls ceux qui périssaient de mort violente étaient déposés dans la tombe avec les vêtements qu'ils avaient au moment de leur trépas. — C'est pourquoi sainte Cécile fut retrouvée, au XVI<sup>e</sup> siècle, avec les vêtements ensanglantés qu'elle portait quand elle

mourut. — Du temps de saint Benoît, l'usage était encore en vigueur au Mont Cassin, de déposer la sainte Eucharistie sur la poitrine du mort, afin de le confier ainsi au sépulcre avec le gage sacré de la résurrection future; et, nonobstant les prohibitions de plusieurs conciles gallicans et de saint Boniface en Germanie, cette habitude survécut au XI<sup>e</sup> siècle, puisqu'on trouva dans la tombe de saint Ulrich une pyxide contenant *sanguis Domini et alia Sancta*.

Parfois, en quelques églises de France, pour indiquer la foi chrétienne du défunt, on lui mettait sur la tête un sceau de cire aspergé d'eau bénite; aux prêtres et aux ecclésiastiques on rasait la barbe et on coupait les cheveux en forme de couronne, et aux prêtres, au lieu de l'Hostie, on mettait dans les mains un calice d'étain, pendant le bas moyen âge. A Rome, avant le pontificat de saint Grégoire le Grand, le corps du Pape mort était recouvert de dalmatiques précieuses, que les fidèles avaient coutume de découper ensuite par petits morceaux pour les conserver comme de pieuses reliques. Il en fut ainsi quand on ensevelit le diacre Paschase<sup>1</sup>, et c'est pourquoi le saint Docteur défendit ces signes de vénération inconsidérée, ordonnant que le cercueil pontifical ne fût plus désormais recouvert d'aucun drap.

Eusèbe nous décrit les pompeuses funérailles de Constantin, avant qu'il ne fût déposé, dans un cercueil d'or, sous le portique de l'*Apostoleion* de Byzance. Quand, en 1543, on détruisit dans la Basilique vaticane le mausolée funéraire de l'empereur Honorius, on retrouva, mélangée aux cendres, une grande quantité d'or et de pierres précieuses. Nous savons également que Charlemagne fut enseveli assis sur un trône doré, avec un cilice sous ses vêtements, mais recouvert extérieurement d'ornements précieux, le chef ceint du diadème impérial, l'Évangile entre les mains, l'épée au côté, et avec les autres insignes de sa dignité.

Souvent le défunt était enfermé dans sa tombe le jour même de sa mort; mais, pour les personnages les plus insignes, on retardait la sépulture de trois, quatre, et quelquefois même de

1. S. GREGORII M., *Dialog.*, IV, c. 40. P. L., LXXVII, col. 397.

sept jours. Cette dilation, s'il s'agissait d'évêques, venait aussi de l'usage, sanctionné par le concile de Valence en 524, de faire porter un évêque au sépulcre par ses collègues de la même province. Aussi était-il défendu aux prêtres de procéder à l'inhumation avant l'arrivée des évêques du voisinage; ce rite est dit par le concile : *mos antiquus in sepeliendis sacerdotibus*.

Selon le droit romain, dont s'inspira la législation canonique, l'ensevelissement des cadavres dans les cités et dans l'intérieur des églises était défendu. Chaque fois que saint Grégoire I<sup>er</sup> permettait de dédier dans sa province métropolitaine un oratoire ou un baptistère, il y mettait toujours pour condition qu'il ne s'y trouvât pas de tombes. Pourtant l'usage contraire prévalut durant la période lombarde, et à Rome les églises titulaires remplacèrent parfois les cimetières suburbains. Les évêques voulurent les premiers être ensevelis dans leurs cathédrales; et il semble qu'au VII<sup>e</sup> siècle cet usage était devenu une règle constante, puisque, selon ce que nous rapporte saint Grégoire, des prélats exilés de leurs propres sièges dévastés ou détruits par la fureur des Lombards, tinrent parfois à s'y conformer.

Saint Ambroise se prépara une tombe à Milan, sous l'autel même où il avait coutume de célébrer le divin Sacrifice, trouvant très convenable, disait-il, que le prêtre reposât là où il avait accompli son ministère sacré. Nous connaissons plusieurs cas semblables, tous inspirés par la sublime pensée d'associer le pasteur défunt à la couronne de ses prédécesseurs reposant en paix sous la table du Christ, dans la confession d'une foi identique, et dans l'espérance d'une même rédemption. A Rome, Damase, en une épigraphe célèbre du cimetière de Callixte, mentionnant les tombeaux des Papes du III<sup>e</sup> siècle, les met en étroite relation avec l'autel : *Hic numerus Procerum servat qui altaria Christi*. Et cela voulait dire que, des diverses générations de Pontifes qui se succédaient sur le siège de Pierre, et reposaient ensemble après la mort, sous un autel identique, on pouvait tirer, comme l'avait déjà fait Irénée, un argument décisif pour démontrer, contre les hérétiques, l'apostolicité de la doctrine enseignée par l'Église, à elle transmise par Jésus-Christ et par

les apôtres, au moyen d'une série jamais interrompue d'évêques et de pasteurs.

Les chrétiens abhorraient en général l'usage païen d'entasser et d'ensevelir les cadavres pêle-mêle. Dans les cimetières, les *loci bisomi* ou *trisomi* sont divisés à l'intérieur par des plaques de marbre ou par des parois de tuf, et les *loculi* eux-mêmes étaient creusés à mesure qu'on apportait les morts, qui étaient déposés dans la tombe couchés sur le dos, le visage tourné vers le ciel et les pieds du côté de l'Orient.

Il est impossible de déterminer exactement le texte des plus anciennes prières funéraires, mais nous savons toutefois que, depuis les siècles des persécutions, il existait à ce sujet une tradition ecclésiastique précise. En effet, il a déjà été observé par les archéologues que le cycle scripturaire le plus répété dans les peintures funéraires des catacombes, est en correspondance parfaite avec les prières de la *commendatio animae*, de saveur très antique et même d'inspiration israélite, où sont mentionnés Isaac, David, Daniel, Susanne et Thècle.

Parlant de l'ensevelissement de saint Paul Ermite, saint Jérôme raconte qu'à cette occasion saint Antoine chanta les psaumes *ex christiana traditione*; des allusions ou des réminiscences relatives à la liturgie funèbre se trouvent aussi sur les anciennes épigraphes sépulcrales et sur les sarcophages, et l'on a découvert récemment en Libye plusieurs inscriptions funéraires fort importantes.

On trouve quelques mots sur le rite primitif des obsèques chrétiennes dans les actes de saint Cyprien, qui, en pleine persécution, fut enseveli triomphalement, *cum scolacibus, voto et triumpho magno*. Saint Jérôme, racontant les funérailles de Fabiola, nous rapporte qu'on entendait retentir les voies de Rome du chant de l'Alleluia; et dans la vie de sainte Paule il dit que la sainte *translata est episcoporum manibus et cervicem feretro subiicientibus; cum alii pontifices lampadas cereosque praeferrent... Graeco, Latino Syroque sermone psalmi in ordine personabant; et non solum triduo, donec supler ecclesiam, et iuxta specum domini conderetur, sed per omnem hebdomadam* <sup>1</sup>...

I. S. HIERON., Ep. CVIII *ad Eustoch*, n. 28-29, P. L., XXII, col. 904-905.

Au livre IX de ses *Confessions*, saint Augustin a admirablement décrit la mort et les funérailles de sa mère Monique à Ostie. Quand elle eut expiré, Evodius entonna le psaume c, auquel les assistants répondaient par le refrain : *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine*. Puis une grande foule se réunit dans la maison, et après que le corps eut été déposé dans le cercueil, *de more illis quorum officium erat funus curantibus*, il fut porté au cimetière. On célébra la messe *iuxta sepulchrum posito cadavere, priusquam deponeretur*, et Augustin lui-même voulut accompagner le cortège funèbre, assistant sans larmes à ces funérailles.

Dom Cabrol observe que le cortège funèbre constitue un des plus anciens types de procession. On y chantait entre autres le psaume II et le L<sup>e</sup> à cause des paroles : *Exultabunt Domino ossa humiliata* ; saint Grégoire de Nysse, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome et saint Augustin laissent en outre supposer que les psaumes XXII, XXXI, c et CXIV faisaient aussi partie de cette liturgie funèbre, qui nous est conservée, dans le Rituel romain, à l'état fragmentaire. Le répons *Subvenite sancti* et l'antienne *In paradisum* sont pour cela parmi les plus précieux chefs-d'œuvre survivants de cette liturgie funèbre, dont s'inspirèrent souvent les peintres et les sculpteurs de l'antiquité chrétienne et du haut moyen âge. Pour eux, dominés par la foi chrétienne en la résurrection, la mort n'avait rien de macabre ou de terrible, elle ressemblait à un sommeil tranquille, durant lequel l'âme était transportée dans le sein de Dieu.

L'office des défunts encore en usage, sans l'invocation initiale *Deus in adiutorium*, sans hymnes, avec les lectures du livre de Job, si belles et si appropriées à la circonstance, trahit lui aussi une haute antiquité.

La messe — *sacrificium pro dormitione* — en suffrage pour les défunts, est déjà mentionnée par Tertullien et par saint Cyprien. A l'origine, elle ne devait pas être très différente de l'anaphore eucharistique habituelle, mais peut-être dès le IV<sup>e</sup> siècle, se forma-t-il une liturgie eucharistique spéciale pour les défunts, dont le missel romain actuel conserve seulement quelques précieux vestiges. Outre les messes célébrées les VII<sup>e</sup> et

xxx<sup>e</sup> jours, et pour l'anniversaire de la mort, la piété des survivants cherchait une consolation dans la célébration, sur la tombe des morts aimés, de banquets funèbres, de libations, avec illuminations et aspersion d'onguents parfumés, rites que l'Église s'empessa d'interdire dès qu'on y attacha une signification superstitieuse.

Les origines de l'absoute funèbre semblent dater du moyen âge, et sa signification est tout à fait distincte du rite de l'absolution sacramentelle, bien que les prières s'inspirent également de la puissance de lier et de délier dont jouit l'Église. Voici comment s'expriment à ce propos les *Statuta Chartusien-sium* (III, c. 2) : *Absolutio defuncti post sepulturam in claustro... non debet fieri per modum absolutionis sacramentalis, sed per modum orationis*. Toutefois, les anciens entendaient remettre au défunt, au moyen de ce rite, la peine due à ses fautes, l'absolvant des censures ecclésiastiques; et, avec une signification parallèle à celle des messes et des autels privilégiés, avaient coutume de concéder à l'âme, *per modum suffragii*, une pleine indulgence de ses péchés.

C'est pourquoi dans le Pontifical romain, parmi les motifs qui doivent déterminer l'évêque à visiter chaque année toutes les paroisses de son diocèse, est indiqué celui d'absoudre les défunts. La sentence d'absolution que saint Pierre le Vénéralable envoya à Héloïse, abbesse du Paraclet, pour être suspendue sur la tombe d'Abélard, est importante : *Ego Petrus, cluniacensis abbas, qui Petrum Abaelardum in monachum cluniacensem suscepi, et corpus eius furtim delatum Heloisae abbatissae et monialibus Paracleti concessi, auctoritate Dei et omnium sanctorum absolvo eum pro officio ab omnibus peccatis suis*<sup>1</sup>.

Dans le Monastère de Saint-Ouen à Rouen, l'usage voulait qu'aux funérailles des défunts, à l'offertoire, le *praecentor* présentât successivement l'étole à tous les prêtres présents, chacun devant absoudre le trépassé.

Le rituel funéraire milanais a subi de fortes retouches romaines, mais une de ses caractéristiques est encore la lecture de la Passion selon saint Matthieu, d'une péricope de saint Jean, et le chant des litanies des Saints.

1. Ven. PÆTRI Abb. Ep. XXI, n° 182, P. L., CLXXXIX, col. 428.



Aujourd'hui encore, les Grecs conservent quatre rites funèbres différents, pour les prêtres, pour les moines, pour les laïques, pour les enfants. Les prières sont toutefois très apparentées par l'inspiration à celle pour les défunts contenue dans le Pontifical de Sérapion (IV<sup>e</sup> siècle). Quelquefois, les cadavres des évêques sont placés dans l'église sur leur propre trône épiscopal; le spectacle doit être alors bien peu agréable, mais il faut se rappeler qu'à Aix-la-Chapelle, Charlemagne fut lui aussi enseveli dans la crypte de la cathédrale, assis sur un trône doré et revêtu des ornements impériaux.

La foi languissante des siècles modernes a obligé l'Église à délaissier en grande partie l'antique magnificence de son rituel, réduisant presque la liturgie sacramentaire aux purs éléments essentiels. Le préjudice est pour nous, puisque, outre la diminution des fruits spirituels que nous vaut cette réduction de la prière publique de l'Église, l'âme, dans les luttes de la vie et par-dessus tout dans la détresse de l'agonie, trouve plus malaisément ce réconfort, ce baume d'espérance, cette intime consolation, qui soutenait si efficacement nos pères, au moyen des rites sacrés et par la puissance d'intercession de l'Épouse mystique du Christ. Fils dévots de l'Église, ils vivaient intimement de son esprit surnaturel, et, pour cela, avec une simplicité, avec une solennité, dont les modernes peuvent difficilement se rendre compte, ils passaient du temple et de la liturgie d'ici-bas à celle que l'Agneau de Dieu, parmi les Hosanna des Anges et des Saints, célèbre éternellement sur l'autel d'or des cieux !



## TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.	Pages.
CHAPITRE I <sup>er</sup> . — La sainte Liturgie, ses divisions et ses sources . . . . .	7
CHAPITRE II. — L'initiation chrétienne . . . . .	19
CHAPITRE III. — La prière ecclésiastique dans l'Église primitive . . . . .	35
CHAPITRE IV. — Les conditions historiques de la réforme liturgique à Rome au temps de saint Grégoire I <sup>er</sup> . . .	51
CHAPITRE V. — « Fractio panis ». . . . .	67
CHAPITRE VI. — La messe papale dans les stations romaines . . . . .	83
CHAPITRE VII. — Poésie et musique dans les synaxes Eucharistiques . . . . .	91
CHAPITRE VIII. — L'œuvre de la « Schola » musicale du Latran dans le développement de la liturgie romaine .	99
CHAPITRE IX. — Pécheurs et pénitents dans l'antique discipline ecclésiastique . . . . .	143
CHAPITRE X. — Les saintes ordinations . . . . .	155
CHAPITRE XI. — La dédicace des basiliques dans l'antiquité chrétienne . . . . .	167
CHAPITRE XII. — L'art sacré dans le temple de Dieu.	197
CHAPITRE XIII. — La consécration religieuse . . . . .	211
CHAPITRE XIV. — La consécration des États et des monarques par l'Église . . . . .	219
CHAPITRE XV. — La bénédiction nuptiale . . . . .	231
CHAPITRE XVI. — La liturgie au seuil de l'Éternité . .	239