

- 1 -

# LITURGIE DES TEMPS DE FÊTE

Cahier d'accompagnement

Communauté de travail  
des commissions romandes *de* liturgie

1979

## AVERTISSEMENT

Les dix fascicules liturgiques, publiés par la Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, de 1967 à 1976, sont à l'origine du volume «Liturgie des temps de fête» que nous offrons aujourd'hui aux Églises réformées de la Suisse romande. Chacun de ces fascicules contenait un avant-propos historique, théologique et liturgique. Ces textes introductifs ont suscité d'emblée un vif intérêt, ce qui nous a fort réjouis. Lorsque le moment fut venu d'entreprendre la préparation du volume imprimé, nous nous sommes très vite rendu compte qu'il n'était pas question d'insérer ces introductions dans le volume: elles l'auraient inutilement alourdi. Devant l'insistance de ceux qui nous demandaient de ne pas renoncer à ces textes introductifs, nous avons décidé de les publier en une brochure séparée. Non sans de sérieuses hésitations de la part de leur auteur, il est vrai. Ces avant-propos étaient des écrits occasionnels; en tant que tels, et pour qu'ils se présentent sous une forme plus cohérente, ils auraient dû passer par une refonte complète — que nous n'avions pas le temps d'entreprendre. Cependant, de l'avis de ceux qui souhaitaient la parution de ces textes, le style quelque peu spontané de leur rédaction avait un avantage: celui de les rendre plus accessibles au lecteur *pressé* que ne l'eût été un exposé élaboré. Faute de pouvoir faire mieux, on s'est laissé convaincre. On livre donc ici *ces* introductions, à peu de choses près, dans leur forme première. On s'est borné à les relier tant bien que mal les unes aux autres. Le lecteur n'y cherchera donc pas un exposé cohérent et scientifique sur les origines de l'année chrétienne et sur ses principaux aspects. Ce fascicule est une sorte de journal de bord, retraçant le cheminement de notre communauté de travail durant les dix-sept années où — en référence constante à la vie cultuelle de nos paroisses romandes — ses membres ont eu le privilège d'élaborer la « Liturgie des temps de fête ».

TABLE DES MATIÈRES

<b>Du jour du Seigneur à la Pâque du Seigneur</b> .....	3
<b>La nuit pascale</b> .....	3
Remarques sur la liturgie et sa célébration .....	5
<b>Le Triduum pascal, une célébration continue</b> .....	5
Retrouver l'unité du Triduum pascal .....	6
<b>Le temps pascal</b> .....	8
Comment rendre une certaine unité au temps pascal>	8
La <b>Semaine sainte</b> .....	9
<b>Le Carême</b> .....	11
Des liturgies pour le Carême paroissial aujourd'hui .....	14
<b>Apparition tardive de nouvelles fêtes: Noël et l'Épiphanie</b> .....	15
<b>Un temps de Noël?</b>	18
Options pour une tradition réformée .....	18
<b>Le temps de l'Avent</b> .....	21
Options liturgiques .....	23
<b>Le chant de l'assemblée dans la liturgie</b> .....	24
Les trois sources de notre chant d'Église .....	25
Remettre chaque forme de chant à sa juste place .....	26

## DU JOUR DU SEIGNEUR A LA PÂQUE DU SEIGNEUR

Selon le témoignage des quatre Évangiles, c'est au matin du premier jour de la semaine juive, soit au lendemain du sabbat, que Jésus est ressuscité. S. Luc et S. Jean affirment en outre que le soir de ce même jour, le Seigneur s'est fait connaître aux siens comme le Ressuscité. Selon S. Jean, il leur est apparu à nouveau huit jours plus tard. Dès le début, ce jour prend donc une signification particulière: c'est « le jour du Seigneur» (cf. Ap 1/10). Se substituant peu à peu au sabbat juif, il se présente comme le jour de l'assemblée chrétienne, le jour du culte. Dans le livre des Actes (20/7), il est expressément mentionné comme jour de l'eucharistie. Et S. Paul recommande aux chrétiens de Corinthe de préparer ce jour-là l'offrande qu'ils destinent à l'Église de Jérusalem (1 Co 16/2). Le dimanche chrétien, jour dominical, jour du Seigneur, est donc dès l'origine une commémoration hebdomadaire de la résurrection du Seigneur. Il est le jour où l'Église, chaque semaine, remonte à sa source par la Parole du Seigneur et l'eucharistie, rejoignant ainsi l'unique mystère de notre salut, le mystère du Seigneur mort et ressuscité.

**La Pâque  
du Christ**

**La Pâque  
hebdomadaire**

Le dimanche est donc la commémoration fondamentale du mystère pascal. Mais il semble bien que dès l'époque apostolique, l'Église a donné à la Pâque juive un contenu nouveau: une signification chrétienne. S. Paul nous en fournit un indice précis, lorsqu'il écrit aux Corinthiens: «Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous deveniez une pâte nouvelle et sans levain, comme vous l'êtes aussi: car Christ, notre Pâque, a été immolé. Ainsi donc, célébrons la fête, non avec le vieux levain, ni avec un levain de malice et de méchanceté, mais avec les pains sans levain de la sincérité et de la vérité» (1 Co 5/7-8). Ainsi naissait, au contact de la Pâque juive, une commémoration annuelle du mystère pascal chrétien. Comment pouvait-il en être autrement? Tous les éléments de la Pâque juive apparaissent, à l'arrière-fond du mystère chrétien, comme une prophétie de celui-ci.

**La Pâque annuelle**

Le dimanche était ne de la Pâque du Christ. L'apparition d'une Pâque annuelle soulignait encore cette origine: chaque année, les dimanches se renouvelaient ainsi à leur source. Ce fut le cas d'une manière particulièrement évidente, lorsque la fixation de la fête de Pâques au dimanche le plus proche du 14 nisan (Pâque juive), plutôt qu'à cette date elle-même, se fut imposée. Pâques devenait dès lors pour l'Église le dimanche par excellence, celui duquel tous les dimanches de l'année tirent leur signification, en se reliant au mystère unique qui les avait fait naître.

On comprend dès lors l'importance qu'il y a à remettre Pâques en évidence comme le sommet de l'année chrétienne et à rétablir, dans la mesure du possible, les formes originelles de sa célébration.

## LA NUIT PASCALE

Les débuts de la célébration annuelle de la Pâque par l'Église nous sont inconnus. Très tôt, cependant, cette célébration apparaît sous la forme d'un service de la nuit pascale. Célébrer la nuit de Pâques, c'était, pour l'Église, rejoindre la méditation apostolique si attentive aux accomplissements des événements prophétiques de l'ancienne Alliance. Il y avait eu la nuit de la délivrance où Dieu avait arraché le peuple de l'Exode à la servitude de l'Égypte pour l'engager sur le chemin de la terre promise; il y avait maintenant cette nuit décisive où s'était accompli le miracle de la résurrection du Seigneur, ce commencement — connu de la foi seule — d'une nouvelle création. Il y avait eu la destinée annonciatrice du peuple d'Israël traversant la mer Rouge, puis recevant le pain du ciel pour soutien de sa vie au désert; il y avait maintenant cette possibilité offerte à tout homme d'entrer dans les rangs de ceux que marque le baptême et que nourrit l'eucharistie. Ce départ et ce passage, cette délivrance et cette participation aux biens de Dieu devenaient réalité pour tous les hommes sous la protection du sang de l'Agneau immolé.

**P â q u e s ,  
accomplissement  
de l'ancienne  
Alliance**

Nous sommes ici au cœur de la foi. Il vaut la peine de retrouver annuellement, avec toute l'Église, après la préparation du Carême, une célébration pascale aussi riche et aussi pleine. Comme aimaient à le dire les Pères de l'Église, «la foi des chrétiens, c'est la résurrection des morts». Pâques est donc bien «l'expression culturelle de l'essence du christianisme» (O. Casel).

L'étude historique montre que « c'est le mystère pascal qui a donné naissance, par épanouissement vital, à toute la série des fêtes » (H. Jenny). Ainsi, l'accent que l'on met sur la célébration de Pâques marque l'ensemble de l'année chrétienne en la recentrant et en la polarisant: «Pâques donne son sens plénier à la succession des dimanches en en faisant une progression: progression des dimanches vers

**Pâques et**

**les sacrements**

Pâques, et, de Pâques en Pâques, vers la Pâque éternelle» (J. Gaillard). Et ce n'est pas seulement le dimanche qui s'en trouve plus nettement éclairé, c'est aussi la compréhension des sacrements: ils ont eux aussi leur origine dans la Pâque de notre Seigneur. C'est pourquoi la célébration de la nuit de Pâques est, par excellence, une célébration baptismale et eucharistique. «Quel temps, dit S. Basile, a plus d'affinité avec le baptême que la fête de Pâques? Elle est le mémorial de la résurrection... Recevons donc au jour de la résurrection la grâce de la résurrection!» C'est faire écho à S. Paul qui écrit: «Vous avez été ensevelis avec le Christ par le baptême; vous êtes aussi ressuscités avec lui par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts» (Col 2/12; cf. aussi Rm 6/3-4, Ep 2/4-6, Col 3/1-4). Le baptême nous introduit dans un mouvement véritablement pascal qui est la source de toute progression dans la vie chrétienne. Il en est de même de l'eucharistie, sacrement pascal par excellence, quel que soit le jour où elle est célébrée. «Lorsque, ensemble, nous mangeons la chair du Seigneur et buvons son sang, c'est sa Pâque que nous célébrons», écrit S. Athanase. Le Seigneur lui-même avait dit: «Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour» (Jn 6/54). L'eucharistie est ainsi tout naturellement le sommet *de* la célébration pascale.

**Le Triduum**

Le mystère pascal, c'est, inséparablement, la mort et la résurrection du Christ. C'est pourquoi la célébration pascale annuelle forme, de Vendredi saint à Pâques, une célébration continue de trois jours, dont la nuit pascale est le point culminant: l'Église y commémore en effet le moment où le Christ, vainqueur de la mort, fait passer son peuple avec lui de la mort à la vie. La liturgie byzantine exprime cela avec force: « Christ est ressuscité des morts. Par sa mort, il a vaincu la mort. A ceux qu'enferment les tombeaux, il a donné la vie!» Elle rappelle ainsi que la mort et la résurrection du Seigneur sont une seule et même œuvre rédemptrice, et que Vendredi saint et Pâques sont une seule et même célébration.

Avant le IV<sup>e</sup> siècle, l'Église ne connaît pas d'autre fête que Pâques, suivie de la cinquantaine pascale, le temps qui va de Pâques à Pentecôte. Un jeûne plus ou moins long, selon les époques et les régions, précède la fête de Pâques. La veillée pascale est ainsi, dans les tout premiers siècles, la conclusion de ce jeûne, son point culminant. C'est une veillée de lectures et de prière de caractère pénitentiel. A un moment donné, on rompt le jeûne: c'est la grande allégresse *de* l'eucharistie, peu avant l'aube du jour de Pâques. Telle est la forme la plus ancienne de la célébration pascale. Il ne s'agit donc pas d'une eucharistie dominicale transposée S l'heure nocturne. On est venu pour veiller et prier (vigile!), et le contenu de cette veillée est d'abord la Parole de Dieu en abondance: une longue succession de lectures, toutes centrées sur la délivrance du peuple de Dieu. Puis, sans transition, c'est la rupture du jeûne: l'eucharistie célébrée dans une joie débordante.

**La veillée  
de lectures  
et de prière**

La veillée de lectures et de prière est, à côté de la liturgie eucharistique, la forme cultuelle la plus ancienne de l'Église. On sait que l'Église était particulièrement «vigilante» à attendre le retour du Seigneur dans la nuit précédant le dimanche, jour du Seigneur. A combien plus forte raison devait-elle «veiller» ainsi dans la nuit de Pâques! On voit, sur ce point également, combien le lien entre les dimanches et la célébration pascale annuelle était profond dans l'ancienne Église.

La veillée de lectures et de prière pouvait être longue. Dans la liturgie orthodoxe, on compte quinze lectures de l'Ancien Testament, entrecoupées de chants et, primitivement, de prières. Dans la liturgie copte, on célèbre même deux réunions successives de lectures, la première le samedi après-midi et la seconde dans la nuit de Pâques. Dans l'Église romaine, la vigile comptait douze lectures; depuis 1952, celles-ci sont ramenées, dans la célébration, à quatre lectures obligatoires, choisies parmi les douze. Ce qui caractérise la vigile dans toutes les traditions, c'est son rythme de lecture, de chant et de prière, repris autant de fois qu'il y a de lectures: c'est là une des plus anciennes formes du service de la Parole dans l'Église chrétienne.

**Le baptême**

Primitivement, la célébration de la nuit pascale ne comprenait que la vigile de lectures et de prière, suivie de l'eucharistie. Dès l'établissement d'un catéchuménat collectif et structuré, la vigile a attiré à elle, tout naturellement et pour les raisons évoquées plus haut, la célébration du baptême des adultes. Au IV<sup>e</sup> siècle, partout, la célébration pascale comprend le baptême; d'où l'importance des allusions baptismales dans la liturgie, notamment en Occident. Il n'en reste pas moins que la célébration pascale

s'explique par le rite nouveau que le Seigneur institue à la dernière Cène; l'élément dominant vers lequel tend toute la célébration qu'elle comprenne ou non des baptêmes — est et reste l'eucharistie. Un texte de la Didascalie des Apôtres (écrit syrien du III<sup>e</sup> siècle) résume tout ce que nous venons d'exposer: «Vous vous réunirez, et vous veillerez toute la nuit; vous ferez la veillée dans la prière et dans les larmes, avec la lecture des prophètes et des évangiles et des psaumes, dans la crainte et le tremblement et avec supplication, jusqu'à la troisième heure dans la nuit qui suit le sabbat. Et alors vous romprez le jeûne, vous offrirez le sacrifice (= l'eucharistie, sacrifice d'actions de grâces) et vous mangerez et serez heureux dans la liesse et la jubilation, car le Christ, les prémices de notre résurrection, est ressuscité.»

### **Remarques sur la liturgie et sa célébration**

On sait que la célébration romaine de la nuit de Pâques s'ouvre par une liturgie de la lumière qui comprend la grande louange pascalle, l'Exsultet. C'est là une adjonction postérieure, fort belle et d'une grande densité théologique: l'Exsultet contient en effet toute la théologie pascalle en résumé. Mais placée ainsi tout au début de la célébration, cette liturgie de la lumière fausse toute la vigile ancienne qui la suit. Si les liturgistes catholiques n'y peuvent rien changer, par respect pour la tradition établie depuis tant de siècles dans l'Église romaine, nous bénéficions, nous, d'une liberté qu'ils n'ont pas. C'est pourquoi, dans notre liturgie, nous avons situé la louange pascalle dans le prolongement de la lecture de l'Évangile de Pâques, soulignant ainsi l'importance de cette proclamation de la résurrection et marquant de la sorte la transition ou, si l'on veut, la rupture entre la vigile et l'eucharistie. C'est au moment de lire l'Évangile qu'on illumine le sanctuaire. Il est conseillé d'allumer à ce moment un grand cierge pascal qui brûlera, tout au long du temps pascal, à l'occasion de tous les services, comme un rappel de la proclamation solennelle de la résurrection dans la nuit de Pâques.

**Liturgie  
de la lumière et  
Exsultet pascal**

On peut se demander à quel moment de la célébration il convient de situer le baptême. Dans notre projet, nous l'avons placé à la fin de la vigile, juste avant la proclamation de l'Évangile de Pâques, en pensant à la parole de S. Paul: «Vous avez été ensevelis avec le Christ par le baptême...» Dans la rédaction définitive de notre liturgie, nous avons préféré le placer après la proclamation pascalle, plus exactement après la prédication et juste avant le renouvellement des engagements du baptême par l'assemblée, au moment où celle-ci va confesser solennellement la foi. Cette option peut aussi se fonder sur S. Paul qui dit, dans le même passage: «Vous êtes aussi ressuscités par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts» (Col 2/12). Il nous a semblé qu'il était préférable de lier la célébration du baptême des néophytes à la confession de foi de l'assemblée, ces deux moments formant un tout.

**La place  
du baptême**

La célébration de la nuit de Pâques a lieu, habituellement, dans la soirée du Samedi saint, dès 21 heures ou 21 heures 30. On pourrait cependant objecter qu'il n'est pas heureux qu'elle se termine dans la nuit. On pourrait ainsi imaginer une célébration à 4 heures du matin, se terminant à l'aube, au moment du lever du soleil. Des tentatives ont été faites dans ce sens, qui se sont révélées très positives. L'essentiel est de grouper le plus grand nombre possible de fidèles. La question de l'heure de la célébration reste ouverte.

**L'heure de la  
célébration**

## **LE TRIDUUM PASCAL, UNE CELEBRATION CONTINUE**

On l'a déjà dit: le mystère pascal forme un tout: dans la succession des divers moments de la passion de notre Seigneur Jésus-Christ, il faut voir un seul et même mouvement allant de la mort à la vie, mouvement qu'exprime si remarquablement le tropaire pascal de la liturgie byzantine: «Christ est ressuscité des morts. Par sa mort, il a vaincu la mort. A ceux qu'enferment les tombeaux, il a donné la vie!»

L'Église ne connaît ainsi, à l'origine, qu'une célébration unique de la mort et de la résurrection du Christ. Il ne s'en détache pas une fête spéciale du Vendredi saint. Au cœur du mystère pascal, la célébration de la nuit de Pâques est le mémorial de la mort et de la résurrection du Christ en une seule célébration. Pâques, dans l'Église primitive, est ainsi une fête essentiellement dynamique.

**Les deux premiers jours du Triduum**

On sait ainsi qu'au deuxième siècle la Pâque chrétienne comprend deux jours de jeûne et une fête de joie. C'est déjà le Triduum, avec ses deux temps, célébrant le mystère unique. Ces deux temps sont inséparables, l'un et l'autre essentiels à la célébration de la mort et de la résurrection du Seigneur. L'Église vit intensément l'unité de cette fête de trois jours: le nom même de Triduum sacrum le montre à l'évidence.

Les deux premiers jours du Triduum, le vendredi et le samedi, sont jours de préparation pascale dans le jeûne et la prière. L'extrême pointe de cette préparation est la vigile de lectures et de prière qui ouvre la célébration de la nuit de Pâques et précède la proclamation de l'Évangile de la résurrection.

Bientôt, cependant, dès les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, on se met à distinguer les temps et les moments de la passion, les jours «pendant lesquels le Christ a souffert, s'est reposé et est ressuscité» (S. Ambroise). Dans le souci pastoral très légitime de faire revivre chaque année aux fidèles les aspects successifs du mystère du Christ, on parle dès lors du «sacratissimum triduum crucifixi, sepulti et resuscitati» (S. Augustin).

**Le Triduum se scinde en deux fêtes distinctes**

Tant qu'on s'en tint à une compréhension solidement biblique du mystère pascal, ce étalement chronologique et historicisant de la célébration n'enleva rien à son unité essentielle. Mais il n'en fut pas de même par la suite. La disparition progressive du catéchuménat des adultes, au cours des siècles qui suivirent, eut des conséquences graves sur la célébration de la nuit de Pâques. Alors que, dans les premiers siècles, le baptême des néophytes était venu s'insérer peu à peu dans la vigile pascale au point d'en être finalement une partie constitutive, l'effondrement du catéchuménat des adultes entraîna la ruine de la célébration de la nuit de Pâques qui avait fini par se confondre avec l'initiation des néophytes. Au V<sup>e</sup> siècle, on continuait de parler de la «paschalis festivitas» au singulier, voire du «sacramentum paschale», toute la fête étant encore considérée comme un seul grand sacrement du Christ; mais déjà s'amorçait une séparation de cet ensemble en deux fêtes distinctes, séparées par un vide: le Samedi saint. Celui-ci cessait d'être la montée vers le sommet de la nuit de Pâques; la nuit de Pâques elle-même cessait d'être le cœur du grand mystère de la chrétienté. On s'acheminait peu à peu vers la situation que nous connaissons aujourd'hui: une fête de la mort du Christ (le vendredi) et une fête de la résurrection du Christ (le dimanche). Pendant tout le moyen âge, et jusqu'en 1952, la vigile pascale fut célébrée, dans l'Église romaine, le matin du samedi. Elle avait perdu toute signification.

**Le moyen âge et la croix du Christ**

Ce processus s'était accompagné d'un affaiblissement, voire d'une modification de la prédication pascale de l'Église. La proclamation de Pâques perdait peu à peu de son dynamisme originel. La mort du Christ était contemplée pour elle-même. Le moyen âge se mit à l'interpréter dans un cadre essentiellement juridique: ainsi naissait la théologie de la rédemption par les mérites du Sauveur souffrant. De même, la résurrection, dans une telle théologie, se trouvait altérée: elle apparaissait davantage comme le triomphe du Christ sur ses ennemis que comme le gage de notre salut et de notre propre résurrection. Ainsi, la rédemption se trouvait désintégrée, et l'évolution de la piété médiévale n'a fait que suivre l'évolution de la théologie: le moyen âge est dominé par la méditation de la passion et la contemplation des souffrances du Christ. La mystique de la croix a tendance à se suffire à elle-même. En oubliant peu à peu l'unité essentielle du mystère pascal qui est passage avec le Christ de la mort à la vie, on perdait la vision d'une Pâque victorieuse, avec tout ce qu'elle a de dynamique pour la foi et la vie des chrétiens.

**Retrouver l'unité du Triduum pascal**

Il est important de se remémorer toute cette évolution. En effet, si l'Église d'aujourd'hui veut retrouver le dynamisme de la célébration pascale primitive, elle doit tendre, par tous les moyens, à lui rendre son unité. Nous pensons que cela ne peut se faire que par un rétablissement général de la célébration de la nuit de Pâques, pratiqué de telle manière que le plus grand nombre possible de fidèles y participe vraiment. La nuit de la résurrection doit redevenir le cœur de la vie et de l'expérience chrétiennes. C'est par une vision plus biblique de la Pâque du Christ que ce renouvellement doit commencer (voir Jn 13/1, 5/24, 1 Jn 3/14).

Mais il faut aussi que les célébrations de Vendredi saint s'ordonnent à celles de Pâques comme un acheminement et une préparation, et non comme une fête qui se suffirait à elle-même. Vendredi saint est

tourné vers Pâques; c'est le combat suprême du Christ, et la croix est l'arme de sa victoire. «Par sa mort, il a détruit la mort!» Il faut aider les fidèles à vivre l'unité dynamique du mystère rédempteur.

Il paraît donc essentiel de rétablir le Triduum pascal comme une célébration continue, exprimant clairement la marche du Christ vers le but pascal. La liturgie propose donc, en plus de la célébration du matin de Vendredi saint, de brèves célébrations de la mort du Seigneur et de sa sépulture, ou tout au moins un office du soir réunissant ces deux moments en un seul service. Amener le plus de fidèles possible à vivre ce jour comme une préparation continue destinée à nous acheminer vers la victoire de Pâques, nous semble être un effort de pastorale très important pour la redécouverte, par l'Église, du grand Triduum et de son unité dynamique.

L'Église romaine fait actuellement du service de 15 heures, heure de la mort du **Les trois** Seigneur, le service principal de ce jour: il comprend, depuis quelques années, la **services de** communion générale des fidèles. Il est intéressant de noter qu'il en fut de même, au **Vendredi saint** siècle passé, dans plusieurs régions protestantes. Pourtant, nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de revenir à cet usage. En maintenant au matin le grand service de communion, comme c'est l'usage actuel de nos Églises réformées, on montre que le Vendredi saint est un des trois grands jours du Triduum pascal. Mais il est alors souhaitable que ce service se trouve complété par le ou les autres services du jour et qu'il soit présenté clairement comme une étape de notre marche vers Pâques, préparant la célébration de la nuit pascale.

Rétablir un bref service à l'heure de la mort du Seigneur, dans l'après-midi du Vendredi saint, est un effort payant qui a, en plus, une dimension œcuménique évidente. Il justifie aussi la troisième réunion du jour, l'office de la sépulture où pointe déjà (voir les liturgies!) la signification cachée du Samedi saint. Opter pour un seul service, le soir, c'est choisir une solution de facilité.

Un moyen non négligeable pour rendre au Vendredi saint sa fonction de jour de préparation est d'accorder la sonnerie des cloches à son caractère particulier. Nous **Sobriété** suggérons de ne sonner, pour le service du matin, mémorial de la passion, qu'une **liturgique à** seule cloche, la plus grosse, et de se contenter, pour les deux autres services, d'une **Vendredi saint** brève sonnerie de la petite cloche, voire de supprimer toute sonnerie. De même, on veille à ce que l'organiste s'en tienne, au service du matin, à la plus grande sobriété. Au service de l'après-midi et au service du soir, on ne prévoira aucun jeu d'orgue, les cantiques étant chantés à cappella par l'assemblée. De même, on ne met pas, ce jour-là, de luminaires sur la table sainte. Ce n'est que dans le service de la nuit de Pâques que les luminaires seront de nouveau allumés et que toutes les cloches sonneront. Ces moyens très simples (qui ont aussi, à leur manière, valeur de jeûne!) sont plus importants qu'on pourrait l'imaginer à première vue, pour rendre au Vendredi saint son caractère de jour de préparation et d'attente au seuil de Pâques.

Que devient le Samedi saint dans cette perspective? S'il est en principe pour l'Église un jour a-liturgique, c'est-à-dire un jour où elle ne célèbre pas de service **La journée du** eucharistique, il n'est pas pour autant un jour vide, vacant. Il est bien au contraire un **Samedi saint** jour de prière intense et d'attente, dans l'absence même de toute célébration. Le Christ est descendu au séjour des morts, «il a forcé le séjour des morts»: c'est la face cachée du mystère pascal. Le bref office proposé pour le matin du Samedi saint a pour but de signifier cette prière de l'Église dans la continuité du Triduum. Il est centré sur le mystère du Christ descendu au séjour des morts. Il peut être célébré avec les candidats au baptême, réunis pour recevoir les dernières instructions en vue de la nuit pascale. Il peut aussi être célébré très simplement, dans l'église paroissiale, avec ceux d'entre les fidèles qui désirent demeurer «en état de veille et de préparation», dans l'attente de la célébration pascale. Plus simplement encore, il peut servir de prière du matin au pasteur se préparant aux célébrations de Pâques.

Sur l'autre versant du Triduum, le jour de Pâques, les services de l'Église n'appellent pas de commentaires particuliers. Pâques est le premier jour de « la Pentecôte pascale», c'est-à-dire de cette période de cinquante jours qui, de Pâques à notre actuelle fête de la **Le jour de** Pentecôte, constitue ce que nous nommons aujourd'hui le temps pascal. **Pâques** Désormais, toute trace de jeûne et de pénitence a disparu de la liturgie. Toutes les célébrations sont axées sur la joie et la louange. L'Église redécouvre sa communion avec le Ressuscité, avant de se tourner à nouveau, à partir de Pentecôte, vers sa mission dans le monde.

Notons simplement que, dans les liturgies de l'aube et du matin de Pâques, la tradition byzantine vient enrichir nos célébrations réformées par les textes qui ouvrent deux services.



## LE TEMPS PASCAL

La logique voudrait que l'on parle de la préparation des fêtes pascales, soit du Carême et de la Semaine sainte, avant de traiter du prolongement de Pâques, soit du temps pascal. Mais c'est bien le temps pascal qui a la préséance, tant en vertu de son ancienneté qu'à cause de son importance. Il est primordial de célébrer ce que Dieu a fait pour nous en Jésus-Christ; ce qu'il nous appelle à faire pour accueillir cette grâce vient en second lieu. C'est pourquoi l'Église a célébré très tôt le temps pascal, n'établissant que plus tard un temps du Carême.

«Dès que la Pâque chrétienne entre dans l'histoire, elle se présente comme une fête qui se poursuit durant cinquante jours» (Pierre Jounel). Tout ce qu'il y a à dire sur le temps de Pâques tient dans cette seule phrase.

### La Pentecôte pascale des origines

A Pâques, l'Église entre pour cinquante jours dans la célébration pascale. Ce temps qui va de Pâques à Pentecôte porte dans l'Église ancienne le nom *de* Pentecôte pascale. C'est une cinquantaine festive dont Tertullien dit qu'elle est comme un unique jour de fête. Ce temps se déroule tout entier dans la joie. S. Irénée égale chacun de ses jours au dimanche. Si la Pentecôte juive est une fête de la moisson fixée au cinquantième jour après la Pâque juive, la Pentecôte chrétienne, elle, est donc une durée festive de sept semaines, « une semaine de semaines», dans laquelle aucun jour n'est privilégié ou célébré autrement que les autres, pas même le premier et le dernier. «Toute la cinquantaine sacrée constitue une action de grâces prolongée pour l'ensemble du mystère sauveur; elle est le mémorial annuel de la bienheureuse passion du Christ, notre Seigneur, de sa résurrection du séjour des morts, de son ascension dans la gloire des cieux, de sa session à la droite de Dieu, de son second et redoutable avènement... Les privilèges du jour du Seigneur s'étendent à tous les jours: on y prie debout et le jeûne est interdit... La célébration du temps pascal nous apparaît donc comme une observance fondamentale du christianisme. Elle est antérieure à celle de la Semaine sainte et du Carême» (Pierre Jounel, dans «La Maison -Dieu », π 67, page 163s).

Mais cette cinquantaine festive cesse, dès le IV<sup>e</sup> siècle, d'être une célébration indifférenciée de l'ensemble du mystère pascal. Bientôt la piété chrétienne s'applique à honorer successivement et séparément la résurrection du Seigneur, son ascension à la droite de Dieu et l'envoi de l'Esprit sur les apôtres. On se conforme ainsi à la chronologie déjà indiquée dans le livre des Actes (1/3 et 2/1). Certes, on continue de parler des « sept semaines de la Pentecôte sacrée» (S. Basile), de « toute la Pentecôte de cinquante jours» (S. Épiphanie) ou de la «quinquagesima» (S. Hilaire, par opposition à la «quadragésima», le Carême). Mais dès le Ve siècle, le temps pascal n'est plus, dans les faits, la « continuata festivitas» des débuts de l'ère chrétienne, ni la célébration indifférenciée de l'ensemble des actes sauveurs: les fêtes particulières s'y affirment et l'emportent peu à peu sur la tradition primitive.

### Apparition de l'Ascension et de Pentecôte

Il était normal qu'on en vînt à solenniser la clôture de la cinquantaine pascale par une fête qui porterait, comme la fête juive, le nom de Pentecôte. Cela s'est ébauché, sans doute, dès la fin du III<sup>e</sup> siècle. On rattache d'abord à ce jour le souvenir de l'Ascension. Plus tard, on y ajoute aussi celui de l'envoi de l'Esprit. Ce n'est que dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle que l'Ascension se détache du 50<sup>e</sup> jour pour devenir une fête indépendante, fixée au 40<sup>e</sup> jour après Pâques, selon la chronologie d'Actes 1/3. Alors, il fallut même réagir pour qu'on ne fit pas de l'Ascension le terme de l'allégresse pascale, en mettant en parallèle rigoureux une quarantaine festive (le temps pascal ainsi abrégé) et la quarantaine pénitentielle (le Carême)! Quant à la fête de Pentecôte, elle devint parfois, à cette époque, une sorte de réitération de Pâques par la célébration du baptême et de la confirmation de ceux qui n'avaient pas pu être reçus au cours de la nuit de Pâques. La fête de Pentecôte est alors dotée elle aussi, comme Pâques, d'une octave festive, d'une vigile et, par conséquent, d'un jeûne préparatoire le samedi. Tout cela, on le voit, était en contradiction complète avec la conception originelle de la cinquantaine pascale. Toute l'évolution ultérieure continua de disjoindre l'ensemble festif des origines.

### Comment rendre une certaine unité au temps pascal ?

Il n'est plus question de retrouver, à notre époque, la « continuata festivitas » des premiers siècles. Mais quelque chose de la simplicité et de la vigueur de la conception primitive doit être récupéré. Dans ce

but, il convient de donner aux cultes du temps pascal une unité de ton et de forme qui exprime aussi clairement que possible l'unité du mystère de notre salut: le Christ, mort, ressuscité, glorifié, qui continue de donner la vie par le Saint-Esprit, « ajoutant tous les jours à l'Église ceux qui sont sauvés » (Ac 2/47). De même, s'il n'est plus possible de restituer la Pentecôte pascale primitive — sans fêtes particulières de l'Ascension et de Pentecôte — on peut du moins marquer clairement, par un ordre du culte propre à tout le temps pascal, que ces deux célébrations s'insèrent dans une suite de dimanches dont chacun est d'égale importance.

La nouvelle désignation des dimanches du temps pascal va dans le même sens. En fait de nouveauté, c'est la manière la plus ancienne de désigner les dimanches de ce temps; elle s'était maintenue dans le rite hispanique et le rite byzantin. Pour faire bien comprendre que Pâques s'étend à toute la cinquante aine pascale, on ne parle plus de dimanches après Pâques (1, 2, 3<sup>e</sup> dimanche après Pâques), mais bien de dimanches de Pâques (2, 3, 4 dimanche de Pâques). On obtient ainsi sept semaines de Piques, et Pentecôte est le 8<sup>e</sup> dimanche de Pâques.

L'unité du temps pascal est marquée, dans les liturgies, par les acclamations et le chant de l'alléluia qui ouvrent tous les services du matin. Ainsi, même l'Ascension et Pentecôte sont placées sous le commun dénominateur de la résurrection. Cette introduction liturgique, qui comprend encore le cantique d'ouverture et l'oraison du jour, remplace pendant toute la cinquantaine pascale la confession des péchés et les paroles de grâce. C'est une manière de rejoindre l'Église ancienne dans ce qu'elle exprimait en priant debout, et non à genoux, pendant tout le temps pascal. La « prière d'humilité accèss » précédant la communion (qui est l'ancienne prière pour la paix) montre pourtant que la joie pascale ne nous fait pas oublier l'humilité qui seule sied à ceux qui croient.

L'unité du temps s'exprime encore dans les lectures bibliques de ces dimanches de Pâques. On y propose l'ensemble des récits de la résurrection, puis, également, l'ensemble des derniers entretiens de Jésus avec ses disciples dans le quatrième Évangile. Cela est conforme à l'ancienne tradition: celle-ci avait bien discerné le caractère « pascal » des chapitres 14 à 17 de S. Jean. Les lectures d'Épître sont tirées, également selon la tradition, des deux principales Épîtres « catholiques », la première de Pierre (dont on sait qu'elle pourrait bien avoir été une homélie pascale aux nouveaux baptisés) et la première de Jean. Pour l'Ascension et Pentecôte, les lectures d'Épître sont choisies dans la lettre aux Éphésiens et dans Romains 8, afin que S. Paul ne soit pas absent du temps pascal. C'est S. Paul qui fournissait déjà les péripécies d'Épître, le jour de Pâques. Un problème s'est posé pour l'Ancien Testament. Dans les liturgies anciennes, il passe souvent à l'arrière-plan, les lectures étant toutes tirées du Nouveau Testament. Il paraît pourtant difficile de mettre l'Ancien Testament totalement en veilleuse pendant huit dimanches; cela n'est pas dans l'esprit de la tradition réformée. L'Ancien Testament annonce, lui aussi, la plénitude du salut; il est donc nécessaire à la plénitude du témoignage de l'Église. C'est pourquoi il a été maintenu, aux offices du soir de l'Ascension et de Pentecôte et aux services du matin des autres dimanches, accompagné d'une variante tirée du livre des Actes (au septième dimanche, de l'Apocalypse).

Le temps pascal est un temps fort de vie eucharistique. C'est dans la célébration de l'eucharistie que l'Église vit le plus pleinement sa communion avec le Ressuscité. Selon le témoignage du Nouveau Testament, c'est souvent au moment où les disciples se trouvent à table que le Seigneur leur apparaît. Le récit d'Emmaüs, en particulier, atteste clairement par tout son déroulement que le culte de l'Église est, par la Parole et l'eucharistie, une découverte sans cesse nouvelle du Ressuscité et une communion avec lui. Si le temps du Carême est pour l'Église l'occasion de redécouvrir la grâce baptismale, le temps pascal, lui, est spécialement favorable à un approfondissement de la vie eucharistique de l'Église.

## LA SEMAINE SAINTE

La Semaine sainte, dont le dimanche des Rameaux constitue le porche d'entrée, est, historiquement, une extension des deux premiers jours de l'antique Triduum. Sous des formes différentes selon les rites, elle est consacrée à la contemplation de la Passion. De tout temps, l'Église s'est appliquée à lire en entier, durant la Semaine sainte, le récit de la Passion de notre Seigneur. Dans l'Église ancienne, on utilisait même, pour la lecture liturgique, une harmonie des Évangiles, ainsi p. ex. le Diatessaron de Tatien.

Mais à la fin du IV<sup>e</sup> siècle déjà, des synodes interdirent toute lecture cultuelle non canonique. Ni la tradition orientale, ni la tradition occidentale n'ont retenu la forme d'une harmonie évangélique pour la lecture de la passion pendant la Semaine sainte. L'Église romaine, désireuse de lire chaque année l'ensemble des récits de la passion, semble l'avoir fait, à l'origine, de la manière suivante: on lisait la passion selon S. Matthieu le dimanche des Rameaux, la passion selon S. Luc le Mercredi saint, la passion selon S. Jean le Vendredi saint et la passion selon S. Marc le jour de Pâques. Par la suite, on déplaça la passion selon S. Marc de Pâques au Mardi saint. Cette manière de faire a subsisté jusqu'à la récente réforme liturgique. Mais un programme de lectures aussi chargé n'était plus praticable de nos jours. La réforme de Vatican II a donc prévu la répartition suivante: en un cycle de trois ans, les passions selon S. Matthieu, S. Marc et S. Luc sont lues tour à tour le dimanche des Rameaux; quant à la passion selon S. Jean, elle est réservée chaque année au Vendredi saint.

**L'option de la lecture cursive répartie sur toute la Semaine sainte**

Cette nouvelle manière de faire a, elle aussi, quelques désavantages, notamment celui de privilégier à Vendredi saint la passion selon S. Jean, mais également celui de faire du jour des Rameaux un dimanche entièrement dominé par la passion du Seigneur. Considérant nos circonstances paroissiales, nous avons choisi un autre parti. Nous proposons de faire de chacun des quatre Évangiles, tour à tour, le fil conducteur de la Semaine sainte et du Triduum pascal; il en résulte ainsi un cycle de quatre ans. En répartissant sur les huit jours qui vont du dimanche des Rameaux à Pâques l'ensemble des récits donnés par l'Évangile (de l'entrée de Jésus à Jérusalem jusqu'aux apparitions le soir de Pâques) on obtient pour le moins trois avantages: 1) On rétablit, à un moment très important de l'année, la lecture cursive, très souvent attestée dans l'Église ancienne et pratiquée avec prédilection par les Réformateurs. 2) On donne ainsi une grande unité aux services de la Semaine sainte, unité qui est celle de l'Évangile lui-même. 3) On inclut enfin, de cette manière, les paroles et les actes du Christ qui se situent entre son arrivée à Jérusalem et son onction à Béthanie, textes qui étaient en général omis par les lectionnaires de la Passion et qui constituent pourtant une toile de fond importante à toute la Semaine sainte. Ces récits, en effet (on pourrait les appeler «la Semaine sainte de Jésus à Jérusalem», Mt 21/18-25/46; Mc 11/12-13/37; Lc 20/1-21/38; Jn 12/20-50), résument d'une manière frappante tout le ministère du Christ et font apparaître les vraies dimensions de son œuvre rédemptrice. On pourrait ajouter que l'on rejoint de cette manière, dans une certaine mesure, la pratique de l'Église de Jérusalem dans les premiers siècles: cette Église s'efforçait de célébrer les divers événements de la passion du Seigneur aux jours, heures et lieux auxquels ils avaient eu lieu, au long de la Semaine sainte, notamment le dimanche des Rameaux, le Jeudi saint et durant le Triduum. C'est peut-être sous cette influence que d'autres Églises, par exemple les Églises mozarabes ou espagnoles anciennes, répartissaient, elles aussi, le récit de la passion sur les différents jours de la Semaine sainte: toute la passion n'était lue qu'une fois, mais chacune de ses parties au moment approprié. Rome n'a jamais admis cette méthode, estimant que le mystère du salut forme un tout. Quant à nous, c'est précisément pour cette raison que nous proposons la lecture cursive d'un seul Évangile durant toute la Semaine sainte.

**Le quatrième Évangile**

Dans l'Évangile de Jean, les textes de la Semaine sainte se réduisent aux versets 20 à 50 du chapitre 12, puisque le chapitre 13 appartient au soir du Jeudi saint et que les chapitres 14 à 17 se situent traditionnellement au temps pascal. Mais ces 31 versets du chapitre 12 de S. Jean sont d'une densité très grande. Répartis sur trois jours, ils occupent les services des Lundi, Mardi et Mercredi saints. Ils sont précédés de lectures du deuxième Isaïe, tirées des chants de l'Ébed Yahvé. On discerne sans peine la profonde parenté de ces textes avec le quatrième Évangile. C'est dans l'Évangile de Jean que le Christ est désigné comme l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde; c'est également chez Jean que Jésus se présente comme le Serviteur. La lecture des chants de l'Ébed Yahvé dans la Semaine sainte de l'année Jean prépare le Jeudi saint de cette même année où l'on médite le chapitre 13 du quatrième Évangile. L'exégèse a mis en lumière, à diverses reprises, les relations profondes entre les chants du Serviteur et l'Évangile de Jean.

**La structure des offices du soir**

L'étude des anciennes liturgies de la Semaine sainte montre que les offices étaient très simples: ils consistaient, à Rome par exemple, uniquement en lectures et en prières. Les offices de Semaine sainte de la «Liturgie des temps de fête» ont eux aussi une structure très simple: ils ne veulent être en effet qu'une lecture recueillie des récits évangéliques que vient expliquer une brève homélie (ou, le cas échéant, une brève lecture spirituelle) et que conclut une prière d'intercession, de forme litanique afin que chacun puisse s'y associer. On a choisi pour ces services la forme de petites vigiles, où la lecture est

ponctuée, chaque fois, d'une brève prière et d'un chant qui prolongent et concrétisent la méditation de l'Évangile. L'expérience montre que ce rythme de célébration est particulièrement adapté à ces recueils de la Semaine sainte et facilite l'assimilation de toute leur riche substance évangélique. Ce même rythme liturgique est repris dans les services et offices du Triduum pascal; il contribue ainsi à souligner l'unité de la Semaine sainte et des trois jours de la célébration pascale proprement dite.

Si l'on célèbre pendant la Semaine sainte des services matinaux, c'est la forme liturgique de l'office qui se révèle la plus adaptée. La « Liturgie des temps de fête » donne également quelques indications pour de tels services.

**Offices  
du matin**

Dès le soir du Jeudi saint, l'Église entre dans la célébration du Triduum pascal. Le recueillement vespéral du Jeudi saint en fait donc déjà partie. Le soir de ce jour, l'Église romaine célèbre une messe qui commémore l'institution de l'eucharistie par Jésus dans la chambre haute, mais aussi, dans l'optique de la théologie romaine, l'institution du sacerdoce des prêtres. Cette coutume d'une eucharistie vespérale du Jeudi saint n'est pas primitive. La célébration eucharistique étant le mémorial de la mort et de la résurrection du Christ, il ne nous paraît pas recommandable qu'à ce moment précis de l'année une sainte Cène du soir, le Jeudi saint, concurrence les saintes Cènes des trois jours du Triduum: la célébration eucharistique doit être réservée au Vendredi saint, à la nuit de Pâques et au jour de Pâques. Célébrer la sainte Cène en souvenir de l'institution de la sainte Cène nous apparaît comme une pratique curieuse qui voile le lien de l'eucharistie avec le mystère pascal plus qu'elle ne le met en évidence. Notre tradition culturelle réformée n'a jamais connu de célébration de la sainte Cène le soir du Jeudi saint. Il serait regrettable d'en changer.

**Le Jeudi saint**

## LE CARÊME

Il n'y a pas si longtemps encore, le mot «Carême» était banni du vocabulaire de l'Église réformée.

**Le Carême  
et les Églises  
de la Réforme**

Pourtant, nous avons, nous aussi, la coutume de mettre à part une série de dimanches pour préparer les fidèles aux fêtes de la Semaine sainte. Il est vrai que ce temps n'avait pas chez nous une origine spécifique; son existence s'expliquait plutôt par un souci de parallélisme avec l'Avent, temps de préparation à Noël, qui s'expliquait par un certain enracinement folklorique. Mais surtout, on donnait à ces dimanches le nom de «dimanches de la Passion». Comme ce nom l'indique, ils acheminaient l'Église vers Vendredi saint plus que vers Pâques; ils contribuaient à dissocier la croix et la résurrection. Il n'est pas difficile de percevoir là de lointaines influences médiévales. La Réformation n'avait pas été en mesure de pallier le démembrement du mystère pascal en deux temps séparés. De ce fait, on continuait de voir la passion du Seigneur sous l'angle de la souffrance et du sacrifice, bien plus que sous l'angle du combat et de la victoire. Sous l'influence du piétisme, nos Églises ont même contribué à majorer la célébration de Vendredi saint, face au catholicisme qui donnait l'impression d'en faire une fête de seconde importance (le jour n'étant pas férié en pays catholique). En privilégiant ainsi la croix, on réduisait Pâques, sans le vouloir, à une sorte de « happy end » de l'Évangile. On réalise mieux aujourd'hui à quel point les deux fêtes forment un tout indissociable, telles les deux faces d'un mystère unique: le combat du Christ qui nous fait passer avec lui de la mort à la vie. Pour en reprendre conscience, il est donc bon de parler de Vendredi saint, de Samedi saint et de Pâques comme du grand Triduum, et de se remémorer la définition lumineuse que la liturgie byzantine donne du mystère pascal: «Christ est ressuscité des morts. Par sa mort, il a vaincu la mort.» On ne s'étonnera pas du fait que l'appellation temps de la Passion ait été ressentie par de nombreux protestants comme spécifique des Églises de la Réforme. Elle semble d'ailleurs nous être venue du luthéranisme, où certaines Églises avaient remplacé le terme traditionnel de «Fastenzeit» par celui de «Passionszeit». Le Carême se réduisant alors pour beaucoup de catholiques aux privations alimentaires imposées par l'Église (cf. l'expression « faire carême ») et à la confession en vue de la communion pascale, les protestants le suspectaient de favoriser la religion des œuvres. Avec bonne conscience, ils estimaient pouvoir lui substituer un temps de la Passion, dans l'intention d'insister sur ce que le Christ a fait pour nous, plutôt que sur ce que nous serions appelés faire nous-mêmes pour « mériter notre salut ». Mais c'était là, on le voit bien, de la petite polémique confessionnelle, aujourd'hui dépassée. De nos jours, le « Carême » n'appelle plus, dans nos Églises, de

semblables réserves. Il s'y est acclimaté, soit par une connaissance mieux fondée de l'histoire, soit par une redécouverte de sa véritable portée spirituelle, soit encore, tout simplement, par l'utilisation dans nos paroisses et, surtout dans les milieux de la jeunesse, des offices d'Eglise et Liturgie et de Taizé. En lui-même, il faut en convenir, le terme de «Carême» n'est pas enthousiasmant. Pourtant, son origine est très simple et n'a en soi aucune coloration confessionnelle: « Carême », dérivé du latin « quadragesima», signifie simplement que le temps de préparation à Pâques dure quarante jours, par opposition à la «quinquagesima», terme utilisé quelquefois pour désigner en latin ce qu'on appelait en grec la « pentecosté»: le temps pascal qui dure cinquante jours. Pour remplacer le terme de «Carême», on pourrait, à la manière de la communauté de Saint-Loup (voir «Prière de midi »), parler du « temps de préparation aux fêtes pascales ». Les catholiques de langue allemande ont choisi les termes très voisins de «österliche Busszeit» pour remplacer « Fastenzeit». Par souci de simplicité, on se voit obligé de garder la désignation traditionnelle de «Carême». Pour redécouvrir la portée spirituelle du Carême dans l'Eglise d'aujourd'hui, il est nécessaire

**L'histoire du  
Carême dans  
l'Eglise  
ancienne**

d'en étudier brièvement l'histoire. Nous avons rappelé plus haut que la célébration de la «cinquantaine» pascalle était l'observance fondamentale et caractéristique de l'Eglise ancienne, bien antérieure à l'observance de la Semaine sainte et du Carême. «La foi des chrétiens, c'est la résurrection des morts» (Tertullien). Aussi ne faut-il pas s'étonner que le mystère pascal ait été célébré d'abord en lui-même, ainsi que dans son prolongement et son épanouissement, plutôt que dans sa préparation. Durant les trois premiers siècles de l'Eglise, on ne trouve pas trace du Carême proprement dit. A la fin du II<sup>e</sup> siècle, on lit, sous la plume de S. Irénée, évêque de Lyon, les remarques suivantes au sujet du jeûne pascal: «Les uns pensaient qu'il fallait jeûner un jour, les autres deux, les autres trois, d'autres enfin donnaient à leur jeûne une durée de quarante heures» (cité par Eusèbe, Hist. eccl., V, 2). Le jeûne était alors un jeûne unique et ininterrompu. De son côté, Tertullien atteste au début du III<sup>e</sup> siècle que les catholiques se contentaient de jeûner d'un seul trait, le Vendredi et le Samedi saints, les jours où l'Epoux leur étant enlevé, ils doivent jeûner, selon le commandement du Seigneur (Lc 3/35, Mc 2/20). Vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle, à Alexandrie, le jeûne chez les plus fervents, était d'une semaine, mais rares étaient ceux qui le faisaient d'un trait et sans interruption. Dans certains textes, on fait aussi allusion à la coutume juive (mentionnée dans Ex. 12/8 et Dt. 16/3) d'après laquelle les Hébreux, au temps de la Pâque, devaient se nourrir pendant sept jours du «pain d'affliction ». Mais il ne faut pas oublier le caractère pascal de cette préparation plus ou moins longue: c'est parce que la conscience de fêter bientôt la résurrection est spécialement vive, voire dominante, que l'on s'adonne avec tant de zèle au jeûne! Pas trace encore de jeûne méritoire, mais le désir fervent de vivre Pâques comme une réalité toute neuve, « débarrassée de tout levain de malice et de méchanceté », pourrait-on dire avec S. Paul (1 Co 5/8). C'est un retour aux sources de toute la vie, un re-départ annuel à la fois personnel et communautaire.

Dans la mesure où le nombre des chrétiens augmentait, le besoin d'une préparation plus longue et plus concertée se faisait sentir. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, certaines Eglises ont trois semaines de préparation, jalonnées d'un jeûne partiel (dès notre quatrième semaine du Carême). A la fin de ce même siècle, on trouve des Eglises qui mettent à part six semaines de pénitence (dès notre premier dimanche du Carême). Mais les dimanches ne pouvant pas être jours de jeûne (3 cause du caractère pascal du jour du Seigneur), on en vient à délimiter plus exactement quarante jours: on fixe le début du Carême au mercredi qui précède le sixième dimanche avant Pâques; de ce Mercredi des cendres au Samedi saint, on compte, dimanches exceptés, exactement quarante jours. Telle est donc la pratique de l'Eglise d'Occident.

**Carême et  
catéchuménat**

C'est surtout l'institution du catéchuménat organisé dû à l'afflux des candidats au baptême qui favorise, dès le IV<sup>e</sup> siècle, l'établissement d'un Carême plus long, mieux structuré et lié à l'ultime préparation des catéchumènes. En devenant plus nombreuse, l'Eglise réalise à quel point il lui est nécessaire de se ressaisir, elle aussi, avec les catéchumènes qu'elle conduit au baptême. Le Carême devient ainsi une sorte de retraite spirituelle annuelle pour l'Eglise tout entière. En méditant les récits de l'Exode, du passage de la mer Rouge à l'entrée dans la terre promise, l'Eglise se souvient qu'elle est le nouveau peuple de Dieu qu'à travers les eaux du baptême le Christ fait passer de la mort à la vie; elle reprend donc sa marche en se purifiant et en se sanctifiant tout à nouveau pour le Seigneur.

Parce que le Carême est un temps où l'Église reprend conscience de la portée du baptême pour mieux vivre dans la grâce baptismale, c'est aussi un temps de révision de vie. Voilà pourquoi l'Église ancienne s'occupe spécialement, à ce moment de l'année, de ceux de ses membres dont la conduite est publiquement en désaccord avec la foi. Pour les ramener, elle élabore une discipline de la pénitence et les prive de l'eucharistie pendant tout le Carême. Le Jeudi saint, dans un service de réconciliation, elle les accueille à nouveau, dans la mesure où ils font état d'une repentance sincère. « Nous vous exhortons à ne pas avoir reçu la grâce de Dieu en vain » (2 Co 6/1). Cette parole de S. Paul est vécue par l'Église des premiers siècles dans tout son sérieux. Le fait que cette discipline de la pénitence s'est faussée au cours des siècles ne doit pas nous empêcher de considérer le sérieux et la foi profonde qui l'ont suscitée, ainsi que les bienfaits qui en ont résulté, lorsqu'elle était vraiment vécue.

**Carême  
et discipline  
pénitentielle**

Jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, les dimanches seuls sont célébrés liturgiquement, c'est-à-dire par la célébration de l'eucharistie. Peu après, les lundis, mercredis et vendredis s'y ajoutent, puis, dès le VI<sup>e</sup> siècle, les mardis et samedis. Cela montre bien l'importance que l'Église donnait à sa préparation pascale.

En résumé, on peut dire avec un éminent liturgiste que le Carême, une fois constitué, est un temps privilégié de renouvellement spirituel pour toute l'Église: « Depuis le quatrième siècle, le Carême s'était structuré dans l'Église comme la période de préparation à Pâques... C'est une «quadraginta dierum exercitatio », c'est-à-dire « quarante jours d'exercices spirituels », pendant lesquels nous devons nous purifier de la poussière de nos vies quotidiennes et réformer notre conduite; on voulait donc que ce soit une sorte de retraite annuelle... Au début, le jeûne, quoique constituant un article important, n'était pas le facteur dominant de cette période. En général, nous pensons au Carême comme à quarante jours de jeûne, mais dans sa première organisation, il fut considéré simplement comme quarante jours de préparation » (Josef A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 1962, pp. 388 et 389).

**Signification  
originelle  
du Carême**

Cette « sainte quarantaine » a un enracinement biblique évident. Le chiffre 40, dans la Bible, signale une étape dans l'histoire du salut. Chaque fois qu'il va se passer quelque chose d'important, quarante unités bibliques (jours ou années) l'annoncent. On a ainsi les quarante jours du déluge (Gn 7/4), les quarante ans du Carême d'Israël au désert (Ex 16/35, Nb 14/33), les quarante jours et quarante nuits de Moïse sur la montagne (Ex 24/18), et son jeûne pendant cette période (Nb 13/25).

A quarante ans, Moïse avait visité ses frères hébreux (Ac 7/23) et c'est quarante ans plus tard que Dieu lui parle dans le buisson ardent (Ac 7/30). Saül (Ac 13/31), David (2 S 5/4), Salomon (1 R 11/42) règnent chacun quarante ans sur Israël. Élie marche quarante jours pour atteindre la montagne de Dieu (1 R 19/8). Enfin, Jésus passe quarante jours dans le désert, récapitulant et assumant ainsi toute l'histoire d'Israël avant d'entreprendre l'œuvre de la rédemption (Mt 4/2). Après sa résurrection, il se fait voir à ses disciples pendant quarante jours (Ac 1/3): l'Église va pouvoir prendre son essor.

Les grandes étapes de l'histoire du salut sont ainsi mises en évidence: l'alliance avec Noé, la délivrance de la servitude égyptienne, la promulgation de l'alliance et le don de la Loi au désert, la royauté, le début de l'époque prophétique, la venue du Messie, la naissance de l'Église. Le chiffre quarante signale les rencontres successives de l'homme avec le dessein de Dieu. Il n'est donc pas étonnant que l'Église ait choisi un temps de quarante jours pour revivre annuellement le mystère de son insertion dans le plan du salut.

On voit sans peine que tous ces thèmes s'interpénètrent: l'exode d'Israël préfigure l'Église appelée à passer de la mort à la vie et à marcher vers le Royaume de Dieu. Annonçant le Christ, les deux plus grandes figures de l'ancienne alliance, Moïse et Élie, passent quarante jours dans la solitude pour se préparer à contempler la gloire de Dieu. Avant de prêcher la bonne nouvelle et de monter à Jérusalem pour y célébrer la plénitude de la Pâque par sa mort et sa résurrection, le Christ a séjourné lui aussi dans le désert. La tentation est le prélude à l'Évangile dont la passion victorieuse du Seigneur est la conclusion: ce n'est pas par hasard que le récit de la tentation du Christ est l'Évangile du premier dimanche du Carême; il est l'annonce du combat victorieux que le Christ a décidé de mener contre Satan, et dans lequel il entraîne les siens. La vie chrétienne est ainsi présentée à l'Église, aux pénitents et aux catéchumènes comme un combat contre Satan, combat dans lequel Jésus-Christ se tient auprès des siens pour leur donner la victoire. Aux côtés des pénitents et des catéchumènes, les fidèles se souviennent qu'ils sont eux aussi pécheurs et doivent se laisser renouveler dans la grâce baptismale pour participer à la Cène du Seigneur. Au deuxième dimanche, l'Évangile de la transfiguration du Seigneur rap

**Thèmes bibliques  
fondamentaux**

pelle le temps où le peuple juif aperçut la gloire de Dieu sur le Mont Sinaï et reçut la Loi divine: l'Église, nouvel Israël, contemple maintenant la gloire du Christ transfiguré sur le Mont Thabor, gage de l'alliance nouvelle et de la résurrection future; elle entend la voix du Père qui désigne le Fils comme annonciateur de la Loi nouvelle: «Écoutez-le!» Enfin, en accompagnant les catéchumènes et en se préparant avec eux au mystère pascal, l'Église médite sur la Samaritaine aspirant à l'eau vive (troisième dimanche), sur l'Aveugle-né recevant la lumière (quatrième dimanche), sur Lazare revenant à la vie (cinquième dimanche). D'autres thèmes donnent la même note: la multiplication des pains, les paroles du Christ sur le pain de vie (quatrième dimanche), la parabole du fils retrouvé (troisième dimanche) et la femme adultère (quatrième dimanche). «Jésus-Christ a paru pour détruire les œuvres du diable» (1 Jn 3/8). C'est un Évangile de combat et de victoire qui retentit au cours du Carême. L'appel à la pénitence est le fait d'une armée qui s'efforce de se mettre en état de mener ce combat. Le Carême est un temps de grâce, selon l'invitation paulinienne: « Nous vous exhortons à ne pas avoir reçu la grâce de Dieu en vain... Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut! » (2 Co 6/1 ss).

**Les trois aspects du Carême**

D'une étude, si brève soit-elle, du Carême aux origines, ressortent pour l'Église d'aujourd'hui trois aspects essentiels: 1) Le Carême est une retraite paroissiale en vue de la sanctification renouvelée des fidèles et de toute la communauté. 2) Le Carême est une prise en charge des catéchumènes par la communauté des fidèles en vue de leur acheminement vers Pâques. 3) Le Carême est le temps où l'Église se met en devoir de rechercher ceux qui se sont coupés du Seigneur et de sa grâce, afin de les ramener aux sources du salut.

**Des liturgies pour le Carême paroissial aujourd'hui**

**Un temps «baptismal»**

Tout ce qui vient d'être dit montre à quel point le Carême, parce qu'il est lié à l'initiation chrétienne, au renouvellement de la grâce baptismale et à la discipline du combat chrétien, est un temps fort de la prédication. Une grande attention doit être accordée aux péricopes traditionnelles. On ne devrait pas s'en affranchir sans de bonnes raisons ni sans avoir prêché sur ces textes importants pendant un certain

Importance nombre d'années. Les trois «années» proposées donnent déjà neuf années de prédication, si l'on de la prédication s'astreint à prêcher à tour de rôle sur chacune des péricopes de l'Ancien Testament, de l'Épître et de l'Évangile. Le prédicateur qui fait cet *exercice* sera émerveillé de découvrir la profondeur spirituelle qui a présidé, dans la tradition de l'Église, au choix de ces lectures. Le tableau proposé est un agencement des lectures les plus importantes qui se trouvent dans les diverses traditions de lectionnaires.

**Confession des péchés**

Puisque le Carême est un temps de grâce, il est aussi un temps de repentance. C'est pourquoi l'acte de repentance, au début du culte paroissial du dimanche matin, doit être mis en évidence. La «Liturgie des temps de fête» propose donc deux séries de confessions des péchés. La série A reprend les textes reformés traditionnels. Leur vigueur apparaît, lorsqu'on ne les prie pas d'un seul trait, mais qu'on les entrecoupe de répons chantés par l'assemblée: ces prières très denses retrouvent ainsi toute leur force expressive. On remarquera aussi de quelle manière elles sont liées à l'absolution, avec laquelle elles forment un tout: l'assemblée ne chante l'Amen que tout à la fin, après l'absolution; un moment de prière silencieuse entre le troisième répons et l'absolution prend toute son importance. La série B des confessions est d'un type très différent: les énoncés y sont plus ramassés, le mouvement de la prière plus rapide. A l'exception de la prière donnée au quatrième dimanche du Carême (sur les béatitudes, tirée de la liturgie de l'ÉRF), ces textes sont des prières-canevas: le ministre peut les aménager selon les besoins, retranchant, ajoutant, actualisant les requêtes, selon la situation particulière de la communauté. Gabarits fournissant une structure tout en laissant des possibilités d'adaptation, ces prières répondent à un besoin de style direct qui est quelquefois nécessaire. On remarque d'ailleurs qu'on ne peut pas toujours prier ainsi: ce que la prière gagne en style direct, elle le perd en densité et en plénitude d'expression. Les deux manières se complètent donc et sont toutes deux nécessaires.

On a dit quelquefois que la confession des péchés, parce qu'elle est le fruit de la grâce, devrait avoir sa place après la prédication qui est la proclamation de la grâce. C'est certainement juste dans un service entièrement centré sur la repentance, comme nous le trouvons dans la liturgie pénitentielle du Mercredi des cendres. Mais l'application de ce principe aux cultes paroissiaux du dimanche matin nous paraît procéder d'un schématisme par trop formaliste. Tout d'abord, les services du dimanche matin ne sont

jamais centrés exclusivement sur la repentance: dans la prédication, les fidèles sont invités à contempler le Christ qui entraîne les siens au combat. En second lieu, la place de la confession des péchés au début du service, chaque dimanche matin, et très spécialement durant le Carême, est comme un rappel de notre baptême, et donc de la grâce baptismale que nous avons à accueillir tout à nouveau. La grâce est toujours prévenante; c'est parce que nous en vivons que nous pouvons confesser nos péchés. Nous nous présentons devant Dieu en tant que baptisés (ou candidats au baptême) et en communion avec toute la communauté des baptisés. C'est ce qui justifie la place de la confession des péchés au début du culte, très spécialement dans le temps du Carême. Le culte n'est pas une démarche psychologique, mais sotériologique. «Repentez-vous, car le Royaume des cieux est proche (Mt 3/2; 4/17).

La série A des introductions psalmiques des services du dimanche matin correspond à la tradition occidentale (romaine et luthérienne). La série B suggère, pour varier, un autre choix: des extraits des psaumes pénitentiels.

**Les introïts**

Dans la situation actuelle de nos communautés paroissiales, les fidèles ne prennent conscience du début du Carême que le matin du premier dimanche. Ne conviendrait-il pas de remédier à cet état de choses en célébrant le soir du mercredi qui précède — le traditionnel Mercredi des cendres — soit un simple service d'ouverture du Carême, soit un service pénitentiel qui serait un véritable appel à la repentance et à la réconciliation? Les services proposés pour ce jour par la «Liturgie des temps de fête» sont des exemples que l'on peut adapter aux circonstances particulières de la communauté locale. L'expérience montre le très grand bénéfice spirituel que celle-ci peut retirer de la célébration d'un tel service, pour tout le Carême qui commence. Elle doit cependant y être préparée soigneusement, dès le dimanche précédent.

**Le Mercredi des cendres**

## **APPARITION TARDIVE DE NOUVELLES FÊTES: NOËL ET L'ÉPIPHANIE**

Le chrétien d'aujourd'hui a de la peine à imaginer que l'Église des origines ne connaissait pas de fête de Noël. Or, tel était bien le cas. Ce n'est que relativement tard que l'Église s'est engagée dans la voie d'une célébration de la nativité du Seigneur. Elle y fut amenée davantage par les circonstances que par une réflexion délibérée. Ni Noël, ni l'Épiphanie, toute proche dans le calendrier et si semblable par sa signification, ne font partie de la plus ancienne tradition. Cette apparition de fêtes non rattachées au cycle pascal est un phénomène curieux, ambigu et contestable: la foi chrétienne a été si foncièrement pascale pendant les trois premiers siècles qu'il est permis de s'étonner qu'elle ait suscité soudain, à côté du cycle pascal — autour duquel gravitait non seulement toute sa vie propre, mais aussi toute l'initiation des catéchumènes — un autre cycle festif qui n'allait pas tarder à devenir, à certains égards, concurrent de celui de Pâques.

Le cycle festif de Pâques exprime la foi chrétienne d'une manière plénière, donc suffisante. L'Église est née du mystère pascal, de la résurrection du Christ. Tout est dit, tout est accompli dans le mystère pascal. C'est pourquoi l'Église ne connaît qu'une seule fête, le Triduum de la Pâque, et la seule création liturgique concevable, aux origines, est son prolongement et sa préparation. Les dimanches eux-mêmes sont un mémorial hebdomadaire de la résurrection. Ainsi, le mystère pascal est partout, il est unique, il domine toute la vie de l'Église. Cela est si vrai que même au moment où elle se met à créer de nouvelles fêtes, celles de Noël et de l'Épiphanie, l'Église ne se sent manifestement pas le droit de les fixer un dimanche, jour qui est pourtant, par excellence, jour de culte... Mais le sentiment de la récurrence hebdomadaire de Pâques, le premier jour de la semaine, est si fort que même une fête de la nativité du Seigneur ne peut l'évincer.

**Trois siècles de vie pascale**

Si l'histoire du cycle de Pâques est celle, très claire, d'un «épanouissement vital à partir de Pâques (H. Jenny), l'histoire du cycle de Noël et de l'Épiphanie, elle, est infiniment compliquée, difficile à élucider, le résultat d'influences multiples et contradictoires, sur lesquelles cent ans d'études savantes n'ont pas encore fait toute la lumière. Dom Odo Casel, o.s.b., le grand liturgiste allemand, a démontré clairement que le cycle de Noël

**L'Eglise au IV<sup>e</sup> siècle**

avec ses fêtes de la Nativité et de l'Épiphanie, n'a pu surgir que dans les conditions qui furent celles du IV<sup>e</sup> siècle. Pendant trois siècles, l'Église avait vécu sa foi comme un mystère jalousement gardé, interdi-



sant au païen (et donc en quelque sorte au monde) l'accès au secret de la foi dans sa célébration. Au IV<sup>e</sup> siècle, la situation a complètement changé. C'est le siècle d'une apparente victoire de l'Église sur le monde païen, dans le sillage de Constantin. Le rayonnement de la foi chrétienne s'étend soudain à tout l'Empire, mais les cultes païens, encore virulents dans plusieurs régions, interfèrent de diverses manières dans ce que les populations perçoivent de la foi chrétienne, du moins dans les milieux où l'on est sensibilisé à la présence de l'Église. Celle-ci se trouve appelée à assumer, dans une certaine mesure, ce monde païen. «L'éon terrestre et l'éon céleste, écrit Casel, ne se trouvaient plus absolument ennemis l'un de l'autre, mais cherchaient à se compénétrer» (La fête de Pâques dans l'Église des pères, coll. «Lex orandi», n<sup>o</sup> 37). L'Église des premiers siècles, l'Église des martyrs, était restée fidèle à son Seigneur en se fondant sur la victorieuse passion de son Maître. «Par sa mort, il a vaincu la mort!» Cette victoire du Ressuscité, elle la revivait dans la mort de ses martyrs. L'Église qui, dès Constantin, s'installe dans l'Empire, se trouve dans une tout autre situation et devant une tâche énorme. Elle n'a pas d'autre désir que d'exalter le Christ, mais comment le faire devant les foules païennes? Dans les célébrations de Noël et de l'Épiphanie, écrit encore Casel, « ce n'est plus la passion qui occupe le centre de la fête, mais l'incarnation du Logos et la glorieuse manifestation du Fils de Dieu dans la chair; ce n'est plus la victoire remportée par le Seigneur sur le monde, dans l'abaissement et la patience, mais l'emprise sur le monde du Dieu apparu dans la chair» (*op. cit.*, p. 132). Le changement, bien que subtil, est considérable. Il n'apparaît pas d'emblée, et l'Église n'en fut peut-être pas pleinement consciente, ceci d'autant moins que les idées qui la travaillaient n'étaient pas étrangères à l'Évangile. Pendant trois siècles, la foi avait été vécue comme un combat; soudain il fallait la vivre comme une installation. Cette installation de l'Église dans le monde avait pour conséquence l'abandon progressif, imperceptible d'abord, de certaines dimensions eschatologiques dans sa prédication et dans sa vie et elle mêlait l'Église de plus en plus profondément aux affaires de l'Empire.

**Conciles** Il n'est pas étonnant que ce temps ait été celui des deux premiers conciles œcuméniques (Nicée en 325 et Constantinople en 381). Dans cette époque de grand brassage d'idées, de doctrines et de religions, l'Église doit faire face aux hérésies remuantes. Elle cherche à formuler sa foi pour demeurer fidèle aux origines. Elle se défend donc au-dedans comme au-dehors. Il est intéressant de noter, en passant, que nous sommes aujourd'hui dans une situation qui présente certaines analogies avec celle de l'Église au IV<sup>e</sup> siècle.

**Fêtes nouvelles** C'est donc à cette époque troublée et difficile que surgissent, presque simultanément, les fêtes de l'Épiphanie en Orient et de Noël en Occident. Chacune est, à sa manière, une célébration de l'apparition du Christ dans le monde et une exaltation de sa grandeur et de sa gloire. C'est le thème de l'incarnation du Logos qui caractérise la théologie de ces deux fêtes. Mais leurs origines sont fort différentes. Si l'Épiphanie, comme nous allons le voir, semble avoir des antécédents relativement lointains, Noël apparaît plutôt comme le résultat d'une confrontation à une situation donnée. Il est en tout cas certain que la fête du 25 décembre était célébrée à Rome en 336, c'est-à-dire dans les années qui suivirent le Concile de Nicée. On peut penser que celui-ci, sans en être la cause directe, n'y est pas étranger. Les débats christologiques qui ont marqué les deux conciles œcuméniques ont amené l'Église à formuler sa foi au Christ «vrai Dieu et vrai homme». L'impact liturgique de ces décisions était inévitable, et il intervenait d'ailleurs dans un terrain préparé par la confrontation avec le paganisme. En condamnant formellement, à Nicée, la doctrine arienne suivant laquelle, lors de la naissance de Jésus, ce ne serait pas Dieu qui se serait fait homme, l'Église centrait sa réflexion d'une manière toute nouvelle sur les textes évangéliques relatant les origines de Jésus et sa nativité; ceux-ci ne s'étaient jamais trouvés à tel point au centre de ses préoccupations. Du fait des décisions conciliaires, une autre interprétation se trouvait écartée en même temps que l'arianisme: celle qui voulait que Jésus n'ait été adopté par Dieu qu'à partir de son baptême, c'est-à-dire l'adoptianisme. Le thème du baptême du Christ était ainsi mis en évidence.

**Origines de l'Épiphanie** Quelle est, plus précisément, l'origine des deux fêtes? Commençons par l'Épiphanie. On sait qu'à la fin du deuxième siècle déjà, la secte gnostique de Basilide connaissait, en Égypte, une fête du baptême du Christ, célébrée le 6 janvier; le baptême y était considéré comme la naissance véritable du Fils de Dieu en Jésus. Le gnosticisme des Basilidiens s'était inspiré des fêtes dont la crue du Nil a été, de temps immémorial, l'objet en terre égyptienne; mais aussi, sans doute, des fêtes du solstice d'hiver, fixé alors au 6 janvier et 05, dans la nuit, on fêtait la naissance de la lumière et du dieu Aïôn. Le dieu-soleil, né

d'une vierge, était profondément vénéré en Égypte. Il n'est pas étonnant que, dans ce contexte, la grande Église ait éprouvé le besoin de mettre en évidence, par une fête de la nativité, la naissance du véritable Sauveur, apportant la lumière, le salut. Aussi est-ce d'Égypte que cette fête se répand dès le IV<sup>e</sup> siècle dans les autres Églises patriarcales, et jusqu'à Milan, en Gaule et en Espagne. A Jérusalem, la célébration de la nativité du Seigneur les 5 et 6 janvier est liée aux lieux historiques de la naissance (Bethléem) et d'autre part au mystère pascal (église de la résurrection). Peu à peu, la fête de l'Épiphanie s'amplifie d'éléments qui en font une manifestation surnaturelle du Christ au monde (noces de Cana, étoile des mages). L'idée fondamentale de l'Épiphanie reste cependant l'entrée du Christ dans le monde, le mystère de l'incarnation. Les autres thèmes, même celui du baptême, sont secondaires. Mais on sait que la fête devint par la suite, en Orient, une fête baptismale et accéda ainsi à une importance qui la mettait en concurrence avec Pâques.

Alors que l'Épiphanie se répandait même en Occident, la fête de Noël, elle, prenait corps à Rome et s'imposait assez vite, sous l'influence romaine semble-t-il, en Cappadoce, où Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse en firent le panégyrique, contribuant grandement à l'établissement de cette fête centrée sur la nativité. Comment expliquer les origines de la fête de Noël? Pour la plupart des liturgistes, c'est en opposition à la fête païenne du « Soleil vaincu » (= Natale Solis invicti) que Noël a été institué. La fête païenne avait été établie en 274, par l'empereur Aurélien, en l'honneur du dieu-soleil d'Emesa, et fixée au 25 décembre, date du solstice d'hiver selon le calendrier romain. Par ce moyen, l'empereur espérait cimenter l'unité de son immense empire. Le symbolisme de la lumière, les fêtes païennes déjà anciennes du solstice, le culte du soleil, le culte de Mithra, mutes ces influences conjuguées semblent avoir déterminé l'Église de Rome à célébrer une fête de Noël: il s'agissait de sauvegarder l'Évangile contre ces multiples « agressions ». Il se pourrait bien que Constantin le Grand ait aussi exercé là quelque influence: on sait qu'il fit effort pour réunir le culte solaire et le culte chrétien, dans l'intention d'amener les païens à la foi chrétienne; mais ce « syncretisme chrétien » de l'empereur provoqua l'opposition ouverte des deux cultes. De ces interférences successives résulta finalement l'apparition de la fête du 25 décembre comme fête de la nativité du Christ, « soleil de justice qui porte la santé dans ses rayons » (MI 4/2) et « soleil levant qui nous a visités d'en haut » (Lc 1/78), « vraie lumière qui éclaire tout homme en venant dans le monde » (Jn 1/9). On comprend cette évolution quand on sait que le culte du soleil fut le dernier grand culte païen qui s'opposa au christianisme et qui gardait au IV<sup>e</sup> siècle une redoutable puissance. Parlant du Sol Invictus, un auteur chrétien écrit: « Qui est aussi invincible que notre Seigneur, qui a surmonté et vaincu la mort? » C'était fonder Noël sur la Pâque des origines!

### Origines de Noël

L'idée fondamentale des deux fêtes était l'incarnation du Logos. C'est ainsi que le prologue de S. Jean est l'Évangile de Noël dans la tradition occidentale. Noël ayant été doté dès le début du V<sup>e</sup> siècle d'une célébration nocturne, on choisit comme Évangile pour celle-ci le récit de la naissance à Bethléem. Rome adoptant ensuite la fête de l'Épiphanie, il devint nécessaire de différencier les deux célébrations. « La différenciation se fit de telle façon qu'à Noël, la naissance du Christ est surtout envisagée du point de vue de la faiblesse et de la pauvreté de sa nature humaine, tandis qu'à l'Épiphanie, elle est envisagée plutôt du point de vue de la majesté divine qui brille à travers son humanité et qui illumine le monde. Le baptême de Jésus dans le Jourdain et le miracle de Cana s'adaptent aussi merveilleusement au mystère de l'Épiphanie: « Jésus manifesta sa gloire » (Jn 2/11) » (Josef-A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, coll. « Lex orandi », n° 33, p. 233). C'est ainsi qu'en Occident, l'Évangile dominant de l'Épiphanie devint celui de l'adoration des mages: Rome chercha manifestement à dissocier les célébrations de la nativité de la commémoration du baptême du Christ, dans l'intention de ne pas donner l'impression malencontreuse d'unir l'orthodoxie à l'hérésie condamnée par les conciles. Dès la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, Rome tente d'imposer partout la fête du 25 décembre. L'Orient adopte alors la fête du 25 décembre, mais continue à célébrer la fête du 6 janvier avec un éclat particulier. L'Épiphanie était apparue en Orient et s'y maintenait tout naturellement, alors que la fête de Noël, d'origine romaine, s'imposait comme prépondérante en Occident.

### La tradition se précise

L'esquisse des origines de Noël et de l'Épiphanie qu'on vient de lire est sommaire. Les nombreuses études qui ont été faites sur ce sujet montrent l'extrême complexité d'une évolution tributaire d'influences si nombreuses — païennes, conciliaires, impériales, folkloriques, régionales — qu'il est quasi impossible de les résumer. Plusieurs points restent d'ailleurs dans l'ombre ou sont encore controversés.

## UN TEMPS DE NOËL?

En Occident, l'équilibre entre le 25 décembre et le 6 janvier s'établit par l'apparition, peu cohérente, de ce que l'on hésite à appeler «temps de Noël», par analogie au «temps de Pâques». C'est l'esprit systématique de l'Occident qui se manifeste là, comme dans la création du temps de l'Avent. Ce besoin ne s'est pas manifesté en Orient, où les fêtes de Noël et de l'Épiphanie sont «immergées», à leur date respective, dans ce que l'on peut appeler un temps de Pentecôte qui se poursuit jusqu'à l'ouverture d'un nouveau Carême; il n'y a ainsi dans l'Église byzantine qu'un seul cycle festif, celui de Pâques. Cette «manière» est évidemment beaucoup plus proche de la tradition ancienne que celle de l'Occident qui a créé autour de Noël un second cycle festif.

L'organisation d'un temps de Noël se fit peu à peu. Tout d'abord, Noël fut doté d'une octave. Le 1<sup>er</sup> janvier était ainsi la conclusion de la fête de Noël proprement dite. Dans les dernières années du V<sup>e</sup> siècle, le premier dimanche après Noël a sa liturgie

**La formation propre du temps de Noël** Au tout début du VI<sup>e</sup> siècle, le 1<sup>er</sup> janvier prend, pour un temps, un caractère pénitentiel en expiation pour les abus des fêtes païennes. Ce n'est qu'à la fin de ce VI<sup>e</sup> siècle qu'on trouve une célébration de l'aube de Noël, tandis que le 1<sup>er</sup> janvier apparaît sous la forme d'une fête de la Vierge, en conclusion de l'Octave de Noël (fête mariale reprise récemment par la réforme liturgique de Vatican II). Au début du VII<sup>e</sup> siècle, les Évangiles de la circoncision et de la présentation au temple donnent naissance à des fêtes spéciales (2 janvier, 2 février). Aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, la célébration de l'Épiphanie s'amplifie curieusement d'une vigile et d'une octave. Enfin, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le 2 janvier devient une fête du saint nom de Jésus, et au XX<sup>e</sup> siècle, une fête de la sainte Famille est fixée au dimanche après l'Épiphanie (maintenant ramenée au dimanche après Noël). On le voit, toute cette évolution est incohérente. Le temps de Noël n'a pas d'autre unité que celle de ses lectures qui se rapportent de près ou de loin aux récits de la nativité.

### Noël et les deux hémisphères

Il faut mentionner ici que les douze jours qui s'écoulent de Noël à l'Épiphanie semblent avoir été consacrés très anciennement, pendant un temps, à la mémoire des apôtres (faut-il y voir une première tentative de relier les deux fêtes?); mais cet usage ne s'est pas imposé. La commémoration de S. Étienne, diacre et protomartyr, le 26 décembre, et celle de l'apôtre Jean, le 27 décembre, pourraient être une survivance de cet essai avorté.

Dans un autre ordre d'idée, il est utile de remarquer à quel point le cycle de Noël à cause de son rattachement au symbolisme naturel du solstice, est lié à l'hémisphère nord; transposé dans l'hémisphère sud, ce symbolisme du solstice tombe à faux. Il n'en va pas de même pour Pâques, avec son double aspect de mort et de résurrection: cette fête n'est pas liée au symbolisme du printemps, mais à la date de la Pâque juive.

## Options pour une tradition réformée

### La Réforme et les fêtes du temps de Noël

La question se pose: est-il juste de fêter, dans l'Église réformée, le temps de Noël d'une manière continue et comme un temps festif?

Dans l'esprit de Calvin, l'Église ne devait célébrer que le dimanche; les fêtes du Christ tombant un jour de semaine se trouvaient ainsi supprimées. Calvin renonça pourtant à appliquer ce principe à la fête de Noël, cédant pendant quelques années à la pression de Berne qui continuait à fêter Noël le 25 décembre. Mais certains membres du Conseil général de Genève, plus calvinistes que Calvin, imposèrent à leur ville la suppression de Noël et de toute fête non liée au dimanche. De ce fait, Noël était fêté le dimanche le plus proche du 25 décembre. Le pays de Vaud, en revanche, dont les pasteurs souhaitaient suivre la pratique genevoise, dut se soumettre à la coutume bernoise et conserva ainsi la fête du 25 décembre. Quant à la fête du 6 janvier, elle disparut dans toutes les régions réformées de la Suisse romande, alors que se maintenait, dans les terres bernoises, la fête du 25 mars, consacrée à l'Annonciation (« la fête de la Dame », dans le langage populaire), et cela jusqu'en 1863.

Ce n'est qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle que l'on voit apparaître des «collectes» (alinéas que l'on ajoutait aux prières usuelles) pour les jours de fête. A Genève, de véritables prières de Noël n'apparaissent qu'en 1788, alors que les prières du Vendredi saint ne voient le jour qu'en 1828, et celles de l'Ascension en 1839.

Le luthéranisme connu, on le sait, une évolution différente, puisque non seulement le 25 décembre, mais l'Avent et l'Épiphanie s'y maintinrent. C'est sous l'influence conjuguée de la Suisse alémanique, de la coutume catholique et des usages luthériens qu'au XIX<sup>e</sup> siècle les fêtes de Noël... et leur folklore se sont ré-acclimatés en Suisse romande. Ce retour de Noël était plus folklorique que liturgique. Comme une plate-bande non cultivée se remplit de mauvaises herbes, un certain vide liturgique à ce moment de l'année donna naissance à un remplissage suspect: il n'est pas étonnant que ce soit dans les Églises réformées qu'on voie apparaître des liturgies pour les «fêtes de l'An» (31 décembre et 1<sup>er</sup> janvier). Ni la liturgie anglicane, ni la liturgie luthérienne ne connaissent des services pour ces dates profanes. La liturgie bernoise pour les paroisses de langue française (1955) note avec raison «qu'il faut préférer la lumière du Christ à l'incertaine lumière temporelle et profane des fêtes de l'An». On a pu, à une certaine époque, justifier ces cultes comme une contrepartie chrétienne des fêtes profanes, un peu à la manière de l'Église du VI<sup>e</sup> siècle qui célébrait le 1<sup>er</sup> janvier en expiation des fêtes païennes... Aujourd'hui, dans les paroisses, la tendance est plutôt inverse: celle de supprimer les cultes du 1<sup>er</sup> janvier, parce que la motivation «Nouvel-An» n'a plus d'écho dans l'Église. On maintient en revanche — curieusement — plus volontiers le 31 décembre, bien qu'il n'ait aucune légitimation dans la tradition, si ce n'est... l'anniversaire du pape S. Sylvestre! Nous pensons, quant à nous, que ce vide doit être comblé d'une manière valable par un temps de Noël cohérent, plutôt qu'accentué à nouveau par la suppression de certains cultes.

**Les «fêtes de l'An»...**

Seule la substance biblique des liturgies et de la prédication permet de neutraliser, après Noël, les incidences profanes dans les cultes de l'Église. La « Liturgie des temps de fête » propose donc de remettre en valeur le 1<sup>er</sup> janvier comme fête ecclésiastique: c'est le huitième jour de la fête de Noël. Noël doit être à nouveau compris comme une fête de huit jours (cf. déjà les «octaves » des fêtes juives dans l'Ancien Testament). L'Évangile de ce huitième jour après Noël est tout naturellement Luc 2/21 (l'Évangile le plus bref de l'année!). En liaison avec les textes d'Épître, cet Évangile présente le Christ comme celui qui vient se placer sous la Loi pour assumer avec nous, et finalement pour nous et à notre place, la malédiction qui pèse sur les pécheurs. Le nom qui lui est donné ce jour -là (« nom donné par l'ange avant qu'il fût conçu dans le sein de sa mère ») oriente déjà la pensée de l'Église vers Pâques où Jésus «sauvera le peuple de ses péchés ». Toute cette substance biblique, évangélique et paulinienne, justifie pleinement le rétablissement du 1<sup>er</sup> janvier comme octave de Noël, faisant également un légitime contrepoids à la fête mariale que l'Église romaine vient de rétablir à cette date, dans sa récente réforme liturgique.

**Retrouver l'octave de Noël**

Le temps de Noël se poursuit sur la lancée de l'octave de Noël: la «Liturgie des temps de fête» a donné au service pour un dimanche 2 janvier un caractère résolument christologique qui fait de ce dimanche un chaînon de plus entre Noël et l'Épiphanie. En faisant l'exégèse soigneuse des textes proposés dans le lectionnaire pour ce temps de Noël, on se rend compte que la plupart de ces lectures orientent la méditation de l'Église vers Vendredi saint et Pâques. Le cycle de Noël tout entier est ainsi une antichambre du seul vrai recommencement de l'année qui est Pâques.

**Pour un dimanche 2 janvier**

Pour toutes ces raisons, la «Liturgie des temps de fête» renonce à une solennisation du 31 décembre. Il est plus important de prêcher le Christ que la fuite du temps et la prétendue grâce d'un an neuf... Dans la foi au Christ, il n'est plus exact de dire que le temps fuit, car il s'accomplit, nous portant vers le Royaume de Dieu. La seule vraie nouveauté réside dans notre communion avec le Seigneur, et non dans le nouveau millésime. L'Église peut, avec bonne conscience, ignorer le Nouvel-An civil, puisqu'elle a mieux à offrir: Celui qui dans sa résurrection fait toutes choses nouvelles. C'est dans la nuit de Pâques qu'elle célèbre l'Auteur de l'unique renouveau par qui le monde entier est appelé à renaître. Oscar Cullmann le dit expressément: «L'année ecclésiastique devrait commencer avec le cycle des fêtes de Pâques et non avec l'Avent» (Cahier théologique de l'Actualité protestante, n° 25, p. 34). Nous dirons même: avec la célébration de la nuit de Pâques.

**Raisons de renoncer aux fêtes de Nouvel-An**

En conséquence: dans l'intention de maintenir l'Église, de Noël à l'Épiphanie, au niveau d'une méditation centrée sur le Christ seul, la «Liturgie des temps de fête» juge légitime de proposer un temps de

**Considérer Noël à partir de**

Noël cohérent. La forme qui lui est donnée se justifie théologiquement, à condition qu'on se souvienne que le cycle de Noël tout entier, avec sa préparation dans l'Avent et son prolongement jusqu'à l'Épiphanie, n'est bien compris qu'à la lumière du cycle de Pâques dont il n'est que la préparation lointaine. «Selon le Nouveau Testament, les événements situés au centre de l'histoire du Christ sont sa mort et sa résurrection. C'est en partant de là qu'il faut considérer son incarnation, et non agir à l'inverse» (Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 33 s).

<b>Options :</b>	Il convient d'exposer encore les raisons de quelques options prises par la «Liturgie des temps de fête».
<b>Ouverture des services du matin</b>	Sans vouloir faire du temps de Noël une sorte de réplique du temps pascal (l'Avent, de son côté, n'étant pas une réplique du Carême), il a paru tout de même juste d'y exprimer, dès le début des services, l'adoration et la joie. C'est pourquoi, à l'aube et au matin de Noël, le «Gloria in excelsis» (Lc 2/14) est chanté trois fois par l'assemblée en réponse à un acte d'adoration. Les autres dimanches, cette ouverture du service se fait sous la forme d'un acte de supplication et d'adoration qui combine, comme dans l'ancienne liturgie latine, le «Kyrie, eleison!» et le «Gloria in excelsis Deo», le tout étant étoffé d'éléments bibliques et d'une prière d'origine byzantine établissant le lien entre supplication et adoration. Cette forme d'introduction est dans la tonalité du temps: elle n'a pas une allure pénitentielle, mais conserve tout de même la dimension de la supplication.
<b>Épiphanie «occidentale»</b>	On aurait pu imaginer que la célébration de l'Épiphanie reflète les différents aspects que cette fête a eus dans l'Église ancienne. La «Liturgie des temps de fête» opte pour une Épiphanie «occidentale», centrée chaque année sur l'Évangile des mages, parce que cette célébration forme la meilleure conclusion au temps de Noël. Mais pour ne pas laisser tomber les autres aspects de la fête ancienne, la « Liturgie des temps de fête» les reprend le dimanche qui suit celui où l'on a célébré l'Épiphanie.
<b>Lectures du dimanche après l'Épiphanie</b>	Ce dimanche-là, la réforme liturgique de Vatican II impose chaque année l'Évangile du baptême du Christ (année A selon Matthieu, année B selon Marc, année C selon Luc). L'autre Évangile ancien, les noces de Cana, se trouve alors relégué encore un dimanche plus tard, dans l'année C. Pour que le baptême du Christ et les noces de Cana se situent tous les deux aussi près que possible de l'Épiphanie, la «Liturgie des temps de fête» opte pour un autre aménagement: elle place, au dimanche après l'Épiphanie, le baptême du Christ à l'année A, les noces de Cana à l'année B, et à l'année C la prédication à Nazareth. Cette dernière péripécie entre parfaitement dans la ligne des «manifestations » du Christ au début de son ministère: cette disposition permet de rappeler que l'« épiphanie» actuelle du Christ se fait dans notre baptême, dans l'eucharistie et dans la prédication de l'Évangile. Les célébrations de l'Épiphanie sont ainsi groupées, d'une manière heureuse, sur deux dimanches.
<b>Date de la célébration de l'Épiphanie</b>	Dans nos régions, la célébration de l'Épiphanie ne peut se faire le 6 janvier que lorsque celui-ci tombe un dimanche. Il est donc légitime qu'elle soit fixée au dimanche le plus proche de cette date: ce sera donc au plus tôt trois jours avant (le 3 janvier) ou au plus tard trois jours après (le 9 janvier). Il en résulte que l'on a, certaines années, un dimanche 2 janvier qui devient ainsi le deuxième dimanche après Noël. Dans sa récente réforme liturgique, l'Église romaine, sans plus tenir compte de la date du 6 janvier (dans les pays où il n'est pas férié), a décidé que Epiphanie serait toujours fêtée le deuxième dimanche après Noël, même si celui-ci tombe un 2 janvier. Cette manière de faire ne paraît pas heureuse, car il arrive alors que l'octave de Noël et l'Épiphanie entrent en collision, ce qui est préjudiciable à l'une et à l'autre. On évite cette collision en ayant, ces années-là, le 1 <sup>er</sup> janvier l'octave de Noël, le 2 janvier le deuxième dimanche après Noël et le 9 janvier Epiphanie.
<b>Une fenêtre ouverte sur Pâques</b>	Comme le dernier service du soir de l'Avent forme le lien avec les fêtes de Noël qui suivent (voir ci-après), le dernier service du soir du temps de Noël, au dimanche après l'Épiphanie, annonce déjà, par son Évangile (Jn 1/29-34) et sa prière liturgique, le Carême qui commence quelques semaines plus tard. On marque ainsi le lien de tout le cycle de Noël avec les fêtes pascales. Dès le début des Évangiles, le Christ est présenté comme celui qui sera l'Agneau de Dieu.
<b>Les commémorations des 26, 27 et 28 décembre</b>	La «Liturgie des temps de fête » renonce aux commémorations traditionnelles des 26, 27 et 28 décembre. Le lectionnaire s'inspire de ce qui paraît le plus solide et le plus évangélique dans la tradition élaborée au sein de l'Église d'Occident, du IV <sup>e</sup> au VI <sup>e</sup> siècle. On a laissé tomber les célébrations des 26, 27 et 28 décembre (S. Étienne, diacre et protomartyr; S. Jean, apôtre et évangéliste; les saints Inno-

cents), après avoir hésité à conserver ces trois commémorations dans le cadre d'offices du soir pour rester en accord, au moins de cette manière, avec les Églises luthériennes et anglicanes. Mais il semble que ce genre de commémoration («la nuée des témoins »!), en soi légitime, du moins lorsqu'il s'agit de témoins bibliques et donc canoniques, devrait faire l'objet d'une étude théologique sérieuse. En outre, dans le cas présent, les commémorations susmentionnées interfèrent dans le temps de Noël d'une façon peu heureuse. Enfin, les Innocents figurent de toute manière au dimanche après Noël (année B) et S. Jean y est aussi représenté par son prologue (année C), mais sans devenir des commémorations qui prennent en quelque sorte la place du Christ.

On retrouve dans plusieurs prières de ce temps de Noël l'écho de la catéchèse des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles qui a si fortement marqué les liturgies de Noël à l'époque de leur formation. On sait que cette catéchèse trouve son expression classique chez S. Léon le Grand: «en un admirable échange» le Fils de Dieu ancienne devient homme, afin que nous devenions (l'apôtre Paul précise: par grâce et par adoption) à notre tour fils de Dieu.

**Échos  
de la catéchèse**

Les liturgies du temps de Noël sont une invitation à la sobriété. La joie de Noël est certaine, mais ce n'est pas la joie de Pâques. Si l'on se réjouit à Noël, ce n'est pas sans se rappeler que la crèche annonce la croix où le Christ nous sauve; c'est aussi en se souvenant que le monde scelle sa découverte du Christ, après la visite des mages, par le sang des enfants innocents. La joie de Noël n'est donc pas de la même nature que celle de Pâques. Si Pâques est déjà présent dans le chant des anges et dans la venue des mages, Vendredi saint est constamment évoqué dans l'abaissement du Fils de Dieu. C'est à travers cet abaissement qu'il y a «emprise de Dieu sur le monde», pour reprendre les termes par lesquels Odo Casel exprime les intentions théologiques de l'Église entrant dans l'ère constantinienne. La commémoration de cet abaissement impose la sobriété. Antichambre du mystère pascal, le cycle de Noël n'existe pas pour lui-même: l'incarnation qu'il commémore n'est pas une fin en soi. C'est pourquoi la liturgie, dans plusieurs de ses prières, évoque, par-delà Noël et Epiphanie, le Christ crucifié et ressuscité. C'est le cas déjà au soir de Noël où la prière se présente sous la forme d'une contemplation, formulée dans les termes mêmes du deuxième article du Symbole de Nicée, dont elle laisse découvrir ainsi toute la richesse. Si l'on se souvient de ce qui a été dit ci-dessus au sujet de l'influence des deux premiers conciles œcuméniques sur la formation des célébrations de Noël, on ne s'étonnera pas de voir apparaître à cet endroit le Credo qui émane de ces conciles, seule confession de foi commune à toutes les Églises, et dont la portée est ainsi universelle.

**Sobriété des  
fêtes de Noël**

## LE TEMPS DE L'AVENT

C'est à peu près simultanément que le temps de Noël et le temps de l'Avent se sont constitués. L'Avent, tel que nous le connaissons aujourd'hui, a des origines complexes, et son devenir est assez difficile à saisir. Comme tout le cycle de Noël, il s'est constitué davantage sous la pression des circonstances que d'un propos délibéré. La capacité créatrice de l'Église en matière liturgique n'était plus la même qu'à l'époque où se constituait le cycle de Pâques; elle ne procédait plus d'une pensée simple et vigoureuse. Le grand liturgiste autrichien, Josef Andreas Jungmann, auteur de «Missarum sollemnia» (1948, <sup>5</sup>1961), étude fondamentale sur la tradition liturgique d'Occident, donne de l'histoire de l'Avent une présentation que nous esquissons de la manière suivante, en espérant ne pas la trahir.

Un Avent, soit la mise à part d'un temps plus ou moins long précédant Noël, apparaît d'abord en Gaule, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. C'est alors un temps préparatoire de trois semaines. Mais un siècle plus tard, la liturgie gallicane connaît déjà un Avent de cinq semaines. Il est vécu avec le même sérieux que le Carême, dans le jeûne et la prière. A cette époque Rome ne connaît encore aucune préparation à Noël, bien que la Nativité y soit déjà fêtée avec une certaine ampleur, puisqu'elle se trouve dotée, dès le V<sup>e</sup> siècle, d'une célébration nocturne. Pourquoi cette différence entre la Gaule et Rome? La Gaule semble avoir subi sur un point l'influence orientale: elle a adopté relativement tôt Epiphanie, avant même de célébrer Noël. En célébrant Epiphanie comme fête des baptêmes, la Gaule se mit à observer des usages semblables à ceux de Pâques pour la préparation des candidats au baptême. Ainsi at-on,

**L'histoire  
de l'Avent  
dans l'Église  
ancienne**

vers 490, un temps de jeûne qui commence le 11 novembre pour se terminer le 5 janvier, ce qui fait exactement quarante jours de jeûne si l'on décompte les samedis et les dimanches où l'Eglise gallicane ne jeûnait pas. Jungmann fait cette remarque pertinente: «Ainsi, dans la liturgie gallicane du V<sup>e</sup> siècle, on franchit cette étape d'assimiler la fête de la nativité du Christ (sous sa forme orientale d'Épiphanie) à la fête de Pâques en la faisant précéder d'un jeûne de quarante jours» (*La liturgie des premiers siècles*, p. 417). D'autres systèmes apparurent ensuite dans d'autres régions. L'impulsion était donnée. En Espagne, où Noël avait le pas sur l'Épiphanie, on comptait les quarante jours en remontant à partir de Noël, ce qui mettait le début de l'Avent au 15 novembre. Cet Avent espagnol n'avait toutefois pas le même caractère que l'Avent gallican, puisqu'il ne comprenait pas de jeûne. Ailleurs encore s'établît la coutume d'une préparation à Noël d'une durée de trois mois, commençant le 24 septembre, date à laquelle on célébrait, neuf mois avant le 24 juin qui est la fête de la naissance de Jean-Baptiste, la fête de sa conception...

**Le rôle de Rome** La liturgie de Rome ne put résister à cette pression venue de l'extérieur. Déjà Noël prenait de l'importance à Rome aussi, parce qu'on y voyait un moyen privilégié de s'opposer à l'arianisme des peuples germaniques récemment convertis à la foi chrétienne. Rome fait alors un premier pas vers une préparation à Noël en transformant, mais vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle seulement, l'ancienne observance des Quatre-Temps de décembre en une célébration évoquant déjà un peu notre quatrième dimanche de l'Avent. Rappelons que les Quatre-Temps (il y en avait en réalité trois, à l'origine, — le quatrième, celui du printemps, étant remplacé par le Carême) étaient des semaines spéciales, consacrées à la prière et au jeûne, au seuil de chaque nouvelle saison, soit en juin, en septembre et en décembre, et correspondant aux trois récoltes qui intéressaient l'Italie, celles du blé, du vin et de l'huile. La semaine des Quatre-Temps d'hiver fut transformée en une préparation de la Nativité par l'insertion des lectures de l'Annonciation et de la Visitation, et de péripeties sur Jean-Baptiste, le précurseur. Les lectures de l'Ancien Testament étaient tirées du livre d'Isaïe. Il faut attendre le pontificat de Grégoire le Grand (590-604) pour voir apparaître tout à coup, à Rome, un Avent de quatre dimanches, à peu près semblable à celui que nous connaissons. Mais on ne sait comment il s'est constitué. Peu à peu, cet Avent romain de quatre dimanches s'impose partout, éliminant les autres systèmes. Une fois de plus, l'influence de Rome se trouve avoir été modératrice, tout en suivant, à retardement, l'impulsion venue d'ailleurs.

**Noël à date fixe et non un dimanche**

Le cycle de Noël qui se constitue ainsi, peu à peu, est donc plus ou moins calqué sur celui de Pâques. La grande différence est que sa fête centrale n'est pas fixée un dimanche. Jean-Jacques von Allmen y discerne l'hésitation de l'Église, la conscience partagée avec laquelle celle-ci s'est mise à l'organisation de fêtes et d'un cycle concurrents de celui de Pâques (voir: *Cours de liturgie*, éd. ronéotypée, chap. VIII, p. 16). Tout en créant ces fêtes et ce cycle, l'Église semble vouloir éviter une telle concurrence. Mais c'est pourtant ce qui se produit dans une certaine mesure, dès que Noël est doté d'un temps de préparation. Il est vrai que ce n'est qu'en Gaule que celui-ci a eu un caractère pénitentiel accusé. Selon les livres liturgiques romains du début du moyen âge, l'Avent n'est pas un temps de pénitence, mais simplement une période de préparation à Noël où seuls les dimanches ont les caractéristiques propres à l'Avent. Ce n'est qu'après le X<sup>e</sup> siècle que l'influence gallicane finit par donner une physionomie pénitentielle à l'Avent romain. C'est alors qu'on omet le «Gloria in excelsis» et qu'on exclut l'utilisation du «Te Deum». Cependant l'Avent ne devint jamais — sauf temporairement — une période de jeûne. Jungmann montre pourtant que ce temps resta toujours ce qu'il fut dès le début: une période austère au plan liturgique proprement dit. La couleur liturgique est le violet; elle désigne ainsi l'Avent comme un temps de préparation, alors même qu'il n'est pas expressément pénitentiel et ne comprend pas le jeûne.

**L'Avent, un Carême?**

**L'Avent, début de l'année liturgique?**

L'Avent doit-il être présenté comme le début de l'année liturgique? Les tâtonnements ont été, sur ce point aussi, assez nombreux au cours des âges. C'est tardivement que l'habitude s'installe de fixer au premier dimanche de l'Avent le début de l'année liturgique. En effet, le 1<sup>er</sup> mars, le 25 mars, le 1<sup>er</sup> janvier, le 25 décembre ont eu, tour à tour, sous diverses influences, l'honneur de marquer le début de l'année; d'ailleurs la coutume variait selon les régions. Il est inutile d'entrer ici dans le détail de cette histoire. Notons simplement qu'en Espagne, en France, en Angleterre, dans le diocèse de Cologne, en Bourgogne, en Hollande et en Flandres, ce fut la fête de Pâques qui constitua, assez longtemps, le début de l'année liturgique. Cette vision des choses n'a-t-elle pas la logique pour elle si Pâques est pour l'Église la fête où se ressourcent, d'année en année, toute la foi des chrétiens? Ne devrions-nous pas aider nos fidèles à comprendre que leur réengagement dans la foi, au cours de la célébration de la

nuit de Pâques, représente pour eux l'entrée dans une nouvelle année de grâce, et que l'Église marche ainsi, de Pâques en Pâques, vers la Pâque éternelle? Il conviendrait alors de ne plus annoncer l'Avent comme le début de l'année liturgique.

### Options liturgiques

Considérant les hésitations nombreuses qui ont accompagné, dans l'Église d'Occident, l'élaboration progressive d'un cycle de Noël, considérant aussi le caractère hybride de ce cycle aujourd'hui encore, la «Liturgie des temps de fête» a pris un certain nombre d'options qu'il faut maintenant signaler. Elles paraissent fondées sur ce que la tradition a véhiculé de meilleur et de plus solide.

La «Liturgie des temps de fête» rejoint la tradition la plus ancienne en ne faisant que du quatrième dimanche de l'Avent une fête de préparation directe à Noël (péricopes de l'Annonciation, de la Visitation, du Magnificat). Dès lors, les trois premiers dimanches sont centrés sur la seconde venue du Seigneur. On y retrouve toutes les péricopes eschatologiques importantes, attestant que Celui qui est venu dans l'humilité est le même que Celui dont nous attendons le retour en gloire. Il paraît important d'avoir ainsi trois dimanches de caractère délibérément différent — eschatologique — sur l'arrière-fond desquels Noël se détache d'une manière plus juste, parce que mieux rattachée aux dimensions dernières de l'histoire du salut.

**Orientation  
eschatologique  
des trois  
premiers  
dimanches**

L'Avent ne doit pas devenir pour autant un second Carême, Noël ne pouvant en aucun cas concurrencer la célébration du Triduum pascal. Les trois premiers dimanches de l'Avent sont un temps de préparation au retour du Christ, sans relation importante avec Noël. Si l'on considère que le début de l'année liturgique se situe au premier dimanche de l'Avent, ces trois premiers dimanches sont alors une introduction à toute l'année chrétienne, qui est une marche de l'Église au-devant de son Seigneur qui vient. Si l'on considère au contraire que le début de l'année chrétienne se situe à Pâques, on présentera l'Avent comme un premier et lointain retour vers Pâques: ce n'est pas encore le Carême, mais c'est déjà la prédication de Jean-Baptiste, — et comme un porche lointain du cycle pascal, à la manière du parvis extérieur du temple de Jérusalem par rapport au saint des saints de ce même temple... En somme un premier appel à la repentance.

Toute l'année chrétienne doit être vue sous l'angle de l'histoire du salut. Dans le Carême, l'histoire du salut est présentée comme *un conflit* entre le Christ sauveur et le prince de ce monde; l'homme est sommé de prendre parti sous peine de manquer la grâce. Dans le temps pascal, l'histoire du salut est vécue comme *une grâce*, celle de notre communion avec le Christ ressuscité et vivant. Dans l'Avent, l'histoire du salut apparaît dès lors comme *une promesse*: aussi vrai que la première venue du Christ est une preuve de la fidélité de Dieu aux promesses qu'il a faites dans l'Ancienne Alliance par la bouche des prophètes, aussi vrai sa seconde venue est certaine et sera l'accomplissement de toute la parole de Dieu. Cette compréhension est, à notre avis, le seul moyen de rendre à l'Avent, dans la prédication comme dans la liturgie, une signification dynamique: nous attendons la venue en gloire de Celui qui est venu dans l'humilité. Replacé dans l'histoire du salut, l'Avent échappe à l'ambiance souvent bien folklorique des préparations à Noël. La dimension eschatologique est présente dans toutes les liturgies des trois premiers dimanches, comme elle l'est dans les péricopes bibliques de ces dimanches.

**Carême,  
temps pascal  
et Avent**

En faisant du seul quatrième dimanche de l'Avent une préparation à Noël et un mémorial de l'Annonciation, la liturgie donne à la personne de la vierge Marie la place précise qui lui revient dans la foi de l'Église, une place biblique, la seule possible, mais aussi la seule nécessaire dans une Église de la Réforme. Il convient donc, à notre avis, de ne pas escamoter ce mémorial annuel de la vierge Marie, scripturairement fondé.

**Signification du  
quatrième dimanche**

Dans le détail des textes, on trouve de nombreuses allusions à la passion et à la résurrection du Christ. Pour marquer l'unité des trois premiers dimanches, on propose de chanter, le matin et le soir, l'admirable «Oh! Viens bientôt, Emmanuel...» (253); repris trois dimanches de suite, ce cantique donne d'emblée le ton juste 3 ces trois semaines.



- Ne pas escamoter la doxologie!** On a conservé la petite doxologie trinitaire en conclusion de l'introduction psalmique, au service du matin, de même qu'on maintient le chant du «Gloire à Dieu au plus haut des cieux» après "absolution pendant tout l'Avent. On rejoint ainsi la plus ancienne tradition, puisque ce n'est qu'au X<sup>e</sup> siècle que ces éléments furent omis.
- Ouverture des services du matin** L'acte de confession et de repentance, au début des services du matin, a un caractère spécifique, en accord avec l'ensemble de la théologie de l'Avent esquissée ci-dessus, et cela, par souci d'unité, aussi au quatrième dimanche: chacun des quatre dimanches commence par un moment de prise de conscience: nous allons au-devant du Seigneur de gloire; puis, en se confrontant à la parole du Seigneur qui est venu, on confesse l'état d'impréparation où l'on se trouve encore pour aller au-devant du Seigneur qui revient. Cet acte de confession ne part pas d'une loi écrasante, mais d'une déclaration de salut: les béatitudes — ce qui entre bien dans la perspective générale de l'Avent.
- Les lectures bibliques** Les péripécies bibliques sont choisies parmi les plus traditionnelles. Sans chercher à donner un caractère thématique aux dimanches, on remarquera tout de même une progression très nette d'un dimanche à l'autre:
- I. Dieu vient; préparons-nous à sa rencontre.
  - II. Le précurseur du Seigneur; appel à la repentance.
  - III. Les temps messianiques; savoir en discerner les signes.
  - IV. Humilité du signe: l'incarnation du Fils de Dieu.
- Offices du soir des trois premiers dimanches** Les trois premiers dimanches, la grande prière de l'office du soir est axée chaque fois sur l'histoire du salut. Il paraît important de donner cette note, trois dimanches de suite, sous trois formes différentes. Si l'on ne veut pas donner suite à cette suggestion, on a la possibilité de remplacer la prière proposée par celle qui, de la série A ou de la série B, n'aura pas été retenue pour le service du matin.
- Office du soir du quatrième dimanche** Enfin on a donné au service du soir du quatrième dimanche une forme qui le distingue nettement des trois autres et lui procure un caractère discrètement festif: la forme d'une petite vigile de lectures et de prière, centrée sur les prophéties. A la pointe extrême de l'Avent, ce service du soir désigne ce temps tout entier comme un temps de recueillement et de prière. La troisième lecture de ce service est particulièrement importante (Es 52/13-53/3): elle rappelle que «derrière la crèche de la naissance se profile déjà la croix de la passion» (voir l'oraison qui s'y rapporte).
- Folklore et culte de l'Église** Le folklore, d'origine germanique, qui caractérise les semaines précédant Noël, notamment les couronnes de l'Avent, a sa place dans le cercle de la famille. Ne transposons pas dans la liturgie ce qui appartient à la famille et à son niveau festif. Si, comme il est souhaitable, des chandeliers sont allumés sur la Table sainte tout au long de l'année, les «bougies de l'Avent» n'y ont pas leur place.
- Vivre l'Avent sans anticiper Noël** Une grande sobriété, voire une certaine austérité (sans exagération) est, selon l'expression de Jungmann, dans l'esprit du temps de l'Avent. On fera bien de s'y appliquer systématiquement. N'est-ce pas *après Noël* qu'il convient de manifester « la joie de Noël», dans le temps qui s'écoule jusqu'à l'Épiphanie? Au lieu de pratiquer pendant l'Avent une anticipation systématique de Noël, on fera mieux de veiller à ne pas retomber, aussitôt après le 25 décembre, dans la grisaille profane des «fêtes de fin d'année». Cette simple remarque fait apparaître l'incohérence avec laquelle nous célébrons habituellement le cycle de Noël.

## LE CHANT DE L'ASSEMBLÉE DANS LA LITURGIE

Le chant des fidèles est partie intégrante de la liturgie. Par le chant, principalement, l'assemblée atteste que la célébration du culte est son affaire, autant que celle des ministres chargés de conduire sa prière. Le chant de l'assemblée est indispensable à la liturgie, il en est indissociable: il est lui-même liturgie.

Cette vérité élémentaire devrait aller de soi. Mais dans la tradition de nos Églises le chant de l'assemblée n'a jamais eu, en doctrine liturgique, la place qu'il méritait. L'hymnologie protestante est pourtant remarquable et très riche. Cependant, dans la pratique culturelle, le choix des cantiques est abandonné au ministre officiant qui décide lui-même, et sans avoir recours à des critères établis, de la part que l'assemblée prendra dans le culte. Aussi ne faut-il pas s'étonner que cette part soit très variable et très

diversement établie. Trop souvent, le chant fait figure de simple hors-d'œuvre ou de diversion dans le déroulement de la célébration, alors que son rôle serait d'être si étroitement lié à celle-ci qu'il soit un élément essentiel de sa progression, de l'invocation à la bénédiction. Réinsérer solidement dans la liturgie les éléments chantés de celle-ci est une tâche importante de la recherche liturgique contemporaine.

La « Liturgie des temps de fête » s'efforce de donner au chant de l'assemblée toute son importance et toute sa spécificité. Elle puise largement, pour cela, dans le riche trésor de notre hymnologie, cherchant à donner à chacun de ses éléments sa place la plus juste, aussi bien dans le déroulement du culte que dans la succession des dimanches et des fêtes. Certes, le répertoire dont disposent nos Églises de langue française n'est pas aussi différencié que nous pourrions le souhaiter; mais tel qu'il est, il donne à l'assemblée cultuelle la possibilité d'assumer sa part de célébration d'une manière excellente et réellement active. Grâce au nouveau recueil « Psaumes et Cantiques », publié par les Églises réformées de la Suisse romande en 1976, nos paroisses sont invitées à s'insérer plus solidement dans la grande tradition de l'Église; elles ont surtout le privilège d'approfondir leur connaissance de l'hymnologie merveilleuse issue de la Réforme. Il y a là, ne craignons pas de le répéter, un trésor considérable. Le redécouvrir, l'assimiler toujours mieux, l'intégrer d'une manière toujours plus juste et le garder vivant est non seulement un devoir de reconnaissance à l'égard du passé; c'est aussi une nécessité impérieuse quant à l'avenir: si l'on désire que notre époque redevienne créatrice dans le domaine du chant d'Église, cela ne sera possible qu'à partir d'une tradition vivante. Comme on l'a dit très justement: « seule la tradition apporte quelque chose d'original »; et encore: « ne perdons rien du passé; c'est avec le passé que l'on fait l'avenir »...

### Les trois sources de notre chant d'Église

Il n'est pas possible de faire ici un exposé, même succinct, des origines de notre chant d'Église. Mais il est utile de mettre en évidence l'importance, pour la célébration cultuelle, des trois sources de notre hymnologie protestante: 1) les psaumes de la Réforme calvinienne; 2) les chorals issus de la Réforme luthérienne; et 3) les cantiques spirituels plus tardifs, parmi lesquels on trouve notamment l'apport du piétisme. A ces trois sources essentielles et proprement protestantes ne s'ajoute que l'apport beaucoup plus récent du mouvement liturgique, sous la forme de répons chantés sur des textes traditionnels dans l'Église d'Occident, c'est-à-dire dans les liturgies romaine, anglicane et luthérienne, et très rarement sur des textes d'origine byzantine. Ce dialogue liturgique entre l'assemblée et l'officiant n'est plus une nouveauté dans nos Églises; il apparaît à la plupart de nos fidèles comme un élément de célébration dont on ne voudrait plus se passer. Il est en outre le signe d'une ouverture œcuménique.

La valeur propre de chacune des trois traditions hymnologiques du protestantisme a été reconnue par toutes les Églises concernées. Aujourd'hui, des Psaumes huguenots sont aussi chantés dans les Églises luthériennes, et nombre d'entre eux figurent dans les recueils catholiques-romains de langue allemande. Depuis le siècle passé, un nombre grandissant de chorals luthériens a été accueilli dans le répertoire des Églises réformées francophones où les chorals occupent maintenant une place importante. Les cantiques spirituels des époques plus récentes ont aussi été adoptés par les diverses familles confessionnelles. Seul l'héritage grégorien du luthéranisme allemand, remis en valeur par les mouvements de Berneuchen et d'Alpirsbach, est resté confiné dans son aire géographique, lié qu'il est à la langue allemande et au travail liturgique des Églises luthériennes d'Allemagne. C'est donc bien aux psaumes huguenots, aux chorals luthériens et aux cantiques spirituels plus récents que se limite notre chant d'Église, mais ces trois sources sont en elles-mêmes si riches qu'elles répondent à presque tous les besoins d'une liturgie vivante.

Les psaumes sont, depuis les débuts de la chrétienté, une source essentielle de la prière de l'Église. Prière de l'ancien peuple de Dieu, prière du Christ et des apôtres, ils ont d'emblée trouvé leur place, dans le culte, entre les lectures bibliques. C'est là l'usage le plus ancien des psaumes dans chrétien l'Église: les psaumes chantés comme « graduel », c'est-à-dire après une lecture, des degrés de l'ambon ou de l'autel où le chantre les entonne, alors que l'assemblée ou le chœur s'y joint, de diverses manières, selon les traditions et les époques. Plus tard, un psaume a aussi trouvé place, en Occident, au début de

**Les psaumes  
dans le culte  
chrétien**

la célébration, lorsque la liturgie d'entrée s'est amplifiée. Il est vrai que, par la suite, ce psaume d'entrée a été ramené à quelques versets. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les psaumes se prêtent si bien à ces deux usages: prière issue de l'Écriture sainte, ils prolongent tout naturellement les lectures bibliques, ils en suggèrent d'emblée la profondeur et les dimensions spirituelles, permettant ainsi à l'assemblée d'assumer dans la foi ce qu'elle vient d'entendre; de même, au début du service, ils mettent les fidèles au diapason de la première partie du culte, la liturgie de la Parole.

**Les ch  
de la trac  
luthér**

Les chorals de la tradition luthérienne sont essentiellement des chants qui confessent la foi chrétienne sous ses divers aspects; ils s'offrent d'emblée à une utilisation précise, dans le culte, exprimant le propre des différents temps et des fêtes. Il n'est donc pas étonnant que très tôt, dans les Églises luthériennes — au début du XVI<sup>e</sup> siècle déjà — les principaux chorals furent attribués à des dimanches déterminés, souvent en rapport avec l'Évangile du jour. On se souviendra que les cantates de Bach se fondent presque toujours sur l'Évangile du dimanche et son cantique du jour, et sont attachées ainsi à un dimanche précis de l'année liturgique luthérienne. Après une certaine éclipse du sens de l'année liturgique au XIX<sup>e</sup> siècle, le cantique de la semaine (« Wochenlied ») a reconquis victorieusement sa place dans les Églises luthériennes d'Allemagne.

**Les cantiques  
spirituels**

Les cantiques spirituels sont ceux de nos chants qui apparaissent après la grande éclosion du choral luthérien et qui expriment — sous l'influence du piétisme — plus spécialement la réponse de la foi, les divers aspects de la vie chrétienne, l'expérience personnelle et la supplication individuelle. Ce chant a connu, par la suite, au XIX<sup>e</sup> siècle, une éclosion considérable, surtout dans les mouvements de réveil; dans de nombreux recueils d'Église, il a même fait passer à l'arrière-plan le chant traditionnel. Finalement, les Églises ne l'ont adopté que partiellement; elles ont procédé à un tri dans une production immense et de qualité souvent discutable. Mais il faut rappeler que, pendant toute cette période, de vrais cantiques spirituels n'ont cessé de voir le jour dans nos Églises elles-mêmes, en marge des chants revivalistes. Nous les tenons pour précieux, puisqu'ils sont issus de nos Églises romandes.

**Remettre chaque forme de chant à sa juste place**

**Les psaumes dans  
leur fonction  
de graduel**

La «Liturgie des temps de fête» cherche donc à rétablir une utilisation ordonnée et cohérente de ce trésor hymnologique dont disposent les Églises protestantes. Il s'agit de remettre chaque forme de chant à sa juste place dans la célébration culturelle. Le nouveau recueil «Psaumes et Cantiques» nous y aide d'une manière réjouissante. Les psaumes chantés ont retrouvé une plus grande fidélité au texte biblique, et le nombre des chorals illustrant l'année chrétienne se trouve augmenté de plusieurs pièces importantes qui manquaient, jusqu'ici, au répertoire de nos Églises réformées, romandes

Il devient donc possible de préciser mieux qu'auparavant l'utilisation du répertoire dont nous disposons.

Nous tenons pour très désirable le rétablissement du psaume chanté entre les lectures de la Bible, au culte paroissial notamment. Nous proposons donc des strophes de psaumes en guise de « graduel ». Le choix proposé n'a rien d'impératif; on peut, s'il y a lieu, opérer des changements. Mais nous pensons qu'une liste clairement établie permet d'éviter qu'on se rabatte toujours sur les mêmes numéros. Le chant de strophes psalmiques entre les lectures bibliques est, à nos yeux, une amélioration importante de la liturgie, un retour — par le biais de notre hymnologie calvinienne — au plus ancien usage des psaumes, attesté dans l'Église chrétienne. C'est dans leur relation liturgique avec les lectures de l'Écriture sainte que les psaumes prennent tout leur relief. Si l'on veut se rapprocher de l'usage romain, on peut ne faire chanter une strophe de psaume qu'après la lecture de l'Ancien Testament et placer après l'Épître, au seuil de l'Évangile, plutôt une acclamation (« Alléluia! », sauf en Carême). Mais le chant psalmique après les deux premières lectures nous paraît préférable. Il suffit que les strophes soient annoncées par l'officiant avant la première lecture; sans autre indication, elles sont ensuite chantées par les fidèles sur simple intonation de l'orgue.

**Les psaumes  
dans leur fonction  
d'introït**

Nous proposons aussi le retour à une pratique courante et bien établie au début de ce siècle dans les Églises romandes: le chant d'un psaume comme premier cantique du culte, après l'invocation.

Nous pensons cependant que, pour certains temps de l'année liturgique, il peut être juste de donner en

variante, dans l'intention de mieux marquer la couleur du temps, une liste de cantiques appropriés. Ainsi, pour le Carême, pour le temps *de* Noël, l'officiant a le choix entre un psaume et un cantique pour ouvrir le service. Pour les trois premiers dimanches de l'Avent, un cantique spécifique est proposé également en variante du psaume; ce cantique permet de souligner le caractère eschatologique qui est commun à ces trois dimanches. Dans ces trois temps de l'année, on pourrait donc chanter au début du service une année un psaume, et l'année suivante, le cantique donné en variante. Au reste, seul le temps pascal nous semble devoir faire exception à la règle du psaume comme premier chant du culte: nous suggérons de chanter un choral pascal au début du service pour marquer mieux — après les acclamations et les Alléluias — le contenu de joie pascale qui caractérise tous les services de ce temps. Mais nous donnons tout de même, en variante, un psaume pour les paroisses qui préféreraient s'en tenir strictement à la règle du psaume d'introït. Ce psaume sera celui des offices de semaine.

Notre troisième suggestion est que chaque dimanche se voie attribuer un choral principal qui devienne «cantique de la semaine» (Wochenlied) pour tous les offices de la semaine qui suit, et donne ainsi toute la semaine sa couleur propre. Tout naturellement, la place de ce choral, dans le culte paroissial, est en conclusion de l'Evangile, au seuil de la prédication. Ce cantique marque, dans la célébration, un premier aboutissement de l'action liturgique: il prépare l'assemblée à recevoir la prédication comme message de la foi, un peu comme le cantique de sainte Cène prépare les communians à entrer dans l'acte eucharistique. Mais nous pensons aussi que le choix d'un cantique de la semaine peut avoir son importance au plan musical: il peut aider l'organiste à choisir l'interlude d'orgue qui suit habituellement la prédication. En effet, une grande partie des chorals que nous proposons au titre de cantiques de la semaine a été l'objet, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, de compositions en forme de préludes dont l'exécution n'est possible, dans nos circonstances actuelles, que dans le moment de recueillement qui suit la prédication. Celle-ci se trouverait ainsi encadrée du choral chanté par l'assemblée et du choral joué l'orgue sous la forme élaborée d'un prélude. Cette solution nous paraît heureuse, sans que nous prétendions le moins du monde en faire une règle. On peut en effet estimer qu'un prélude sur le choral de la semaine a sa place tout aussi bien au début du service, à condition de n'être pas trop long et surtout lorsque le choral de la semaine est très connu, par exemple aux jours de fête. Quoi qu'il en soit, notre liste de chorals de la semaine pourrait suggérer la composition d'œuvres nouvelles qui s'inséreraient tout à fait dans la célébration, soit comme prélude au début du service, soit comme jeu de méditation après le sermon, et cela spécialement dans le cas des chorals pour lesquels on ne dispose pas d'œuvres anciennes bien adaptées, parce que celles qui existent sont trop longues ou trop difficiles. La pièce d'orgue choisie en relation avec le cantique de la semaine pourra être reprise également, comme le cantique lui-même, à tous les services de la semaine.

Le troisième cantique du culte est, de par sa place dans la liturgie, une réponse à la Parole de Dieu, proclamée, méditée, priée au cours du service. C'est donc dans la catégorie des cantiques spirituels qu'on trouve les chants les mieux adaptés à cet usage, bien que plusieurs chorals s'y prêtent aussi. Pour ce troisième cantique, la «Liturgie des temps de fête» fait aussi des propositions, mais celles-ci sont précédées expressément de la mention «par exemple». Si le choral de la semaine est lié à la liturgie du jour, le troisième cantique, lui, dépend à bien des égards de la prédication. L'officiant peut donc souhaiter que ce troisième cantique soit en rapport direct avec la prédication qu'il vient de prononcer; un critère est ainsi tout naturellement donné pour le choix de ce cantique. Mais là aussi nous pensons qu'il n'est pas inutile de faire des suggestions; elles mettent en évidence les cantiques qui sont spécialement adaptés à cet usage.

Le cantique de sainte Cène marque un deuxième seuil dans la célébration du culte: il prépare l'assemblée à entrer dans l'acte eucharistique; il est une manière d'offertoire au sens réformé que ce terme pourrait prendre, s'il existait dans notre vocabulaire liturgique. Nous pensons que le cantique de sainte Cène peut, au même titre que la préface de la prière eucharistique et que le cantique final, contribuer à marquer la couleur du temps ou du jour, dans cette partie du culte. C'est pourquoi la «Liturgie des temps de fête» suggère également une répartition des cantiques de sainte Cène et des cantiques (ou strophes) de conclusion sur l'ensemble des temps de fête. Il n'est pas possible de donner ici une justification détaillée de nos options; on saura bien discerner les raisons qui ont guidé le choix.

L'office de semaine comprend, selon les liturgies jurassienne (1955) et vaudoise (1962), outre l'invocation, le chant d'un psaume, une ou deux périodes de lectures bibliques, éventuellement une homélie,

**Le «troisième»  
cantique**

**Le cantique  
de sainte Cène**

**Les chants  
du dimanche  
dans les offices  
de semaine**

une prière d'intercession développée, un cantique, l'oraison dominicale et la bénédiction. Dans un tel office, il sera tout naturel de faire chanter le psaume de la semaine (et cela aussi durant le temps pascal, d'où la nécessité de donner un psaume de la semaine aussi pour ce temps) et, après l'intercession, le choral de la semaine.

#### **En conclusion**

Une communauté paroissiale qui suit les données hymnologiques de la «Liturgie des temps de fête» chante une grande partie du nouveau Psautier. Elle évite en tout cas l'écueil bien connu du petit nombre de cantiques dans lequel on se confine, écueil presque inévitable lorsque le choix des cantiques est laissé la responsabilité du seul officiant, surtout si ce choix est fait de dimanche en dimanche, sans plan, comme c'est le cas le plus souvent.

Un plan réellement liturgique du chant d'Église favorise une utilisation judicieuse du répertoire disponible; mais il contribue surtout à donner à chaque dimanche et à chaque fête sa couleur particulière et il établit un lien de plus entre les paroisses des Églises romandes.

---