

La Maison-Dieu : cahiers de pastorale liturgique

Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle (France). Auteur du texte. La Maison-Dieu : cahiers de pastorale liturgique. 1989-07-01.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUEZ ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment possible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr.

L'INCULTURATION DE LA LITURGIE CHRÉTIENNE EN OCCIDENT *

Il y a quelques années, j'ai eu à parler de l'inculturation dans la tradition romaine¹, à Kinshasa, à une époque où la question du rite zaïrois de la messe était en suspens et où je pouvais entrevoir quelque chose des interrogations des intellectuels africains sur l'avenir de leur civilisation au contact de l'Occident. La *Societas Liturgica* m'a posé cette année une question, en partie différente, sur « Le christianisme et la naissance de la culture occidentale ». Cette question me paraît contenir à la fois quelque chose de juste et quelque chose d'inexact. Il est juste de dire que l'inculturation du christianisme et de sa liturgie en Occident a réussi si bien et à une telle profondeur que nous pouvons y voir un élément fondateur de la culture occidentale. Mais nous ne devons

* Le texte français de cet exposé a sur certains points été complété après que le texte anglais ait été livré pour l'édition.

1. « L'inculturation dans la liturgie romaine ancienne », dans *Médiations africaines du sacré*, Kinshasa 1987, 473-482.

pas, pour autant, oublier que cette inculturation s'est faite par rapport à une culture qui existait déjà : les Pères de l'Église (les Pères latins, comme les Pères grecs) n'auraient pas attribué au christianisme la naissance de la culture occidentale² ; mais ils ont eu vive conscience, S. Augustin par exemple, que le christianisme demandait à la culture antique un renouvellement profond³. Je parlerai donc de « L'inculturation de la liturgie chrétienne en Occident » ou, si l'on préfère, de « L'entrée de la liturgie chrétienne dans la culture occidentale ».

Avant d'aborder ce sujet, je dois dire aussi que j'emploierai le mot « inculturation » en un sens général et sans lui donner une portée anthropologique très précise⁴. En histoire de la liturgie au moins, il est trop tôt, et notre conscience des déplacements culturels est encore trop élémentaire pour que nous appliquions à ceux-ci des instruments conceptuels élaborés a priori.

A l'arrière-plan de l'inculturation liturgique en Occident il y a eu des changements linguistiques importants :

1° Les premiers chrétiens d'Occident, jusqu'au 3^e s. et même jusqu'au 4^e, ont prié en grec et pensé en grec tout en communiquant mentalement avec le latin.

2° Vers le 4^e s., la liturgie et toute la culture sont devenues latines.

3° Plus tard, lorsque l'évangélisation a rencontré les langues celtes et germaniques, celtes et germains ont adopté le latin comme langue de liturgie et de culture.

4° Enfin, lorsque les langues filles du latin ont pris leur indépendance, une certaine distance s'est établie entre

2. Cf. l'étude de J. Fontaine, « La conversion du christianisme à la culture antique : la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile » (reprise dans son recueil *Études sur la poésie chrétienne d'Ausone à Prudence*, Paris 1980, 214-239).

3. Cf. H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938.

4. Sur l'origine du terme et la portée exacte que lui donnent depuis un quart de siècle les théologiens de la mission ecclésiale, cf. A. Roest Crollius, « What is so new about inculturation ? », *Gregorianum* 59, 1978, 721-738.

la liturgie et la culture populaire, distance plus ou moins grande suivant les pays et les époques.

Cette toile de fond linguistique étant supposée connue, considérons les différentes étapes de l'inculturation dans l'histoire de la liturgie occidentale :

1° L'inculturation fondamentale, celle qui unit dans une même Église les chrétiens issus du judaïsme et les chrétiens issus du paganisme.

2° L'inculturation du christianisme encore minoritaire dans une société majoritairement païenne, avant le 4^e s.

3° A partir du 4^e s. la fusion de l'héritage culturel antique avec le christianisme devenu majoritaire.

4° La rencontre du christianisme tant avec de nouvelles cultures qu'avec de nouvelles époques culturelles, rencontre qui tient désormais compte des étapes précédentes. Il ne m'est pas possible de décrire de manière détaillée ces différentes étapes, et je me contenterai de proposer des exemples caractéristiques.

Le fondement de l'inculturation dans l'Église apostolique

Ce que j'ai appelé l'inculturation fondamentale consiste dans deux faits inséparables l'un de l'autre. Le premier fait est que la liturgie chrétienne est structurellement enracinée dans le culte juif tout en effectuant une réinterprétation radicale de celui-ci. Le deuxième fait est que cette réinterprétation se réalise, au moins pour une part, à l'intérieur du processus d'inculturation du christianisme (et déjà, pour une part, du judaïsme) dans un milieu grec.

Nous ne pouvons dire avec certitude si la dissociation entre l'eucharistie et la partie non sacramentelle du repas pascal s'est effectuée en milieu pagano-chrétien ou déjà,

de bonne heure, en milieu judéo-chrétien⁵. En revanche le passage de la *berakah* à l'*eucharistia*, si important pour la théologie du culte chrétien et remarquablement étudié par Thomas J. Talley⁶, doit s'être réalisé, au moins pour une part, dans un milieu de langue grecque. Et il est très probable que la conjonction entre la Pâque chrétienne et le dimanche, ou si l'on préfère le déplacement de la célébration pascale du 14 nisan au dimanche, s'est faite en milieu pagano-chrétien, peut-être à Rome, et que les judéo-chrétiens ne s'y sont ralliés que sous la pression des Églises pagano-chrétiennes et de l'Église Romaine. Si ce que je viens de dire est juste, c'est le premier christianisme non juif, c'est-à-dire la première transculturation du christianisme dans un milieu non judéo-chrétien, la première et celle qui est fondamentale à toutes les autres, qui a donné forme dans la liturgie chrétienne à une différence essentielle de celle-ci par rapport à ses antécédents juifs, à savoir la célébration du mystère pascal de Jésus mort et ressuscité.

J'ai mentionné la contribution du Professeur Th. J. Talley à la question de la *berakah* et de l'*eucharistia*. Georg Kretschmar a par ailleurs éclairé avec une forte probabilité la diversité originelle entre les rites chrétiens du baptême et, peut-être, du culte en général⁷. Sans être capable de tracer la frontière exacte entre ce que je dois au professeur Kretschmar et ce dont j'ai à porter

5. En tout cas c'est en milieu judéo-chrétien que dut avoir lieu la transformation du repas pascal en notre eucharistie de la veillée pascale, avec le remplacement des herbes amères, symbolisant dans le repas pascal juif la libération de l'Égypte, par le lait et le miel qui indiquent si clairement la signification eschatologique de l'eucharistie chrétienne. Cf. *Tradition Apostolique*, 21 (éd. B. Botte, Münster 1963, 56-57), ainsi que mon étude « Die Segnung von Milch und Honig in der Osternacht », dans B. Fischer-J. Wagner (éd.), *Paschatis Solemnia. Festschrift J.A. Jungmann*, Freiburg 1959, 206-212.

6. « De la "Berakah" à l'Eucharistie. Une question à réexaminer », *La Maison-Dieu* 125, 1976, 11-39.

7. Cf. par exemple son étude d'ensemble : « La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles », *La Maison-Dieu* 149, 1982, 57-90.

seul la responsabilité, je proposerai l'hypothèse suivante : de même que l'Église a pris conscience à un moment donné, au milieu ou dans la deuxième moitié du 2^e s., du canon du Nouveau Testament, qui entraîne la nécessité d'un regard synthétique sur l'ensemble des écrits qui le composent, de même s'est effectuée une sorte de synthèse des pratiques rituelles chrétiennes, qui n'ont pas nécessairement été communes à tous, dès le début. Cette synthèse rituelle s'est réalisée plus lentement que la synthèse du Nouveau Testament, en particulier dans la zone liturgique antiochienne, mais la Tradition Apostolique d'Hippolyte y a déjà contribué d'une manière importante.

L'inculturation dans le monde latin

Tournons-nous vers la deuxième et la troisième époque de l'inculturation liturgique du christianisme en Occident. Bien entendu, même s'il y a eu un réel changement entre un christianisme encore minoritaire et persécuté, très soucieux d'éviter toute contamination du paganisme, et, à partir du 4^e s., un christianisme majoritaire, sûr de son impact sur la culture ambiante, puis, une fois l'aristocratie convertie, recueillant sereinement l'héritage de la culture antérieure, les deux forment ensemble un processus continu. Ce processus s'est développé dans trois domaines en interaction constante : celui de la langue des traductions bibliques et des prières liturgiques, celui des rites et des fêtes, enfin celui de l'art chrétien, avec, par exemple, les modèles pré-chrétiens des images chrétiennes du Bon Pasteur ou de l'Orante, ou encore, vers l'an 400, le réemploi de l'iconographie de la déesse victoire pour représenter les anges⁸ : pensez à ce que

8. Ces diverses questions ont été étudiées par Th. Klauser dans ses « Studien zur Entstehungsgeschichte der christlicher Kunst » I (Bon Pasteur), *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1, 1958, 20-51, et II (Orante), *Ibid.* 2, 1959, 115-145. Pour le rapport de l'ange à la déesse victoire, cf., du même auteur, l'article « Engel X (in der

la victoire de Samothrace, au musée du Louvre, évoque de puissance et d'envol céleste ! Le temps me manque ici pour parler de l'inculturation dans ce domaine de l'art, et je prendrai seulement des exemples dans les deux premiers.

La connaissance du latin des chrétiens a été complètement renouvelée, depuis plus d'un demi-siècle, par l'école scientifique de Nimègue, et surtout par Christine Mohrmann, dont les principaux travaux ont été rassemblés dans les quatre volumes de ses *Études sur le Latin des Chrétiens*, publiés à Rome de 1958 à 1977. Avant l'école de Nimègue, l'opinion prédominante était que le latin classique était celui de Cicéron et de Virgile et que le latin de la Vulgate et des Pères de l'Église était un latin décadent et culturellement négligeable. Au fond, nous adhérions, sans le savoir, à un jugement de valeur du néo-paganisme des écrivains de la Renaissance. Aujourd'hui, il est admis que le christianisme a apporté à la langue et à la culture latine une nouvelle jeunesse et une grandeur nouvelle, et ce phénomène d'inculturation est pour nous d'un immense intérêt.

Pour traduire la Parole de Dieu et pour prier Dieu, les chrétiens d'Occident avaient à exprimer en latin un certain nombre de réalités jusqu'alors inconnues à leur langue. Ils l'ont fait à partir de deux réactions fondamentales. La première a été de ne jamais employer, pour désigner les réalités cultuelles chrétiennes, des termes en rapport direct avec les cultes païens et de préférer donner un sens religieux chrétien à des mots du langage ordinaire non religieux. Nous en avons un exemple avec le mot que les chrétiens emploient pour

Kunst) », *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, 1962, 258-322. Comme l'a fait remarquer Ch. Pietri, « on distingue mal, dans les échanges de l'*Antike* et du *Christentum*, entre les emprunts volontaires, l'utilisation d'une langue commune de gestes, de concepts, de symboles banalisés et, d'autre part, les infiltrations de pratiques étrangères qui attestent une influence toute prégnante de l'environnement culturel et social » (« Histoire, culture et “réforme liturgique”. L'exemple de l'Antiquité tardive (4^e-5^e s.) », *Les Quatre Fleuves* (Paris) 21, 1985, 8.

désigner la prière : *oratio*, qui, en latin pré-chrétien, désigne la parole ordinaire ou le discours. Les chrétiens ont considéré, pendant un certain temps, qu'il leur était impossible d'adopter le mot *preces*⁹, qui désignait la prière païenne.

La deuxième réaction fondamentale des chrétiens a été par rapport à ce qu'on pourrait appeler les différents niveaux culturels de la langue latine : celui de la langue populaire parlée, celui de la langue littéraire qui était assez éloignée du langage populaire, celui enfin de la prière cultuelle qui était très hiératique et archaïque au point que les auditeurs et même les prêtres en comprenaient à peine le sens. Instinctivement les chrétiens ont opté pour la langue populaire qui, dans sa simplicité, leur paraissait aussi capable que la langue littéraire ou hiératique de la sacralité inhérente à toute vraie prière. Pour ce faire, ils ont adopté, selon les cas, l'une ou l'autre de deux voies : soit emprunter au grec (ou, par le grec, à l'hébreu) les mots dont ils avaient besoin et que le latin n'avait pas (ainsi *baptisma*, *ecclesia*, *eucharistia*, *evangelium*). Soit encore déplacer le sens de certains mots de la langue ordinaire en leur donnant une signification nouvelle.

De tels déplacements de sens, que les philologues appellent des néologismes sémantiques, sont d'un intérêt très grand pour toute réflexion sur l'inculturation. On pourrait multiplier les exemples. J'en mentionnerai trois : *confessio*, *absolutio*, *paenitentiae*.

Le verbe *confiteri*¹⁰ a reçu, en plus de son sens premier d'« avouer », le sens chrétien de « confesser la foi », le cas échéant au prix de sa vie. Supposons que nous sommes en temps de persécution. Il est interdit d'être chrétien. Le gouverneur païen me fait comparaître et m'interroge : « Es-tu chrétien ? ». Je réponds : « *Confiteor* ». Lui comprend : « J'avoue que je suis coupable », et il pense qu'il doit me faire couper la tête. Moi j'ai conscience, en disant *confiteor*, d'avoir confessé la foi,

9. Mohrmann, *Études*, II, 102.

10. Mohrmann, *Études*, I, 30-32.

porté le témoignage de la foi. Les autres chrétiens diront que je suis un *confesseur de la foi*, un martyr peut-être.

L'exemple du mot *absolutio* n'est pas moins intéressant. Supposons que je suis accusé d'un crime et que je comparaïs devant le juge. Si j'avoue être coupable, le juge arrête la procédure et prononce la condamnation. Si au contraire il n'y a aucune preuve que je sois coupable, peut-être le juge va-t-il m'acquitter. En latin acquitter se dit *absolvere*¹¹. Mais dans la Pénitence chrétienne, paradoxalement, c'est le contraire qui se passe. Du fait que, avec repentir, j'ai avoué ma faute ou mes fautes, le prêtre m'absout ; par son ministère, le Christ me rend innocent : l'*absolutio* est un acquittement sacramental¹².

Je mentionnerai seulement, sans m'y arrêter, un troisième exemple, celui du mot *paenitentia*, dont Christine Mohrmann a montré que la latinité romaine l'a adopté, dès le deuxième siècle, pour traduire la *metanoia* du Nouveau Testament¹³. Dans la suite le sens de *paenitentia* a parfois été rétréci ; mais, en latin patristique, le terme a la même ampleur de sens que *metanoia* en grec biblique.

Ces exemples, qui concernent le langage de la liturgie, appelleraient des prolongements dans le domaine de la poésie, du chant et de la danse. J'évoquerai seulement deux cas bien connus en hymnologie chrétienne, celui de l'hymne de S. Ambroise pour Noël *Veni Redemptor gentium* et celui de l'hymne à la croix *Pange lingua* de Venance Fortunat. Dans l'hymne d'Ambroise, l'invocation au Sauveur, *Veni Redemptor*, prend la place de l'invocation que les poètes latins avaient coutume d'adresser à la muse au commencement de leurs œuvres¹⁴. Deux siècles après Ambroise, lorsque l'italien Venance Fortunat devient évêque en Gaule, à Poitiers à la fin

11. « Absolvere est innocentem iudicare » (S. Augustin, *Sermon* 22, 6 (CCL 41, 296). C'est le contraire de condamner : cf. Cicéron, *Épîtres à Atticus* 4, 15, 4.

12. Sur tout cela, cf. les Actes de la table ronde *L'Aveu. Antiquité et Moyen Age* (Collection de l'École française de Rome, 88), Rome 1986.

13. Mohrmann, *Études*, III, 105.

14. Mohrmann, *Études*, I, 167.

du 4^e s., il y a longtemps que le paganisme a disparu, même s'il en subsiste des restes. La culture romaine est à la fois assez à distance et encore assez présente pour qu'on puisse reprendre dans l'hymne chrétienne la forme poétique et la mélodie d'une marche militaire romaine, celle des légionnaires de l'armée victorieuse gravissant au pas cadencé la voie triomphale qui monte au Capitole. Mais la victoire que chante notre hymne — chante, ô ma langue, *pange lingua*, le noble triomphe, *dic triumphum nobilem* —, est l'anti-victoire, celle de Jésus mourant sur la croix, ce que S. Paul appelle le scandale de la croix, la croix qui est le retournement de toutes les valeurs, et les chrétiens mettent au service de l'acclamatiōn de la croix une des valeurs les plus hautes de la civilisation romaine, la valeur militaire¹⁵. Le *Pange lingua*, comme tout à l'heure les mots de *confessio* et *d'absolutio*, constitue un cas d'inculturation par paradoxe.

La notion d'initiation comme cas d'inculturation

Jusqu'à présent, nous nous sommes occupés surtout de la transformation culturelle qui a pour objet le langage de la liturgie, en donnant à ce terme de langage un sens large. Il nous faut maintenant aborder ce qui concerne les rites. Dans ce domaine, la question la plus souvent posée, peut-être, à l'historien de la liturgie est celle des rapports entre nos sacrements et les rites initiatiques du monde antique. L'histoire de la liturgie offre-t-elle un appui à la prise en compte, dans notre liturgie des sacrements de l'initiation, de certains éléments des initiations non chrétiennes, en Afrique par exemple ? Il y a là une question complexe, dont je ne dirai ici que

15. On pourrait rapprocher de cela le cas des martyrs militaires de l'Antiquité chrétienne, étudié à nouveau par J. Fontaine (cf. ses *Études sur la poésie latine* (ci-dessus, note 2), 331-361).

l'essentiel, et que j'ai traitée naguère pour elle-même de façon plus développée et que je ne puis le faire ici¹⁶.

Pour bien analyser, du point de vue historique, le problème tel qu'il se pose dans l'Antiquité chrétienne, il est nécessaire de faire une distinction entre la portée religieuse de l'initiation d'une part, et sa structure rituelle d'autre part.

Pour ce qui est du premier aspect, les exégètes et patrologues récents estiment, contrairement à Odo Casel, que la catégorie d'initiation, au sens où elle avait cours dans le monde antique, ne fait pas intrinsèquement partie du message du Nouveau Testament ; mais cette catégorie a trouvé accueil, à partir du 4^e s., dans l'Orient grec, et y a reçu une place importante. En revanche elle n'a, à mon avis, trouvé presque aucun accueil en Occident : à peu près aucun dans la liturgie et sa catéchèse, un peu plus dans la réflexion théologique. En tout cas je ne pense pas que la notion d'initiation désigne pour les Pères un processus progressif, mais elle a aidé la pensée chrétienne à comprendre plus profondément un aspect essentiel de ce que nous appelons les sacrements de l'initiation, leur aspect d'illumination des yeux du cœur, de découverte, par la foi, de Dieu tel qu'il se révèle dans la Bible, et des réalités encore invisibles du Royaume à venir.

Le deuxième aspect que j'ai annoncé est une certaine analogie de structure entre les rites initiatiques non chrétiens et le déroulement des sacrements de l'initiation chrétienne. D'une telle analogie, les Pères n'ont à peu près aucune conscience. Et pourtant il semble qu'il y ait là quelque chose de réel, qui peut nous aider à comprendre en profondeur la sacralité essentielle des sacrements chrétiens. Au total, c'est en raison de cette dualité d'aspects que j'ai parlé de la notion chrétienne d'initiation et non pas de la notion d'initiation chrétienne : je n'accepterais pas volontiers de dire qu'il existe un

16. « La notion chrétienne d'initiation », *La Maison-Dieu* 132, 1977, 33-54.

modèle religieux d'initiation dans lequel les sacrements chrétiens viendraient prendre place.

La fête de Noël

Après le cas de l'initiation, considérons celui de Noël. Il est différent à tous égards, et particulièrement intéressant du point de vue qui est le nôtre¹⁷.

Trois points sont ici à signaler. Le premier, qui est historiquement assuré, est que la fête de Noël nous est d'abord connue à Rome, dans la première moitié du 4^e s., et que de là elle s'est répandue dans la chrétienté tout entière. Le deuxième point est : pourquoi a-t-on célébré la naissance du Christ le 25 décembre ? Ici nous sortons du domaine des faits historiques assurés pour entrer dans celui des hypothèses. Certains historiens, comme on sait, estiment que la date du 25 décembre a été choisie parce que les chrétiens ont cru pouvoir calculer à quelle date avaient eu lieu la création du monde, l'Annonciation et la naissance du Fils de Dieu dans le temps des hommes. Une telle explication est étonnante pour nous, mais de fait elle est possible.

Une autre hypothèse explicative a été proposée par les historiens à partir de la constatation que, le 25 décembre, était célébrée la naissance du dieu-soleil, le *natalis Solis invicti*, et que le culte du soleil était la grande religion rivale du christianisme. Il est tentant de penser que notre fête de Noël, le *natalis Christi*, est non pas une adoption chrétienne de la fête païenne, mais une sorte d'anti-fête ou de contre-fête opposée par les chrétiens à celle-ci.

17. La bibliographie est considérable. Je me contente de renvoyer à celle qui a été rassemblée par H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I* (Gottesdienst der Kirche, 5), Regensburg 1983, 165-166 et, plus récemment, au beau livre de Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, New York 1986, dont il va paraître une édition française. Cf. les pp. 85-103 de l'édition anglaise. Une question en partie semblable se pose au sujet de la fête de l'Epiphanie.

Mon intention n'est pas de prendre dans ce débat une position très arrêtée. Je dirai au moins que les deux explications ne s'excluent pas l'une l'autre et que l'opposition à la fête païenne du soleil a certainement joué un rôle. En somme il y a là, au moins pour une part, une sorte d'inculturation par contestation¹⁸.

La troisième remarque est à mes yeux la plus importante : le *natalis Solis invicti* a disparu, et Noël demeure, presque symétrique de Pâques, chargé de sens à la fois affectif et dogmatique, puisque c'est par excellence le jour où la liturgie célèbre la divinité du Christ, ou plus précisément ses deux natures. Les chrétiens ne connaissent pas tous le concile de Nicée et celui de Chalcédoine, mais tous connaissent Noël¹⁹. C'est-à-dire que le fait d'inculturation, si inculturation il y a eu, a rejoint et en quelque sorte éveillé quelque chose de si profond dans le christianisme qu'il est devenu, d'une part, universel en liturgie chrétienne et, d'autre part, inaliénable. Les chrétiens ne pourront plus ne pas célébrer Noël, qui s'est en quelque sorte assimilé à ce que, au début de mon exposé, j'appelais la synthèse rituelle fondamentale.

La célébration du mariage est-elle un cas d'inculturation ?

Le mariage pose des problèmes très différents, qui concernent à la fois sa célébration et sa place dans la société humaine et chrétienne. Pour ce qui est de sa

18. Alors que le rapport probable entre la fête de Noël et le paganisme a été l'objet de nombreux travaux, on n'a pas encore étudié de manière assez approfondie le rapport possible entre la fête de la Toussaint, établie sur le continent par Alcuin d'York, et les pratiques du paganisme insulaire dont il est resté ensuite quelque chose dans la veillée d'*Halloween*, le 31 octobre.

19. Cf., sur ce point précis, les références aux grands docteurs scolastiques que j'ai données dans mon article « Évangélisation et sacrements au moyen âge », dans C. Kannengiesser-Y. Marchasson (éd.), *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, Paris 1976, 565-572, spécialement 568.

célébration, jusqu'à une date récente l'opinion commune des historiens, moi compris, était qu'antérieurement au 4^e s. les chrétiens avaient déjà conscience, lorsqu'ils se mariaient, de le faire en tant que chrétiens, mais que l'action célébrée ne comportait encore ni l'intervention d'un prêtre ni une liturgie. Autrement dit, selon cette manière de voir les choses, c'était un sacrement qui n'avait pas encore de liturgie. Le livre du Dr Kenneth Stevenson *Nuptial Blessing*²⁰, m'a fait changer d'opinion. Il montre que le mariage chrétien des premiers siècles, à la suite du mariage juif, comportait une prière familiale comme c'était le cas — cette dernière remarque est de moi — pour la prière des funérailles. C'est-à-dire que le mariage est à joindre aux exemples, que j'ai signalés plus haut, d'enracinement de la liturgie chrétienne dans la prière juive.

On savait déjà qu'à partir du 4^e s., de façon diverse selon les différentes régions de l'Église, s'est généralisé l'appel de ceux qui se mariaient à l'intervention du prêtre dans la célébration de leur mariage. Je mentionnerai ici, en plus du cas de la liturgie romaine, celui de la liturgie grecque, parce qu'il offre un exemple intéressant d'inculturation, le couronnement des époux, auparavant refusé par les chrétiens à une époque où il était encore inséparable des cultes païens : nous retrouvons ici les deux étapes de l'inculturation dont il a déjà été question. A la deuxième étape, lorsque le couronnement des époux est apparu christianisable, on y a joint une prière, non plus du père de famille, mais du prêtre invoquant la bénédiction de Dieu.

Dans la liturgie romaine, il y a semblablement une bénédiction nuptiale, avant la communion des époux à la messe. A mon avis, le thème fondamental, ici comme ailleurs, est le grand thème biblique de la fécondité de l'épouse : avoir des enfants est la grande bénédiction de Dieu (« croissez et multipliez-vous ») et en être privée est, pour une mère, une malédiction. Dans le sacra-

20. London 1982.

mentaire grégorien, le thème des noces du Christ et de l'Église est venu s'ajouter au thème premier.

A proximité du thème liturgique du mariage, on peut mentionner ici, dans la liturgie romaine ancienne et jusqu'à nos jours, l'image de l'assemblée liturgique comme *familia Dei*²¹, image qui n'est pas expressément biblique, même si elle est toute proche de celle de l'Église comme maison de Dieu. Une telle image est nécessairement marquée par les variations historiques de l'organisation familiale : Pour un Romain du temps de Grégoire le Grand, la *familia* est la *gens* sous l'autorité du *pater familias*, et la manière dont l'autorité de celui-ci s'est exercée dans la tradition romaine n'a pas dû faciliter l'inculturation de la prière chrétienne à Dieu Père.

Grégoire le Grand et l'inculturation en Angleterre

La dernière des quatre périodes que j'ai annoncées est celle de la rencontre entre le christianisme et les cultures non latines de l'Occident, mais c'est aussi le moyen âge en général. Comment ne pas citer ici la fameuse lettre de S. Grégoire le Grand à Mellitus sur l'attitude à prendre envers les lieux de culte païens ?

« Lorsque Dieu tout-puissant vous aura conduit à notre très révérend frère l'évêque Augustin, dites-lui que j'ai longuement réfléchi à la question des Anglais, à savoir que les temples des idoles qui sont dans cette nation ne doivent pas être détruits, mais qu'il faut détruire les idoles qui s'y trouvent. Qu'on fasse de l'eau bénite, qu'on en asperge l'intérieur des temples, qu'on y

21. A l'époque où S. Grégoire donne au *Hanc igitur* du canon romain sa forme actuelle, il est possible qu'une distinction ait été faite entre *Ecclesia* désignant l'Église universelle d'une part, *plebs* et *familia (Dei)* désignant l'assemblée locale d'autre part. Cf. à ce sujet la thèse doctorale de J.-M. Kusielé-Dabiré, *Le Sacrement de confirmation...*, Paris, Institut Catholique, 1985, 363.

construise des autels, que des reliques y soient placées, car, si ces temples sont bien construits, il faut qu'ils soient changés du culte des démons au service du vrai Dieu, afin que ce peuple, voyant que ses temples ne sont pas détruits, rejette de son cœur l'erreur et, en connaissant et en adorant le vrai Dieu, vienne plus volontiers aux lieux où il a l'habitude d'aller. Et puisqu'ils ont coutume de tuer beaucoup de bœufs en sacrifice aux démons, on doit pour cette raison changer la manière de célébrer certaines fêtes : que, le jour de la dédicace ou aux fêtes des martyrs dont les reliques sont placées là, ils se fassent des huttes avec des branchages autour des églises qui sont d'anciens temples et qu'ils célèbrent la fête avec des festins religieux. Mais qu'ils n'immolent plus d'animaux au diable²². »

Je ne sais pas si les historiens ont cherché à comparer de façon systématique ce qu'écrit S. Grégoire avec les pratiques de l'évangélisation à l'époque patristique. A ce qu'il me semble, deux attitudes ont existé avant S. Grégoire : celle d'un S. Martin de Tours, qui détruit complètement les temples païens, et celle que Grégoire, après avoir hésité, a choisie pour l'Angleterre. Il n'est pas exagéré de voir dans la lettre à Mellitus une sorte de programme de l'inculturation jusqu'à la fin du moyen âge, programme que les médiévistes pourraient illustrer

22. « Cum uero Deus omnipotens uos ad reuerentissimum uirum fratrem nostrum Augustinum episcopum perduxerit, dicite ei quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractauit, uidelicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debeant commutari, ut, dum gens ipsa eadem fana sua non iudet destrui, de corde errorem deponat et Deum uerum cognoscens ac adorans ad loca quae consuevit familiarius concurrat. Et quia boues solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari, ut die dedicationis uel natalicii sanctorum martyrum, quorum illis reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosis conuiuiis sollemnitatem celebrent. Nec diabolo iam animalia immolent. » (*Registre XI*, 56. — éd. D. Norberg, CL 140 A, 961-962).

d'innombrables exemples. J'ai montré ailleurs que cette attitude est en harmonie avec les caractères généraux de la pastorale médiévale des sacrements²³. Après le moyen âge, à la fois du côté catholique et du côté protestant, l'attitude envers les pratiques populaires changera profondément²⁴ : du point de vue post-médiéval l'attitude pastorale du moyen âge a été indûment permissive, et n'a christianisé les masses populaires que de manière superficielle. Les médiévaux auraient probablement pensé que dans les siècles après le moyen âge la politique pastorale a en certains cas été inspirée par une conception élitiste du christianisme. Au fond ils nous disent : n'oubliez pas l'inculturation !

Pierre-Marie Gy o.p.

23. Cf. ci-dessus, note 19.

24. Cette question a été abordée par J. Delumeau dans sa leçon inaugurale au Collège de France (1975), reproduite dans son volume *Le christianisme va-t-il mourir ?, Paris 1977*, puis dans *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation, Paris 1981*. Un exemple précis de la différence historique des attitudes pastorales a été étudié par L. Perouas, *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres, du 15^e au 20^e s., Paris 1988*.