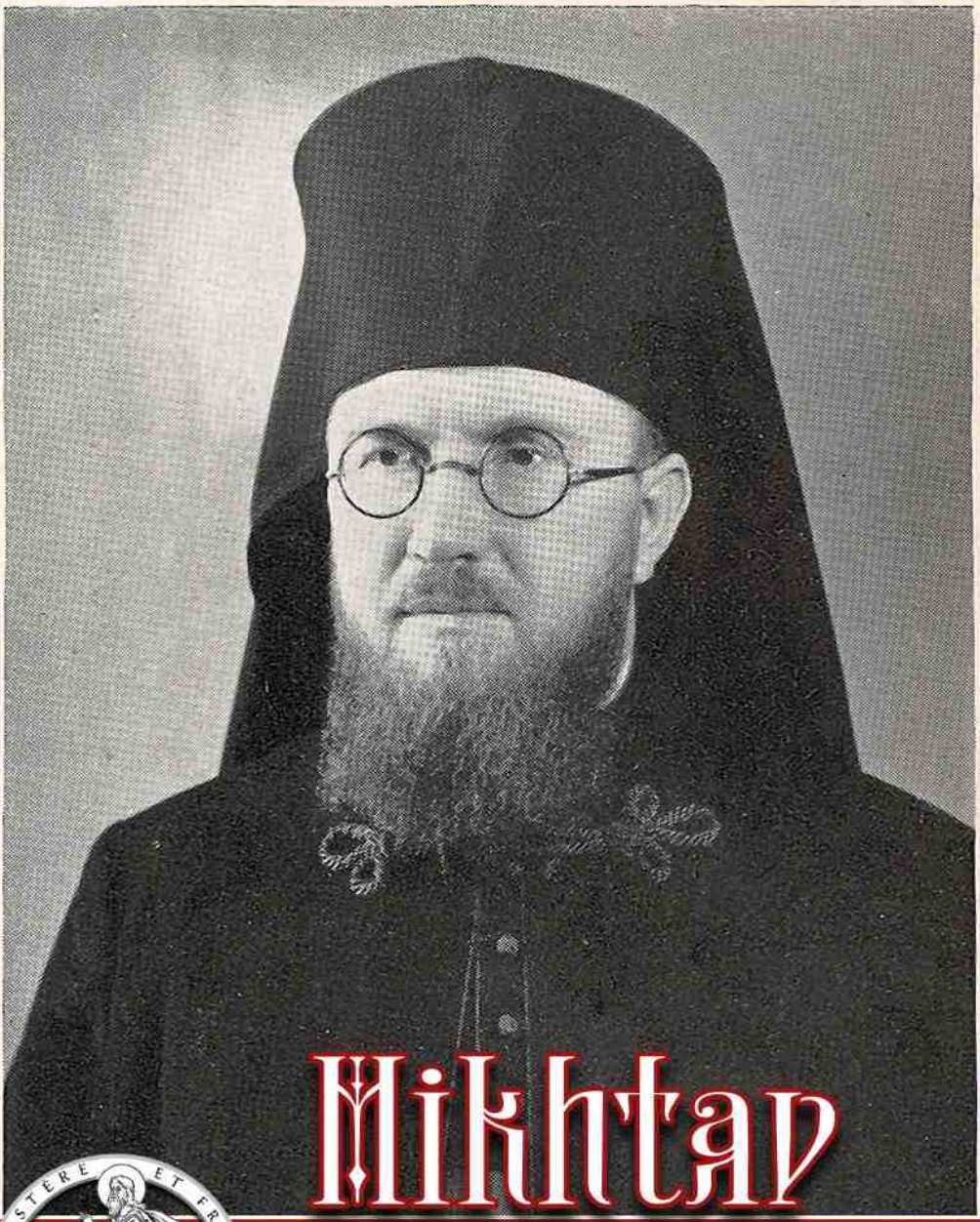


Mikhtav

מכתב

N° 97 - décembre 2023

Table des matières

Fête de la Transfiguration 2023 au skite de Stânceni

Présentation 3

Colloque sur la Liturgie

Rabbin Rafael Shaffer, *La récitation d'un texte peut-elle être considérée prière?* 5

P. Tarciziu Şerban, *La liturgie: le lieu où l'on cultive l'identité et l'appartenance à une communauté* 10

P. Édouard Divry, *Prière pour les Juifs depuis Vatican II* ...22

Pasteur Bruno Fröhlich, *Redécouverte de la liturgie dans l'Église Évangélique de la Confession d'Augsbourg* 37

Mère Amanda, *La liturgie dans la vie de sainte Mariam de Jésus Crucifié* 57

Livres reçus 90

Nouvelles de la Fraternité 100

Couverture

Recto: Photo du Bienheureux Vasile Aftenie (1899-1950)

Verso: Fête de la Transfiguration 2023 à Stânceni

Les fêtes estivales du skite

Cette année, la fête de la Transfiguration a été préparée avec l'aide de sept scouts venus de France, d'un bénévole de *L'œuvre d'Orient*, d'une dizaine de séminaristes de Blaj, de quelques fidèles amies du Mureş et de France, de la mairie de Stânceni ! Environ 200 pèlerins sont arrivés pour la Divine Liturgie qui a été concélébrée par sept prêtres gréco-catholiques et trois romano-catholiques, de Roumanie, de France et d'Autriche, autour de Mgr Mihai, évêque de Bucarest, porteur d'une relique d'un de ses prédécesseurs, le Bienheureux Vasile Aftenie, avec la bénédiction du Cardinal Lucian.

Vasile Aftenie est né en la fête de saint Élisée 1899, à Lodroman, village près de Valea Lunga, proche de Blaj, dont l'église gréco-catholique était alors dédiée à saint Élie. Notre bienheureux a-t-il reçu par l'intercession des prophètes Élie et Élisée la force d'âme qui lui a permis d'être martyr ? Arrêté le 28 octobre 1948 pour sa fidélité à l'Église catholique, il est le premier des sept évêques martyrs gréco-catholiques à rejoindre la patrie céleste, le 10 mai 1950, après d'affreuses tortures.

Le colloque sur le thème de la liturgie a bénéficié de deux animatrices : Alexandra Lupuțiu (Bucarest) et Simona Zetea (Cluj). Il s'est déroulé selon le programme prévu, mais nous avons regretté l'absence de deux intervenantes pour des raisons de santé, Monica Broşteanu et Tereza Sinigalia. Ce numéro de Mikhtav transcrit les communications de ce colloque, à l'exception de celle du P. Alexandru Ioniță sur le rôle des figures prophétiques dans les fresques extérieures des

fondations d'Olténie et de Transylvanie du Sud, des XVIIIe et XIXe siècles : une récupération des Écritures juives dans un contexte liturgique ? P. Alexandru nous a présenté un powerpoint surprenant sur ce sujet qu'il continue d'approfondir.

La seconde fête patronale du skite de la Sainte Croix est celle de l'Exaltation de la Croix, le 14 septembre, pendant laquelle la Croix a été exaltée aux quatre points cardinaux par le recteur du sanctuaire archiépiscopal, P. Cornel, entouré de prêtres des environs et de nombreux fidèles, au chant de centaines de Kyrie eleison, vaste supplication pour notre monde en feu. Après une collation de jeûne, un chercheur de l'Institut des sciences socio-humaines Gheorghe Şincai de Târgu Mureş, Narcis Martiniuc (cf. http://www.icsumures.ro/dr-narcis-mihai-martiniuc.html), a porté notre attention sur deux lettres de Mircea Eliade, célèbre historien des religions, au métropolite grec-catholique Vasile Suciu, théologien de grande envergure, auteur d'ouvrages de référence : *Teologia dogmatică fundamentală*, 2 vol., Blaj 1907, et *Teologia dogmatică specială*, 2 vol., Blaj 1908.

En ce dimanche 1er octobre et fête de sainte Thérèse de Lisieux, après la Divine Liturgie, nous sommes allés en procession lui porter nos intentions de prière. Elle a offert aux participants une rose et un petit gâteau (délicatement apportés par des fidèles), signes qu'elle continue à « passer son ciel à faire du bien sur la terre » ! L'Exhortation apostolique du Pape François du 15 octobre, à l'occasion du 150e anniversaire de sa naissance, renouvelle notre confiance en l'Amour miséricordieux de Dieu.

Rabbin Rafael Shaffer
(Bucarest)

La récitation d'un texte peut-elle être considérée prière ?

Aujourd'hui il nous semble normal que la prière ait lieu à des intervalles réguliers, dans des bâtiments sacrés – synagogue, église ou mosquée – selon un rituel mis au point dans les moindres détails. Le texte des prières ainsi que les mélodies, les mouvements corporels et même les vêtements des officiants sont soumis à des canons rigoureux, spécifiques pour chaque culte.

Dans la Bible Hébraïque on trouve beaucoup de prières : celles prononcées par Moïse par lesquelles il demande pardon pour les péchés du peuple, les psaumes prononcés par le roi David dans les moments difficiles ou heureux, les paroles de louange prononcées par Hanna / Anne après la naissance de son premier fils et la prière du prophète Jonas dans le ventre de la baleine sont parmi les plus connues.

Tous ceux-ci se sont adressés à Dieu là où ils se trouvaient, habillés comme ils l'étaient et avec leurs propres paroles. Paroles qui ont été chaque fois inspirées et adéquates à la situation. Aucun n'a récité un texte écrit ou mémorisé. Pourquoi ne nous adresserions-nous pas aussi dans la prière avec nos propres paroles venues du tréfonds du cœur ? Même si notre expression est parfois un peu gauche, cela ne devrait pas être un empêchement. Si inadéquates que sont nos paroles, Dieu comprendrait sûrement notre intention.

Jusqu'au retour de l'exil babylonien chacun priait avec ses propres paroles. Sur l'apparition du premier texte de prière nous lisons dans le Talmud[1] : « Les sages récitaient : 'Ṣimon Hapikuli [le marchand de lin] a établi 18 bénédictions prescrites devant Rabban Gamliel à Iabmé.' Rabbi Johannan a dit et certains disent qu'ainsi les récitaient les sages : '120 anciens, parmi lesquels quelques prophètes, ont établi 18 bénédictions prescrites'. »

1 Le Talmud de Babylone, Traité *Meghilla*, 17b.

Les 120 anciens, parmi lesquels quelques prophètes, ont été la Grande Assemblée (Knesset Hagdola), qui ont établi plusieurs pratiques après l'édification du Deuxième Temple par Ezra et Néhémie. Rabban Gamliel de Iavne a vécu quatre siècles plus tard, après la destruction du Temple. Quand donc les 18 bénédictions ont-elles été établies ?

Rabbi Schlomo ibn Aderet[2] répond à cette question : « *Les prophètes les ont établies mais elles ont été oubliées et Shimon Hapikuli les rétablit de nouveau.* » Comment comprenons-nous cette réponse ? Les membres de la Grande Assemblée ont établi le texte, mais celui-ci n'est pas entré dans la pratique quotidienne. Quatre siècles plus tard, quand apparut le besoin d'un texte de prière qui soit récité par tous, Shimon Hapikuli a apporté devant Rabban Gamliel à Iavné le texte établi par les membres de la Grande Assemblée.

Deux questions se posent ici. La première : Pourquoi le besoin d'un texte s'est-il fait sentir ? Il s'agit en grande partie du contexte historique dont nous savons trop peu aujourd'hui. Je vais m'occuper seulement de la deuxième question : Comment la récitation d'un texte peut-elle être considérée prière ?

Une prière est plus difficile à composer qu'un poème. Ce n'est pas pour rien qu'elle a été confiée aux prophètes. S'il a réussi à communiquer son sentiment dans des paroles agréables, le poète a rempli sa mission. Celui qui compose une prière doit réaliser un texte auquel ceux qui le réciteront vont résonner et pourront exprimer à travers lui leurs sentiments les plus intimes.

Si inspiré que soit le texte, s'il va être récité à des intervalles réguliers, parfois en hâte, parfois les pensées

2 L'auteur d'un des commentaires des plus connus du Talmud, qui a vécu à Barcelone entre 1235-1310.

ailleurs, on ne peut pas éviter que la récitation soit parfois mécanique. Comment la récitation mécanique d'un texte, si inspiré soit-il, peut être considérée prière ?

Je vais répondre par une parabole tirée de la « préhistoire » des systèmes informatiques.

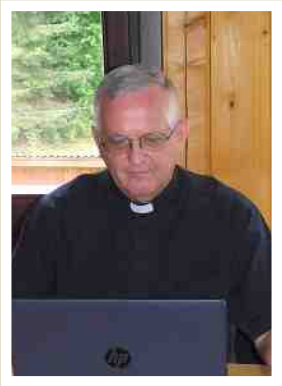
Il était un temps où les compagnies qui avaient plusieurs branches étaient dotées d'un seul ordinateur qui se trouvait au siège central. Comment l'information fournie par les branches arrivait-elle à l'ordinateur du siège central ? Le fonctionnaire responsable de la branche complétait un formulaire, le mettait dans une enveloppe et l'envoyait par la poste au siège central. Là les dates étaient inscrites sur des cartes perforées que l'ordinateur lisait.

La direction de la compagnie a remarqué que les dates arrivaient à l'ordinateur central avec grand retard, ce qui causait des pertes substantielles. On a cherché le motif de ce délai et on a découvert que … les fonctionnaires responsables des branches faisaient à l'économie. Pour ne pas gaspiller une enveloppe et un timbre pour chaque formulaire, ils attendaient que le tiroir se remplisse et ils envoyaient tous les formulaires en une seule enveloppe. Il va sans dire que la perte causée par le délai était d'un tout autre ordre que l'économie d'enveloppes et de timbres.

Jusqu'ici rien de spécial. Le désir d'économiser se montre souvent perdant. C'est la solution qui fut innovatrice, Les fonctionnaires responsables des branches reçurent la consigne d'envoyer chaque jour une enveloppe au siège central. Même vide, l'enveloppe devait être expédiée tous les jours. Certaines enveloppes furent en effet vides, mais les formulaires ont cessé de s'accumuler dans les tiroirs des fonctionnaires des branches. La dépense pour les enveloppes et les timbres a été de beaucoup inférieure aux pertes évitées grâce à l'information actualisée.

Quand nous récitons chaque jour le même texte, si nous ressentons on non le besoin de prier, si nous réussissons à nous concentrer ou non, il y aura des jours où la prière ressemblera à une enveloppe vide. Même si nous sentons que depuis quelques jours nous n'envoyons que des « enveloppes vides », il est important de continuer. Il y aura certainement des jours où le cœur s'ouvrira et les prières seront de nouveau remplies de contenu.

Si nous ne gardons pas la routine, il se peut que ces prières demeurent comme des feuilles de papier oubliées dans un tiroir.



Tarciziu-Hristofor Șerban[1]
(Bucarest)

La liturgie : le lieu où l'on cultive l'identité et l'appartenance à une communauté

1 Professeur de sciences bibliques à la Faculté de Théologie Romano-Catholique de l'Université de Bucarest.

Clarification terminologique: Le mot «liturgie» vient du grec ancien qui désigne une «œuvre publique», un «service accompli par le peuple ou en sa faveur». De ce mot, deux termes sont dérivés dans le langage théologique catholique de Roumanie: ***liturgie*** qui se réfère à la totalité des célébrations de l'Église: des sacrements, des heures, etc. et ***Liturghie*** qui se réfère de manière stricte à la célébration de l'Eucharistie (*Cf. Micul Catehism Roman al Bisericii Catolice din România*, n°. 150)[2].

Lorsque j'ai formulé pour ma communication le titre «La liturgie: le lieu où l'on cultive l'identité et l'appartenance à une communauté», j'ai pensé à une fonction particulière que remplit la liturgie juive et chrétienne, ainsi que la plupart des cérémonies et commémorations (par exemple, à l'occasion des fêtes nationales de nombreux pays). Plus précisément, lorsqu'elle célèbre ses événements fondateurs, la communauté juive évoque les moments qui ont conduit à la constitution du Peuple d'Israël en tant que peuple libre et maître de son propre destin. Pour sa part, la communauté chrétienne évoque ces moments décisifs qui ont conduit à l'établissement de l'Église comme communauté / famille qui se définit comme le Nouveau Peuple de Dieu.

D'ordinaire, nous sommes d'accord qu'en évoquant les événements fondateurs pendant les célébrations des grandes fêtes, les membres du Peuple élu, ainsi que ceux du Nouveau Peuple de Dieu, sont invités à prendre conscience que leur situation favorable du présent ils la doivent à Dieu. Par conséquent, ils se sentent appelés à exprimer leur gratitude à Celui qui leur a donné la chance d'une vie nouvelle. Cette gratitude s'exprime aussi bien par la participation active à de telles célébrations, plus précisément à la série de

2 *Micul Catehism Roman al Bisericii Catolice din România*, Édition intégrale, revue et augmentée, ARCB, Bucarest 2023.

gestes et de rites qui composent la célébration en question, que par l'intonation des prières et des chants en réponse à l'évocation solennelle des interventions salvifiques de Dieu. De plus, la gratitude des membres de la communauté s'exprime également par le fait de vivre selon la volonté de Dieu comprise dans la Loi promulguée sur le mont Sinaï et respectivement dans l'Évangile prêché par Jésus-Christ.

Cependant, même dans les textes fondateurs, nous rencontrons une série de particularités qui nous aident à entrevoir une autre fonction dont je vais essayer de parler ci-dessous. À cet égard, je vais utiliser quelques exemples des plus simples, en me référant à la fête juive de la Pâque.

1. La liturgie – prétexte de rassemblement d'une communauté

Comme nous le savons tous, la fête juive de la Pâque est à l'origine une ancienne fête de famille que l'on célébrait le soir du 14 *Aviv* (*Nisan*, après l'exil), à la lumière de la pleine lune de l'équinoxe du printemps[3]. À un moment donné, à cette célébration pastorale précédant le départ des nomades en transhumance printanière a été associée l'évocation des événements de libération des juifs de l'esclavage égyptien. Cette association du récit des événements fondateurs à un rite ancestral était probablement due à leur coïncidence, plus exactement la sortie d'Égypte du groupe guidé par Moïse coïncidait justement avec la période où, à la pleine lune, les nomades accomplissaient leur rituel de *Pessah*.

Dans sa nouvelle configuration, le rituel se déroule ainsi[4]: lors d'un dîner rituel, rythmé par des gestes anciens,

3 Voir R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1986, p. 345-346.

4 Porter une tenue de route, sacrifier un agneau, oindre les montants de porte des maisons avec le sang de l'agneau sacrifié, invoquer l'aide divine.

la famille juive, tout en mangeant la viande rôtie au feu d'un agneau sacrifié, avec des azymes (pains sans levain)[5] et des herbes amères, entend à nouveau le récit de la délivrance de l'esclavage égyptien accomplie par Dieu en la faveur de leurs ancêtres (Ex 12-14). Plus exactement, à cette occasion est évoquée la dixième plaie avec laquelle Dieu frappa l'Égypte, plaie qui consistait à faire périr tous les premiers-nés des humains et des animaux, à l'exception de ceux des maisons marquées du sang de l'agneau sacrifié.

Ainsi, selon le scénario du livre de l'Exode, cet événement aurait favorisé le départ des Juifs de la « Terre de l'esclavage » vers la Terre de Canaan, qui est « la Terre promise à leurs pères : Abraham, Isaac et Jacob ». Le nombre de ceux qui sortirent d'Egypte à cette occasion aurait été, selon Ex 12, 37-38, environ 600.000 hommes, sans compter les femmes et enfants, ainsi qu'une grande foule de gens, évidemment non-juifs, avec leurs troupeaux de petit et de gros bétail.

Toute cette foule s'est dirigée d'abord vers la Mer des Roseaux / Rouge. Mais Pharaon, décidé à ne pas perdre une main-d'œuvre bon marché, part avec ses armées à la poursuite des fugitifs guidés par Moïse. Ils vont se faire rattraper non loin du bord de la Mer. Le moment est dramatique. Coincés entre les armées égyptiennes et les eaux de la mer, les enfants d'Israël, pris par la panique et craignant une mort imminente, crièrent vers le Seigneur. Alors Moïse, après les avoir assurés que le *Seigneur combattra pour eux* (Ex 14, 14), leva son bâton et étendit sa main sur la mer ; ses eaux se divisèrent en deux, laissant Israël passer vers l'autre rive.

Tous les enfants d'Israël, nous dit Ex 14, 22, marchèrent

5 Préparé sans levure – une façon de symboliser la précipitation du départ.

au milieu de la mer comme sur la terre ferme, tandis que les *eaux formaient une muraille à leur droite et à leur gauche*. Et le peuple arriva indemne sur l'autre rive. En revanche, les Egyptiens, entrant au milieu de la mer derrière les Juifs, furent pris par la panique en voyant sauter les roues de leurs chars et, incapables d'avancer, s'écrièrent: *Fuyons devant Israël, car le Seigneur combat pour eux contre les Egyptiens* (Ex 14, 25). Mais la fuite ne les a pas aidés à se sauver, car Moïse, sur l'ordre du Seigneur, étendit à nouveau sa main, et les eaux retournèrent à leur place, recouvrant les chars, les cavaliers et toute l'armée de Pharaon, et aucun d'eux ne resta (Ex 14, 28). Alors Israël *vit la prouesse accomplie par le Seigneur contre les Égyptiens, et le peuple craignit le Seigneur, et il crut au Seigneur et à Moïse, son serviteur* (Ex 14, 31).

Se voyant sauvés, Moïse et tous les fils d'Israël célébrèrent, au son des tambourins de Myriam et des autres femmes, la victoire de Dieu sur les armées de Pharaon. Dans leur chant, les rescapés résumèrent les événements auxquels ils venaient de participer en soulignant les aspects spectaculaires de l'intervention de Dieu (Ex 15, 1-21).

Puis les fils d'Israël, selon le livre de l'Exode (16) se dirigèrent vers le mont Sinaï. Là, ils recevraient la Loi en vertu de laquelle ils ont conclu une Alliance avec le Seigneur, une Alliance par laquelle le Seigneur s'est engagé à devenir le Dieu d'Israël, Celui qui les protégerait et leur donnerait la prospérité dans le pays qu'Il offrit à leurs pères, à condition que le peuple accomplisse fidèlement la Loi.

C'est, en résumé, le récit raconté lors de la *Cène pascale* (*Sedder*), une histoire pleine de suspens et de gestes spectaculaires qui culmine dans un dénouement heureux et dans laquelle Dieu est présenté comme le protagoniste principal de la délivrance et le peuple des enfants d'Israël comme le bénéficiaire. En d'autres termes, une histoire qui a tout ce

qu'il faut pour établir la toile de fond d'une grande célébration.

Quel serait le but recherché par les créateurs d'une telle commémoration lorsqu'ils ont réalisé cette mise en scène? Juste celui de « revivre » religieusement un événement afin de générer un sentiment de gratitude envers Dieu? Je pense qu'il y a plus.

Parmi les sentiments qui naissent spontanément chez ceux qui participent à de telles célébrations, il y a d'abord la joie et la fierté d'avoir été parmi les bénéficiaires de l'intervention libératrice de Dieu. En ce sens, le témoignage que les participants aux événements ont dû donner à leurs enfants est éloquent: *Et si vos fils vous demandaient: « Que signifie pour vous ce rite? », vous leur direz: « C'est le sacrifice de la Pâque pour le Seigneur qui est passé devant les maisons des enfants d'Israël en Égypte quand il a frappé l'Égypte, mais il a épargné nos maisons* » (Ex 12, 26-27).

Un autre sentiment qui surgit tout aussi spontanément et naturellement est celui de l'appartenance à la communauté des destinataires de la libération, appartenance qui génère une certaine identité. Cependant, ce n'est pas tout le monde qui se sent concerné par ces événements et qui nourrit la fierté d'avoir été protagonistes d'une intervention exceptionnelle qui leur a donné une identité particulière et leur a frayé un nouveau destin. Par conséquent, la célébration régulière des événements fondateurs, en plus de sa dimension religieuse, acquiert également une dimension que nous pourrions appeler « politique » dans la mesure où elle cultive et maintient une identité spécifique et une appartenance permanente à la communauté qui partage la même histoire et le même destin. À cet égard, le passage du discours que Moïse a prononcé devant le peuple est éloquent, soulignant l'obligation des chefs de famille à

transmettre aux nouvelles générations le nouveau mode de vie résultant de l'Alliance conclue sur le mont Sinaï : *Lorsque demain ton fils te demandera, en disant : « Qu'est-ce donc que ces instructions, ces lois et ces coutumes que le Seigneur notre Dieu vous a prescrites ? » tu diras à ton fils : « Nous étions les esclaves de Pharaon en Égypte, mais le Seigneur nous a fait sortir d'Égypte d'une main puissante. Et le Seigneur a accompli sous nos yeux des signes et des prodiges grands et terribles contre l'Égypte, contre Pharaon et contre toute sa maison. Mais nous, il nous a fait sortir de là pour nous emmener dans le pays qu'il avait promis à nos pères. Et le Seigneur nous a ordonné de mettre en pratique toutes ces lois, afin de craindre le Seigneur notre Dieu tous les jours, d'être toujours heureux et de vivre, comme il nous l'a accordé jusqu'à présent. Telle sera notre justice devant le Seigneur notre Dieu, si nous prenons garde de mettre en pratique tous ces commandements, comme il nous l'a commandé.* (Dt 6, 20-25)

En d'autres termes, de telles célébrations rassemblent tous ceux qui se reconnaissent comme bénéficiaires de la délivrance de Dieu, formant une communauté dont les membres assument une certaine identité et un certain mode de vie.

2. Communauté des bénéficiaires de la mise en liberté – une communauté ouverte

Notons cependant que le fil des événements, ainsi que toute la vision de la façon dont les événements libérateurs se sont déroulés, ont acquis cette forme bien plus tard, probablement pendant l'exil babylonien (587-538 avant J. C). Se trouvant loin de leur pays, les Juifs avaient besoin de « revivre » liturgiquement leurs événements fondateurs afin de ne pas perdre leur identité et de cultiver à la fois la conscience de l'appartenance au Peuple élu, ainsi que l'espérance d'une nouvelle intervention libératrice de Dieu.

Et pourtant, une telle vision a dû s'adapter à de nouvelles circonstances de manière à obtenir l'effet escompté. Ainsi, dans le contexte de l'exil babylonien, l'identité et la conscience d'appartenance au peuple élu ont été préservées tant que la communauté est restée fermée aux étrangers. C›est pourquoi nous trouvons à la fin de la description du rituel pascal ces prescriptions: *Voici le rituel de la Pâque. Qu'aucun étranger n'en mange... Que ni le résident, ni le serviteur à gage n'en mangent... Que toute la congrégation d'Israël le célèbre. Et si un étranger en résidence chez toi [veut] faire la Pâque pour le Seigneur, que chaque homme [de sa maison] devra être circoncis, et alors il [pourra] s'approcher à le faire, et il sera comme l'un du pays* (Ex 12, 43-49).

Au contraire, dans d'autres contextes, comme celui de l'entrée en Terre promise, l'évocation des événements fondateurs lors de la fête de Pâque avait un tout autre enjeu. On se rend compte de cet enjeu en fonction de la manière dont l'entrée des Juifs en Canaan s'est déroulée selon le Livre de Josué ou selon le Livre des Juges. Par exemple, selon le Livre de Josué, le pays de Canaan aurait été occupé en très peu de temps, suite à la conquête rapide des cités par l'armée dirigée par Josué. Il faut cependant noter que les récits des conquêtes aussi bien des quelques cités que des différentes provinces du pays sont formulés plutôt de manière générique. De plus, ils portent une forte empreinte triomphaliste, justifiée par le soutien que Dieu a donné. En revanche, le Livre des Juges présente l'entrée des Juifs en Canaan comme un processus long et lent, un processus qui suppose une «infiltration» discrète par petits groupes occupant et habitant des terres plutôt inhabitées ou très peu peuplées.

De ces deux scénarios, l'historiographie et l'archéologie confirment plutôt le dernier comme le plus probable. En

outre, l'historiographie et l'archéologie attestent le fait que certaines tribus sont venues s'installer à d'autres moments (soit plus tôt soit plus tard) que le groupe dirigé d'abord par Moïse et ensuite par Josué. Par conséquent, il était nécessaire, à un moment donné, de fédéraliser ces tribus. Mais, par quel moyen pouvait-on parvenir à fédéraliser cette population dispersée dans tout le pays ?

Selon le chapitre 24 du Livre de Josué, cette fédéralisation aurait été réalisée par un acte juridique, plus précisément par une alliance conclue avec Dieu par toutes les tribus qui avaient répondu à l'appel de Josué. À cette occasion, après leur avoir rappelé les principaux moments de leur histoire – la vocation de leurs ancêtres, la descente de la famille de Jacob en pays d'Égypte et son esclavage, les aventures qui ont conduit à la libération d'Égypte, les pérégrinations dans le désert pendant quarante ans et la prise de possession du pays de Canaan – Josué leur demande de choisir le dieu qu'ils souhaitent servir par la suite. C'est alors que le peuple répondit : *Loin de nous d'abandonner le Seigneur pour servir d'autres dieux ! Car le Seigneur notre Dieu nous a fait sortir, nous et nos pères, du pays d'Égypte, de la maison de servitude ; il a fait sous nos yeux ces grands signes et nous a gardés dans tous les chemins que nous avons parcourus et parmi tous les peuples que nous avons traversés. Il a chassé toutes les nations, les Amoréens qui habitaient dans le pays devant nous. Et nous servirons le Seigneur, car il est notre Dieu*. (Jos 24, 16-18). En d'autres termes, depuis leur installation dans le pays de Canaan, le Peuple d'Israël aurait fait un choix fondamental basé sur une histoire qu'il reconnaît comme fondatrice, une histoire dans laquelle Dieu est reconnu comme le Sauveur par excellence.

Et pourtant, une telle réunion est, selon l'historiographie, anachronique pour l'époque de l'établissement du peuple

dans le pays de Canaan. On a du mal à supposer qu'une population infiltrée avec « discrétion » dans un pays bien structuré politiquement, socialement et militairement, puisse se rassembler de la manière décrite par le Livre de Josué. L'ampleur et la solennité de cette rencontre suggèrent qu'il s'agirait plutôt d'une fiction littéraire destinée à marquer la fin de l'installation dans le pays de Canaan et à accentuer l'engagement solennel des participants à rester fidèles au Dieu qui les a fait sortir de l'Égypte, leur a donné la Loi et les a fait entrer dans le pays promis. C'est bien cette fidélité qui garantirait aux fils d'Israël, selon l'auteur du livre de Josué, la possibilité de conserver l'identité et l'unité du Peuple et de vivre en paix dans le pays reçu de la part de Dieu. Or, une telle situation ferait écho à la période postexilique lorsque la nouvelle société d'Israël était en train de se reconstruire.

Alors, comment pourrions-nous envisager le processus de fédéralisation et de consolidation de l'unité et de l'identité des tribus disséminées dans les endroits isolés et arides du pays de Canaan ?

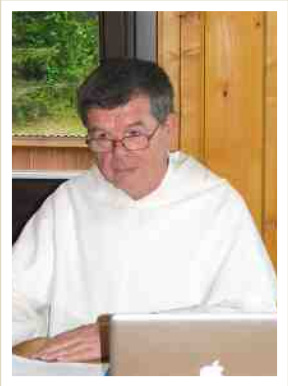
Je suis certain que l'identité et le sentiment de l'appartenance au Peuple élu se sont cristallisés et affinés tout particulièrement pendant les célébrations liturgiques des fêtes qui rappelaient l'histoire des événements fondateurs. Bien que, au fil du temps, les participants aux célébrations n'avaient pas pris part effectivement aux événements, ils arrivent à se les approprier de manière à les reconnaître comme déterminants pour leur parcours existentiel, pour celui de leurs familles ou des clans auxquels ils appartiennent. De plus, en participant à ces célébrations, les étrangers aux douze tribus pouvaient aussi s'approprier cette histoire, dans la mesure où ils percevaient l'intervention divine évoquée tout au long de la célébration comme

la prémisse et le paradigme de toute libération. Par conséquent, les Juifs des tribus qui sont arrivés plus tôt ou plus tard que le groupe dirigé par Moïse, ainsi que les étrangers vivant aux côtés des Juifs, pouvaient prendre part à la célébration pascale (à condition qu'ils aient rempli les conditions pour rejoindre le peuple élu) pour se sentir bénéficiaires de l'œuvre salvifique de Dieu. Un exemple éloquent en est Ruth, la Moabite, la protagoniste du livre biblique qui porte son nom. Après plus de dix ans passés dans la famille de son mari – réfugié à Moab en raison de la sécheresse prolongée en Juda – elle a décidé de rester avec sa belle-mère, Noémi, même si elle était restée veuve. Et lorsque Noémi, « apprenant que le Seigneur avait donné du pain à son peuple » (Ruth 1, 6), décida de retourner à Bethléem, sa patrie, Ruth s'attacha à elle et lui déclara : *N'insiste pas pour que je te quitte et que je me détourne de toi ! Là où tu iras, j'irai, là où tu te reposeras, je me reposerai aussi ; ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu. Là où tu mourras, je mourrai et je serai enterré là-bas. Que le Seigneur me fasse, pire encore, que la mort me sépare de vous !* (Ruth 1, 16-17).

Conclusion

Bien que nous ne nous en rendions pas toujours compte, la célébration liturgique remplit également un rôle « politique » qui n'est pas du tout secondaire. Nous pouvons penser que c'est précisément dans le creuset des célébrations liturgiques que l'identité et l'appartenance à une communauté ethnique et religieuse qui confèrent stabilité et sécurité à la vie sont cultivées et affinées. En outre, les dirigeants – politiques et religieux – ont su exploiter ce processus d'acquisition d'une conscience identitaire et d'appartenance à une communauté pour la renforcer davantage. En ce sens, on peut se rappeler que la réforme du

roi Josias (622 av. J.C) incluait, entre autres, la suppression de tous les temples yahvistes du pays et la centralisation du culte au Temple du Jérusalem. Désormais, chaque juif devait se rendre à Jérusalem pour les trois grandes fêtes de pèlerinages (Pâque, Pentecôte et Soukkot) et c'est bien là que, entouré par ses compatriotes, il méditait et célébrait les hauts-faits du Seigneur et ainsi cultivait la conscience de son identité et le sentiment d'appartenance à la communauté bénéficiaire du salut de Dieu.



P. Édouard Divry op
(Toulouse)

Prière pour les Juifs depuis Vatican II[1]

1 La réflexion liturgique développée ici présuppose les concepts théologiques et donc la lecture de Mikhtav, n. 73-74, (2015), p. 45-69.

Les origines du changement

Lex orandi lex credendi[2]. La loi de la prière est la loi de ce qu'on croit. Toute prière manifeste une explicitation de la foi. Son rôle s'avère donc important dans la vie de l'Église qui en vérifie le contenu en éditant les livres de prière ou en donnant l'autorisation de la publication (*imprimatur* qui suit au moins deux *nihil obstat*). Le Serviteur de Dieu Pie XII, après la deuxième guerre mondiale, avait médité sur cet adage et avait conclu qu'à l'origine il s'agissait du contraire : *Lex credendi legem statuat supplicandi* (la règle de foi fonde celle de la prière) (Encyclique *Mediator Dei*, 20 nov. 1947). Peu après, Jules Isaac[3] (m. 1963), un historien juif qui avait perdu les siens pendant la Shoah, demanda une audience (16 octobre 1949) à Pie XII et développa devant lui l'idée que l'antijudaïsme chrétien avait dans une certaine mesure fait le lit de l'antisémitisme nazi. Il demandait des modifications dans la catéchèse catholique et en particulier une modification de la prière du Vendredi Saint pour les Juifs au cours de laquelle on ne s'agenouillait pas à la différence des huit autres et dans laquelle on s'en prenait à la perfidie des Juifs. Pie XII fut donc le premier à modifier cette prière en demandant que désormais on s'agenouille comme pour les autres prières du Vendredi Saint, lors de la réforme de la liturgie de la Semaine Sainte (1955). Il avait sans doute jugé spécieuse la réponse de la Congrégation pour le culte divin qui voyait dans ce geste une réplique à l'insulte que Jésus avait reçue lors de sa flagellation où la milice s'agenouillait

2 La loi de ce qu'on doit prier est ce qu'on doit croire. Cf. *De gratia Dei* ou *Indiculus*, Pseudo-Célestin, *DzH*, n. 246. De manière développée : « *legem credendi lex statuat supplicand*i (la loi de la prière constitue la loi de la foi) » (dire attribué à Prosper d'Aquitaine).

3 Cf. É. Divry, « Jules Isaac, un pionnier », dans « Le Vatican, Benoît XVI et les juifs », *Information juive, le journal des communautés*, n°296, (janvier 2010), p. 14-15.

devant lui par dérision (cf. Mt 27, 29). Car il s'agissait des « soldats du gouverneur » (Mt 27, 27) donc des romains païens et pas des Juifs ! Pour l'usage ecclésial des mots *perfidus et perfidia* Pie XII, prudent, fit répondre[4] qu'il s'agissait d'un latin d'Église qui signifiait seulement la situation de celui qui n'a pas ou qui refuse la foi. De fait, tous n'ont pas la foi (cf. 2 Th 3, 2), sous-entendue chrétienne. Le mot *perfidus* en liturgie ne correspondait pas au latin classique de Cicéron où pouvait se glisser un jugement moral : *perfidus* comme *perfide* dans le français de la Renaissance jusqu'à nos jours.

Toujours est-il que l'affirmation de *Mediator Dei* et le passage à l'acte d'un changement ouvrait très officiellement une remise en question ponctuelle d'éléments de la liturgie catholique marquée par un antijudaïsme chrétien, certes scripturaire (cf. Rm 11, 28)[5], riposte verbale à la violence de

4 Sacrée congrégation des rites (10 juin 1948) in *Acta Apostolicae Sedis*, 40, (1948), p. 342 : « In bina illa precatione qua sancta Mater Ecclesia in orationibus sollemnibus feriae sextae in Parasceve etiam pro populo hebraico Dei misericordiam implorat, haec verba occurrunt : « perfidi iudaei », et « iudaica perfidia ». Porro quaesitum est de vero sensu istius locutionis latinae, praesertim cum in variis translationibus, ad usum fidelium in linguas vulgares factis, illa verba expressa fuerint locutionibus quae auribus istius populi offensivae videantur. Sacra haec Congregatio, de re interrogata, haec tantum declarare censuit : "Non improbari, in translationibus in linguas vulgares, locutiones quarum sensus sit : 'infidelitas, infideles in credendo'." »

5 L'antijudaïsme résiduel chrétien se définit comme une opposition doctrinale, une apologie, à l'antichristianisme juif à distinguer d'un antijudaïsme de substitution ontologique erroné. Cf. É. Divry, « Contributo per una teologia cristiana dell'ebraismo », *Antonianum*, n°93, (2018), 533-564. Le début de Rm 9, 28 marque une opposition scripturaire (un anti) qu'il faut bien traduire en termes théologiques qui ne peuvent plus être l'animosité depuis Vatican II : « *Ennemis* (ἐχθροὶ), il est vrai, selon l'Évangile, à cause de vous, ils sont, selon l'Élection, chéris à cause de leurs pères. » Cf. aussi la lettre la plus ancienne attribuée à saint Paul : 1 Th 2, 14-16.

l'antichristianisme juif (cf. Ac 7, 58 ; 9, 1-2 ; etc.)[6]. Cet antijudaïsme de distinction, de « différentiation » (pasteur Fadiey Lovsky †2015) s'était vite mué en un antijudaïsme d'installation, un « antijudaïsme ordinaire » beaucoup plus belliqueux. Comment appeler mieux cette opposition, cet antijudaïsme chrétien, qui ne peut être définie comme une animosité depuis Vatican II ? Il s'agit de développer un plaidoyer pour les chrétiens qui sont tentés d'involution vers le judaïsme, et qui doit faire face en Israël à un renouveau parfois violent de l'antichristianisme juif. Les deux syntagmes du pasteur Fadiey Lossky sont encore repris par le Père Marcel Dubois o. p. († 2007) dans un premier congrès très approfondi au Vatican sur les relations judéo-chrétiennes[7]. En revanche, ce que Rome rejette désormais, cet antijudaïsme d'installation, est malheureusement encore présent dans la liturgie

6 La tradition byzantine reprend souvent l'histoire des conflits violents : l'attitude des Juifs hostiles avec les persécutions anti-chrétiennes de Bar Kokhba (132-135 ap. J.-C.) ; les martyrs chrétiens himyarites de Nedjrân (vers 523) ; les deux révoltes des Samaritains qui se sont reportées contre les églises et leurs occupants (529 et 555) ; l'assassinat du patriarche melkite Anastase II (609) ; l'entrée des perses sassanides à Jérusalem avec une complicité juive (5 mai 614) ; la pénétration des musulmans omeyyades en Espagne avec l'aide d'une colonne juive menée par Bar Kaula Al-Yehudi, après la bataille décisive de Guadalete (711). Ces événements souvent décuplés dans l'imaginaire chrétien ont marqué la liturgie byzantine qui a pu faire un amalgame avec Judas (*Yehudah*, similaire avec le Juif), l'apôtre traître.

7 M. Dubois, « Introduction » et « *Status quæstionis* della problematica » dans *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*, Colloquio intra-ecclesiale, Atti del simposio teologico-storico, Città del Vaticano, 30 oct. - 1er nov. 2000, [p. 7-14] ; [p. 21-53]. L'auteur souhaite qu'on passe de traités dépassés *Contra Iudeos* à des traités actualisés *Pro Iudaeis* (cf. p. 9), mais il conserve la valeur d'un antijudaïsme consistant à « refuser la religion juive » (au sens de ne pas s'y engager, s'y convertir) (p. 7).

byzantine[8], et parfois dans des mécanismes populaires[9].

Intervention de saint Jean XXIII et du Concile Vatican II

Le pape Giuseppe Roncalli voulait un concile dans lequel on réexamine la question des rapports des catholiques aux Juifs dans un document *De Judeis* qui a abouti au numéro quatre de la déclaration de Vatican II, *Nostra Ætate* (28 octobre 1965). Il serait trop long d'en faire ici l'histoire. Avant cette heureuse issue Jean XXIII modifia la huitième prière du Vendredi Saint. Elle se présentait naguère ainsi (avant

8 Concernant cette liturgie, le cas des gréco-catholiques unis à Rome s'avère un cas particulièrement délicat. Si l'une des finalités des Églises orientales catholiques est de favoriser l'unité (cf. Vatican II, Décret *Orientatium Ecclesiarum*, n. 24), elles ne peuvent, en attendant l'unité, que fort peu contester la tradition liturgique des Églises-mères orthodoxes d'où elles se sont détachées, liturgie dont elles font usage, hormis le fait de revendiquer le primat pétrinien, raison de leur détachement. Le discours reste marqué par cette empreinte d'humilité. Cf. N. Edelby, « Réalité et vocation des Églises orientales catholiques », Voix de l'Église en Orient : Voix de l'Église melchite : Choix de textes du patriarche Maximos IV et de l'épiscopat grec-melchite catholique, Paris, DDB, 1962, p. 33-42, [p. 34] : « Quand, orthodoxes des trois patriarcats melchites d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, nous avons voulu, au début du xviiie siècle, nous unir à l'Église de Rome, ce n'était certes pas dans le but de fractionner notre Église. Nous aurions voulu que notre Église pût rétablir avec l'Église de Rome l'unité de communion, comme avant la rupture. Si nous n'y avons pas réussi, si une fraction seulement de notre Église a fait son union, on ne doit pour autant mettre en doute la sincérité de notre geste : ce que nous voulions, c'était l'union. » Cf. N. Edelby, P. Masri (éd.), *Mélanges en mémoire de Mgr Neophytos Edelby* (1920-1995), « Textes et études sur l'Orient chrétien 4 », Paris 2005. Cette attitude humble n'a fait que croître depuis les accords de Balamand (1993), en partie contestés par certains responsables des Églises catholiques orientales, ukrainiens en particulier.

9 Cf. Conférence Episcopale Française, *Déconstruire l'antijudaïsme chrétien*, Paris 2023.

1955)[10] :

> « Prions pour les juifs incrédules (*perfidis*) : que Dieu notre Seigneur ôte le voile de leurs cœurs afin qu'ils connaissent, eux aussi, Jésus Christ notre Seigneur. »

La rubrique précisait alors de ne pas dire *amen, oremus, flectamus genua, levate* comme pour les autres prières ainsi qu'il a été dit plus haut, et pour le bon ordre de l'assemblée. Et le célébrant continuait :

> « Dieu éternel et tout puissant, qui ne rejetez même pas de votre miséricorde l'incrédulité (*perfidia*) judaïque, exaucez les prières que nous vous adressons pour ce peuple aveuglé ; donnez-leur de connaître la lumière de votre vérité, qui est le Christ, qu'il soit arraché à leurs ténèbres. Par le même Jésus Christ votre Fils, notre Seigneur, qui étant Dieu, vit et règne avec vous en l'unité du Saint-Esprit. » Le peuple répondait : « Amen. »

La nouvelle formule éditée, selon la demande du pape Jean XXIII, par Mgr Annibale Bugnini[11] (†1982) faisait

10 *Oremus et pro perfidis Iudeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum. [*silence sans agenouillement*]. Omnipotens sempiterne Deus, qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus: ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eumdem Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum.* [resp.] *Amen.*

11 *Oremus et pro Iudeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum. [*silence et agenouillement*: amen, oremus, flectamus genua, levate]. Omnipotens sempiterne Deus, qui Iudaeos etiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus: ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eumdem Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia sæcula*

pareillement appel au passage de la deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens, et l'on demandait que soit retiré le voile des lecteurs de l'Ancien Testament : « Jusqu'à ce jour en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point retiré ; car c'est le Christ qui le fait disparaître » (2 Co 3, 14). Les représentations traditionnelles à l'extérieur de nos églises montrent souvent la Synagogue voilée (Cathédrale de Strasbourg), mais à l'intérieur on voit le Christ qui la dévoile, par exemple sur les vitraux (Basilique St-Denis, vitrail de Suger).

Au total, les liturges avaient simplement retiré les mots ambigus *perfidis* et *perfidia* dans l'annonce et la prière conclusive où la *perfidiam judaicam* (l'incrédulité juive) était remplacée directement par *Iudaeos* (les Juifs). Jean XXIII avait dû réclamer le nouveau rituel au premier Vendredi Saint à la suite du changement officiel car on lui présentait encore l'ancien ! Ce qui montre la difficulté à réaliser des mutations, et montre la patience que les Latins doivent avoir face à l'immuabilité actuelle de la liturgie byzantine !

Il convient de noter que la formule de Jean XXIII fut ensuite de nouveau changée dans la réforme de la liturgie demandée par la constitution *Sacrosanctum concilium*, sous le pontificat de saint Paul VI, le signataire de tous les textes du concile Vatican II, Jean XXIII étant déjà décédé (3 juin

sæculorum. [resp.] Amen. (« Prions aussi pour les juifs. Que notre Dieu et Seigneur retire le voile de leurs cœurs, pour qu'eux aussi reconnaissent Jésus Christ notre Seigneur. » Prions. Fléchissons les genoux. Levez-vous. « Dieu éternel et tout-puissant, qui n'écartes pas même les juifs de ta miséricorde, exauce nos prières, que nous te présentons pour ce peuple aveuglé (littéralement : pour l'aveuglement de ce peuple), afin que, ayant reconnu la vérité de ta lumière, qui est le Christ, ils soient arrachés à leurs ténèbres. Par ce même Jésus-Christ notre Seigneur. Amen. »). À même époque (1955-1970) les rubriques, qui ne font pas partie de la liturgie officielle, hésitent pour intituler cette prière : Prière pour la conversion des Juifs (Pro conversione Iudaeorum : en 1961), ou prière pour les Juifs (Pro Iudeis : en 1970).

1963). Dès le 19 mars 1965 alors que le concile n'était pas encore achevé (8 décembre 1965), la nouvelle formule devenait[12] :

> Prions pour les Juifs à qui le Seigneur notre Dieu a parlé en premier : qu'il leur donne de progresser dans l'amour de son Nom et dans la fidélité à son alliance.
>
> Prions à genoux. – Levons-nous.
>
> Dieu éternel et tout-puissant, toi qui as confié tes promesses à Abraham et à sa descendance, écoute avec bonté les prières de ton Église : donne au peuple que tu as choisi en premier de parvenir à la plénitude de la Rédemption. Par le Christ, notre Seigneur.

Il convient de repérer deux choses : la progression « dans l'amour du nom de Dieu », « la fidélité à son Alliance », et parvenir « à la plénitude de la Rédemption » peuvent s'interpréter doublement (cf. Ps 61/62, 11)[13] *modo iudaico ou modo christiano*. La plénitude de la Rédemption fait songer pour un juif plus qu'à la *Gueoulah* (גאולה), le rachat des péchés, au *Tiqqoun HaOlam* (תִּקּוּן הָעוֹלָם) la « réparation du monde ».

Pour un chrétien, cela fait référence à Jésus Christ et son Église. Certains en ont déduit rapidement, trop rapidement, et c'est la deuxième chose à repérer, qu'on ne priait plus désormais pour la conversion des Juifs. Peut-être fallait-il en conclure que ceux-ci avaient une voie autonome de Salut indépendamment du Christ ?

Cependant, la liturgie constitue un tout et on ne peut

12 *Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster faciem suma super eos illuminare dignetur; ut et ipsi agnoscant omnium Redemptorum, Iesum Christum Dominum nostrum.* [silence et agenouillement : *amen, oremus, flectamus genua, levate*]. *Omnipotens sempiterne Deus, qui promisiones tuas Abrahae et semini eius contulisti: Ecclesaie tuae preces clementer exaudi; ut populus acquisitionis antiquae ad Redemptionis mereatur plenitudinem pervenire.*

13 Ps 61/62, 11 : « Dieu a parlé une fois ; deux fois j'ai entendu ceci : c'est que la force est à Dieu. »

pas isoler une prière d'une autre au risque de ne saisir que partiellement la *lex orandi*. Or dans la liturgie de Vatican II il existe plusieurs prières officielles rénovées et éditées, notamment à l'occasion de la prière des vêpres latines : par exemple, le dimanche de la 3e semaine après Pâques, ou pour les vêpres de la Transfiguration. Ces prières demandent explicitement la rencontre pour chaque juif avec Jésus Christ des Évangiles. Le problème tient à ce que les vêpres sont peu célébrées depuis Vatican II dans les paroisses et la plupart, parmi les plus fidèles, n'ont accès qu'aux prières dominicales et à celles de la Semaine Sainte. Ainsi n'est plus entendue cette prière qui, par ailleurs, demeure seulement un souhait relatif à la volonté de Dieu et correspond au soutien non pas d'une mission organisée vis-à-vis des Juifs, mais au témoignage vis-à-vis de ceux-ci.

Voici ces prières christocentriques de la liturgie post-conciliaire priées officiellement par l'Église mais trop peu connues :

1. 2e Vêpres du 3e dimanche de Pâques[14] : « Qu'Israël reconnaisse en toi le Messie, objet de son espérance, et que la connaissance de ta gloire emplisse l'univers. »
2. 1re et 2e Vêpres de la Transfiguration[15] : « Ô Christ, qui as fait resplendir ton visage sur la montagne en présence de Moïse et d'Élie, nous te prions pour le peuple juif, le peuple de l'antique héritage : qu'il parvienne à la plénitude de la rédemption. »
3. Deux prières universelles éditées par Mgr René Boudon (8 novembre 1966), président de la Commission

14 *Israel in te Christum spei suæ agnoscat, et omnis terra cognitione tuæ gloriæ repleatur.*

15 *Christe, qui in monte illuminasti faciem tuam super Moysen et Eliam, oramus te pro ludæis, populo acquisitionis antiquæ, ut ad redemptionis mereantur plenitudinem pervenire.*

liturgique de la CEF :

- Formulaire général n. 9, p. 43 : « Pour le peuple juif, afin qu'il reconnaisse en Jésus Christ notre Seigneur le Messie annoncé par les prophètes, ensemble prions. »

- Premier Dimanche de la Passion, p. 106 : « Pour nos frères, fils d'Abraham, Juifs et Musulmans, afin qu'ils reconnaissent un jour la divinité de Jésus Christ, prions le Seigneur. »

Intervention de Benoît XVI (2008)

Conscient de la difficulté présente dans les décalages provoqués par l'application incertaine de *Sacrosanctum Concilium* et voulant deux choses : d'une part faciliter la forme extraordinaire du rite (le missel de 1962) et d'autre part montrer que le pape demeure le législateur de tout le rite romain, donc et de la forme ordinaire et de la forme extraordinaire, Benoît XVI décida de changer la prière promulguée par saint Jean XXIII en en adoucissant les arêtes qui apparaissaient en langue vernaculaire un peu trop rêches.

Il composa alors une formule plus *ad hoc* avec le salut demandé pour les Juifs par Jésus Christ, espérant ainsi donner un modèle pour l'enrichissement réciproque des deux formes du même rite romain. La communication n'étant pas le fort de ce pontificat, cela déclencha comme pour ses déclarations sur l'islam à Ratisbonne (12 sept. 2006) un nouveau raz-de-marée médiatique, sans l'aspect mortifère de ce dernier. Voici de fait le nouveau texte réservé à la forme extraordinaire que promulgua Benoît XVI[16] :

16 *Oremus et pro Iudaeis. Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum :*

Oremus. Flectamus genua. Levate.

Omnipotens sempiterne Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

> « Prions aussi pour les Juifs.
>
> Que notre Dieu et Seigneur illumine leurs cœurs, pour qu'ils reconnaissent Jésus Christ comme sauveur de tous les hommes.
>
> Prions.
>
> Fléchissons les genoux.
>
> Levez-vous.
>
> Dieu éternel et tout-puissant, qui veux que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, accorde, dans ta bonté, que, la plénitude des nations étant entrée dans ton Église, tout Israël soit sauvé. Par le Christ notre Seigneur.
>
> Réponse : Amen ».

Il faut remarquer que ce texte admet une expression plus retenue, plus théologique et moins métaphorique que celui décrété par le bienheureux Jean XXIII : il sollicite l'illumination pour les Juifs selon le modèle de ce qu'a vécu saint Paul lui-même sur le chemin de Damas dont l'Apôtre donne un triple récit dans les Actes des Apôtres (cf. Ac 9, 3 ; 22, 6 ; 26, 13) et selon sa propre prophétie concernant le salut de tout Israël après l'entrée de tous les païens dans l'Église (cf. Rm 11, 25-26).

Côté juif, le rabbin Jacob Neusner (m. 8 octobre 2016), avec lequel Joseph Ratzinger avait dialogué[17], a considéré tout à fait cohérent le texte de Benoît XVI[18]. Côté catholique,

17 J. Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, Coll. *Lire la Bible* Paris 2008.

18 07.03.2008 (site Sandro Magister) : Rabbin J. Neusner : « Israël prie pour les gentils. C'est pourquoi les autres religions monothéistes, y compris l'Église catholique, ont le droit de faire la même chose et personne ne devrait se sentir offensé. Tout autre comportement à l'égard des gentils empêcherait ces derniers d'avoir accès au Dieu unique révélé à Israël dans la Torah. [...] La prière [juive] "Il est de notre devoir" comme la prière catholique "Prions aussi pour les Juifs" sont l'expression concrète de la logique du monothéisme et de son espérance eschatologique. »

le Père Michel Remaud (†2021), spécialiste chrétien à Jérusalem des textes de la tradition juive, l'avait défendu à son tour[19]. Le cardinal Walter Kasper s'était exprimé en soutenant tout autant l'initiative de Benoît XVI: « Par le passé, souvent, le langage était fait de mépris, comme l'a dit Jules Isaac, un Juif très connu. Mais aujourd'hui, il y a le respect, dans la diversité qui existe entre nous. Maintenant il y a du respect, et non le mépris » (6 février 2008).

Le Serviteur de Dieu Pie XII avait retiré le mépris de ne pas s'agenouiller à cette prière pour les Juifs. Saint Jean XXIII avait supprimé le dédain possible des traductions vernaculaires défectueuses par leur littéralisme. Désormais avec Benoît XVI il apparaissait une prière mieux formulée théologiquement, mais dite le Vendredi Saint par une frange infime des catholiques en communion avec Rome[20].

19 *Écho d'Israël* (site fermé), repris le 21 janvier 2008 par ZENIT.org. Le Père M. Remaud f.m.i. remarquait avec bon sens: « Notons cependant que Jean-Paul II, en 1984, avait autorisé l'usage de l'ancien missel pour ceux qui, ayant suivi Mgr Lefebvre, s'étaient ensuite ralliés à Rome. L'ancienne formule [de Jean XXIII] a donc été utilisée pendant 24 ans par certaines communautés catholiques sans que personne ne s'en émeuve. Le motu proprio *Ecclesia Dei* renvoie en effet à la Lettre *Quattuor abhinc annos* (3 octobre 1984) qui dit clairement: "Le Souverain Pontife, désirant donner satisfaction à ces groupes, offre aux évêques diocésains la faculté d'user d'un indult pour permettre aux prêtres et aux fidèles, énumérés explicitement dans la requête présentée à leur évêque, de célébrer la Messe en utilisant le Missel Romain édité officiellement en 1962, tout en observant" quatre normes dont celle-ci: "Cette célébration devra se faire en suivant le Missel Romain de 1962 et en latin." ».

20 Il s'agit en premier des diocésains qui pratiquent le rite en sa forme extraordinaire selon l'indult de 1984, là où les évêques latins l'ont autorisé sur leurs diocèses et encore maintenant puisque le motu proprio *Traditionis custodes* (4 déc. 2021) n'a fait que durcir en sens inverse la libéralisation de Benoît XVI (*Summorum pontificum*, 2007). Il s'agit en second des religieux catholiques latins, indépendants de la commission *Ecclesia Dei*, qui ont reçu un rescrit de permission générale pour la messe de forme extraordinaire, par exemple le 22 février

Enfin, le théologien Gavin D'Costa note récemment que la prière de 1970 était celle d'un « accomplissement général » et non pas « l'accomplissement christologique[21] » ce que rétablit le texte de Benoît XVI plus théologique.

Conclusions

Les différents degrés du dialogue décidés à Vatican II – dialogue fraternel avec les chrétiens désunis, colloques fraternels avec les Juifs, colloques de salut avec les non-chrétiens – ont suscité la création de dicastères variés au Vatican dont l'histoire serait trop longue à reprendre ici. Il se forma aussi des associations multiples locales ou internationales. Toutes n'ont pas eu le réflexe de vérifier leur expression doctrinale au plus haut niveau (cf. Ga 2, 2). La Commission théologique internationale a noté la production de quasi magistères parallèles et compétitifs qui tentent d'imposer à l'opinion ecclésiale leurs positions avec cette bonne volonté d'améliorer les rapprochements dans ces mêmes dialogues ou colloques quitte à vouloir changer des parts entières de l'enseignement traditionnel[22]. Mais l'Église n'a aucun pouvoir pour changer la Tradition. Il y aurait illusion à le penser et il y a eu fourvoiement à le croire. Le plus ancien écrivain ecclésiastique et le plus récent docteur, saint Irénée

1989 ou à des dates antérieures ou postérieures, rescrits toujours en vigueur que le même motu proprio *Traditionis custodes* n'a pas annulé puisqu'il ne s'adresse qu'à ceux qui avaient rejoint la commission *Ecclesia Dei* (1988), elle-même supprimée.

21 G. D'Costa, *Doctrines catholiques sur le peuple juif après Vatican II*, coll. *Cogitatio fidei* 318, Paris 2023, p. 271-278 [p. 276]. Cf. Benoît XVI, *Lumière du monde*, interview de P. Seewald, Paris 2010, p. 145 : « J'ai modifié cette prière afin qu'elle exprime notre foi dans le fait que le Christ est sauveur de tous. »

22 Commission théologique internationale, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères*, 2012, n. 81 : « En bref, il ne faut pas laisser les autres disciplines imposer à la théologie leur propre "magistère" ».

de Lyon, rappelle l'unité de la Tradition : « Car, si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la Tradition est un et identique » (*Adversus Hæreses* 1, 10, 1-2). L'Église n'a reçu aucune mission pour changer la Tradition, en particulier les textes de la sainte Écriture, ni non plus la prière qui en découle. Elle reconnaît cependant qu'en remontant à l'origine, au *census*[23], c'est-à-dire dans la genèse de l'expression, celle d'une tradition liturgique, il convient de vérifier son homogénéité avec l'ensemble des Écritures (par exemple l'amour des ennemis de Lc 6, 27.35) et celui de tout le donné révélé. Cette opération demeure lente et délicate. Supprimer le dédain ne signifie pas, ici, abandonner la prière pour le salut de ceux qui furent hélas méprisés autrefois en actes et en paroles. N'y aurait-il pas un antisémitisme inconscient à ne pas ou ne plus prier pour les Juifs en ce qui est conforme aux Écritures chrétiennes ?

L'irénisme ne construit pas l'avenir. Il demeurera inévitablement jusqu'à la proximité de la fin des temps et la venue du *HaOlam haba* (הַבָּא הָעוֹלָם), le monde à venir, un antichristianisme juif[24] et sa conséquence historique, la naissance par réaction d'un certain antijudaïsme chrétien qui demeure à toujours mieux définir. Le souhait de tous ici est qu'il soit réduit à un minimum au titre d'une opposition doctrinale (cf. Rm 6, 17), à l'instar des consensus différenciés entre chrétiens désunis : *we agree to disagree* (nous agréons de ne

23 Critère, provenance, extraction. Expression très célèbre du vocabulaire de Tertullien : Cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2, « Théologie 69 », Paris 1966, p. 381-386.

24 Voir note 6. L'antijudaïsme chrétien souvent violent en Occident est sans comparaison quantitative, sans proportion, surtout à partir de l'an 1000. Une indication historique d'un changement d'attitude apparaît en 1018, bien avant la première croisade, l'histoire rapporte qu'à la cathédrale Saint-Étienne de Toulouse, le chapelain du vicomte chrétien, Amery de Rochechouart, en donnant une gifle rituelle le Vendredi Saint (colaphisation) fit éclater la cervelle d'un juif innocent obligé à être présent.

pas être d'accord).

Ce constat paisible n'exclut pas comme l'a fait la Commission pontificale biblique en 2001 de reconnaître plusieurs possibilités pour lire l'Écriture de la première Alliance, celle juive et celle chrétienne[25]. En conséquence il se conjugue vers le Ciel la prière de l'Église et celle du Judaïsme contemporain lui qui prie pour les non-juifs trois fois par jour tous les jours de l'année : « Il est de notre devoir de louer le Seigneur pour toutes les choses » et de prier pour la conversion de « tous les impies de la terre » – qui sont « tous les habitants du monde[26] ». En somme, il existe deux traditions légitimes et un sens. Le sens définitif en chacun consiste à désirer et à accomplir sans relativisme la volonté divine qui produit déjà pour tous « la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17, 28). Car « Dieu est là qui opère en [chacun] à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins » (Ph 2, 13).

---

25 Commission Pontificale Biblique, *Le Peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, 24 mai 2001, n. 22 : « Chacune de ces deux lectures est solidaire de la vision de foi respective dont elle est un produit et une expression. Elles sont, par conséquent, irréductibles l'une à l'autre. » Ce dernier document est qualifié « de document le plus substantiel du point de vue exégétique et théologique sur le dialogue juif-catholique » (Commission pour les Relations Religieuses avec le Judaïsme, « Les Dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (Rm 11, 29), *une réflexion théologique sur les rapports entre Catholiques et Juifs à l'occasion du 50e anniversaire de* Nostra Ætate (n. 4), [10 décembre 2015], n. 7).

26 Texte traduit de l'*Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Empire*, Londres, edit. London Eyre & Spottiswoode, 1953. Dans la tradition juive l'*impie* (רָשָׁע) est le non-juif comme le remarque le rabbin Jacob Neusner. Cette prière (כֵּן נְקַוֶּה עַל) s'inscrit en premier à la fin du rite séfarade de *Chaharite* (Paris, éd. Colbo, 1978, p. 104-105) : « tous les impies (רשעי)de la terre reviendront vers toi » ; ou avec un texte identique en hébreu dans le rite askhénaze (fin de l'office du matin) : « les *impies* (רשעי) mêmes se tourneront vers toi » (Israël, éd. Sinaï, 1977, p. 136-137).

Pasteur Hans Fröhlich
(Sighişoara)

Redécouverte de la liturgie dans l'Église Évangélique de la confession d'Augsbourg

Je commence par remercier notre hôte, Mère Éliane, que j'ai eu l'honneur de connaître lors de la Semaine de Prière pour l'Unité des Chrétiens, qui a eu lieu fin janvier de cette année, ici, au Skite de Stânceni (21.01.2023). Je m'y suis senti alors, et je me sens maintenant aussi très bien et à l'aise en ce lieu, parce qu'il est une oasis de lumière et de silence, où l'esprit trouve l'équilibre et le repos dont il a tant besoin. Je remercie Dieu pour avoir guidé mes pas vers cet endroit béni.

Le thème de ce colloque, « La Liturgie », constitue pour moi une vraie provocation : ai-je moi, en tant que théologien *protestant*, la qualité, ou la compétence requise pour parler devant de hauts ecclésiastiques – hiérarques, prêtres et religieuses, mais aussi devant des fidèles pratiquants, tous familiers tant du rite latin que surtout du rite byzantin – sur la Liturgie ? Vous êtes des spécialistes en ce domaine, tandis que moi je suis seulement un humble admirateur de ce trésor spirituel. C'est pourquoi j'ai d'abord hésité lorsque Mère Éliane m'a proposé de participer avec une contribution à ce colloque.

Mais la Révérende Mère a une grande puissance de conviction ; donc j'ai pensé vous proposer cette incursion historique dans l'évolution liturgique qui a eu lieu dans l'Église Évangélique de la Confession d'Augsbourg (C. A.), connue aussi comme « Église des Saxons ». J'ai intitulé cette contribution « la *re*découverte de la liturgie » pour la raison suivante : on sait qu'à partir de la Réforme du XVIe siècle et jusqu'aujourd'hui, le Protestantisme a perdu ou a renoncé graduellement à certains éléments liturgiques, à savoir des prières qui se sont conservées dans les Églises traditionnelles, surtout dans la tradition orientale. Pour certaines Églises protestantes, cette perte a été (au moins jusqu'aujourd'hui) définitive. D'autres Églises protestantes ont

tenté, ou tentent encore, de « récupérer » – sinon totalement au moins en partie – quelque chose de ce qui a été perdu, et l'Église Évangélique C.A. de Roumanie se trouve parmi ces dernières. Le *Paradigme œcuménique*[1] où le christianisme s'est inscrit au début du XXe siècle a rendu cela possible pour deux raisons: d'une part la tendance confessionnaliste qui a influencé fortement l'attitude protestante et que l'on peut résumer par le slogan « N'importe comment, mais pas catholique », a été de plus en plus éradiquée ; d'autre part, le contact et aussi la connaissance de plus en plus approfondie du trésor liturgique des Églises traditionnelles par les protestants, leur a rappelé ce qu'ils ont perdu. Enfin les mariages mixtes du point de vue ethnique et confessionnel de l'Église évangélique C.A. de Roumanie ont constitué, surtout dans les trente dernières années, un moteur pour une ouverture vers les Églises traditionnelles et leur trésor liturgique.

Ce qui suit se compose de deux parties : dans la première j'essaie de passer en revue brièvement l'évolution des choses depuis la Réforme jusqu'à l'entre-deux guerres ; dans la deuxième je veux vous parler du renouveau liturgique du XXe siècle.

I. Il m'arrive souvent que des gens qui viennent visiter nos églises me posent la question s'ils se trouvent dans une église catholique. Celui qui entre dans une église saxonne de Transylvanie qui date depuis des siècles ressent cette ambiance chargée d'histoire et de tradition. Les Saxons sont venus en Transylvanie au XIIe siècle et ils étaient catholiques romains ; vers la moitié du XVIe siècle ils ont embrassé la réforme luthérienne. Alors ils se sont séparés de l'Église catholique du point de vue juridictionnel. Pour-

1 H. Küng, *Das Christentum – Die religiöse Situation der Zeit*, Piper, München Zürich 1999, p. 900.

tant les Saxons évangéliques sont restés traditionnalistes et conservateurs jusqu'à nos jours ; je crois que cela est dû aussi à leur statut et à leur profil psychologique de minoritaires.

Le protestantisme luthérien auquel les Saxons ont adhéré a été moins invasif que dans les autres branches de la Réforme : si l'on compare les changements et les modifications opérés dans l'Église évangélique C.A. avec ceux qui ont eu lieu par exemple dans l'Église réformée (calviniste) ou Unitarienne (qui s'est distancée assez fort aussi du point de vue dogmatique), on peut aisément constater que l'Église évangélique C.A. est restée la plus fidèle non seulement aux formes liturgiques mais aussi aux formes extérieures de manifestation cultuelle : par exemple dans beaucoup d'églises on a conservé les autels d'avant la Réforme, ou des fresques d'alors qui n'ont pas été détruites; la majorité étant alors recouvertes de plâtre, dernièrement, à l'occasion des rénovations, ont été découvertes et restaurées.

En effet, la forme du service divin dans l'Église Évangélique C.A., tel qu'il est célébré actuellement n'est pas trop différente de celle du service catholique latin. Pourtant la Réforme, par sa définition même, voulait changer quelque chose. Toutefois les modifications, tant en ce qui concerne la forme que le contenu du rituel liturgique, ont été entreprises avec prudence au temps de la Réforme. Des modifications plus substantielles sont intervenues plus tard, à l'époque des Lumières et du Rationalisme, donc à partir du XVIIIe siècle et jusqu'au début du XXe siècle. À cette époque, la théologie rationnelle et la théologie libérale se sont disséminées dans le protestantisme – ceci dit de façon simplifiée – et celles-ci partaient du principe que seul ce qui est compatible avec la raison peut être vrai ou digne d'être pris en considération du point de vue théologique,

et cela devait se refléter aussi dans le service divin, c'est-à-dire dans les formes liturgiques ainsi que dans les prières et les sermons.

Pourtant Dieu dépasse infiniment notre raison ; il est la Vérité suprême et ne peut être coincé dans un concept philosophique si sophistiqué soit-il. Un Dieu qui se résume à ce que la raison ou la pensée humaine peuvent concevoir, n'est plus Dieu, ou, comme disait le P. Dumitru Stăniloae, il est « *une construction absurde, car un être suprême doit avoir l'attribut d'absolu...*[2] ».

Jetons donc un regard sur les problèmes du temps de la Réforme du XVIe siècle. Pour ce qui suit je me fonde sur les amples études de l'évêque vicaire Adolf Schullerus[3] (1864-1928) et du professeur de théologie Erich Roth[4] (1917-1956), qui décrivent en détail l'histoire du service divin chez les Saxons de Transylvanie.

Le premier changement subi par les services divins au temps de la Réforme a été l'élimination graduelle du latin et l'emploi de l'allemand et aussi du dialecte saxon ; ce dernier ressemble assez fort à la langue parlée jusqu'aujourd'hui au Luxembourg ; le dialecte était utilisé surtout dans les sermons qui devaient être compris par le peuple. Cette réforme linguistique a eu lieu pas à pas jusqu'à l'époque moderne. D'une plainte adressée à l'Archevêché d'Esztergom / Hongrie (qui avait juridiction sur l'ainsi-nommé « territoire impérial » où habitaient les Saxons, car ils n'appartenaient

2 D. Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Paideia, București 1992, p. 96.

3 A. Schullerus, *Geschichte des Gottesdienstes in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche*, Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde. Neue Folge. Einundvierzigster Band. 2. und 3. Heft, Sibiu 1928.

4 E. Roth, *Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.

pas à l'Évêché de Alba-Iulia) nous apprenons qu'en 1526, à Sibiu, dans la maison du conseiller Johann Hecht on a organisé une école où «...un jeune clerc récite le Credo de Nicée-Constantinople en allemand et il traduit aussi des chants en allemand»[5].

Le début de la Réforme en Transylvanie est daté de ce que note en 1543 un chroniqueur de Brașov (le chantre Hieronymus Ostermayer de l'Église Noire): depuis octobre de cette année-là, «on a renoncé au service catholique et on a commencé le service évangélique»[6]. L'auteur de cette Réforme, qui au début était conçue seulement pour Brașov et le pays de Barça («Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis Provinciae» – année 1543), fut Johannes Honterus, le grand savant humaniste ayant fait des études en des Universités de renom de ce temps (Cracovie, Basel, Zürich). Peu de temps après elle fut appliquée dans toutes les zones de Transylvanie habitées par les Saxons (Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum in Transilvania"/ Kirchenordnung aller Deutschen in Sybenbürgen, année 1547).

Les règles ecclésiastiques conçues par Johannes Honterus qui ont en vue l'ensemble de la vie ecclésiastique incluant l'organisation de la vie communautaire et le fonctionnement des écoles font référence aussi aux offices, mais sans les décrire jusqu'au plus petit détail.

1. Les services divins pour les dimanches et les fêtes se composent de:

a. Les Matines[7] (Frühgottesdienst ou Mette), qui contient: des cantiques allemands et des litanies; les psaumes prévus pour les Matines; Lectures et répons; le *Credo* de saint Athanase; le *Te Deum* de

5 Ibidem, p. 70.
6 Ibidem, p. 71.
7 Ibidem, p. 73

saint Ambroise en allemand ; l'hymne *Veni Sancte Spiritus* et le sermon.

b. La Liturgie (Cène)[8], d'où l'on a éliminé l'invocation des saints (Heiligenintroiten). Certains textes du Graduel sont modifiés et remplacés par des textes allemands. On doit remarquer que les deux lectures – épître et évangile – sont remplacées par la lecture d'un chapitre entier du Nouveau Testament sous forme de *lectio continua*. Le Credo est récité en « notre langue » (cela veut dire le dialecte saxon et non l'allemand, le Hochdeutsch), parfois aussi en latin. La liturgie eucharistique se compose d'une préface avec un cantique, une anamnèse (Gedenkwort zum Tod Christi), du Notre Père et des paroles de l'Institution (Einsetzungsworte). Pendant que le chœur chante, les fidèles communient (au pain et au vin consacré). À la fin on dit la prière d'action de grâces et la bénédiction clôt la Liturgie. Erich Roth retient que dans cet ordre de la Messe de Honterus manquent plusieurs éléments : *Agnus Dei*, la confession et l'absolution, l'élévation des espèces consacrées et l'homélie. On doit remarquer aussi l'interdiction de célébrer l'Eucharistie en l'absence de fidèles qui communient ; en ce cas on prévoit seulement un service de prière (Gebetsgottesdienst) qui contient : le Psaume, la prière du jour (Kollektengebet), la lecture biblique (un chapitre du Nouveau Testament), le Credo, le Notre Père et finalement des prières pour les rois (les dirigeants), pour le bien de l'Église, pour le pardon des péchés et pour la paix.

c. Le deuxième Service du Sermon[9] se tient dans l'après-midi, tradition héritée du temps d'avant la Réforme.

8 Ibidem, p. 74.
9 Ibidem, p. 74.

d. Les Vêpres[10] restent inchangées sauf que le 5e psaume est chanté en allemand.

2. Pour les jours de la semaine (jours ordinaires) on prévoit :

a. Les Matines[11]

b. La Catéchèse pour les jeunes[12].

Depuis la Réforme et jusqu'au XXe siècle, l'ordre du service divin (*Agenda Sacra*) a été révisé deux fois : en 1653 et en 1748. Pour la révision de 1653, l'initiative part du doyenné de Sibiu, et elle reste finalement une règle pour Sibiu et alentours, tandis que Brașov, Sighișoara et d'autres zones ont des ordres différents. Un peu plus d'un siècle plus tard, l'évêque Jakob Schunn remet à l'ordre du jour du Synode qui se réunissait à Biertan (siège épiscopal entre 1572-1867) la question du service divin. On demande de façon expresse que les doyens de Brașov, Mediaș, Sighișoara etc. soient cooptés pour ce travail afin qu'il ne reste pas exclusivement un travail de Sibiu. Ce texte est imprimé et distribué en 1748, mais il est considéré comme dépassé dès son apparition : « il a eu la malchance de paraître à la fin de la période de développement spirituel, de sorte qu'à sa parution il était déjà dépassé »[13].

Ici il faut mentionner une chose très importante : même s'il y a eu ces deux essais de *révisions et améliorations*[14], le rôle de ces ordres du service divin était seulement indicatif ou consultatif. Même si les doyens ou les évêques, et

10 Ibidem, p. 76.

11 Ibidem.

12 Ibidem.

13 A. Schullerus, *Geschichte des Gottesdienstes in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche*, p. 502.

14 E. Roth, *Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen*, p. 123.

respectivement le Synode, attiraient souvent l'attention que le service divin doit être uniformisé, cela n'est pas advenu. Erich Roth, que j'ai cité plusieurs fois, a prouvé après une étude approfondie des rapports paroissiaux, qu'en fait chaque communauté avait développé son propre ordre du service divin, qui ressemblait plus ou moins à ce que prévoyait *Agenda Sacra*. Ces rapports paroissiaux (Gemeindeberichte), sont considérés par lui «les vraies sources de l'ordre du service divin»[15].

Au XIXe siècle, on a encore essayé une réélaboration et une réédition d'un nouvel ordre du service divin; on a élaboré plusieurs variantes, mais finalement le Synode (depuis 1861, il porte le nom de «Congrès Ecclésiastique» –Landeskirchenversammlung) s'est abstenu de le promulguer. La décision du Congrès Ecclésiastique de 1894 dit: „Pour le moment on ne va pas publier un nouvel ordre du service divin (Agende). On recommande d'utiliser *Badische Kirchenbuch etKeferstein-Dünnebier'sche Agende*[16].

Le service divin tel qu'il a été pratiqué au XXe siècle et tel que je me le rappelle moi-même de mon enfance dans les années 70 du XXe siècle a été: «Liturgie de la Parole» avec une courte partie introductive (Antienne d'entrée, *Kyrie, Gloria* et la Prière du jour), une seule lecture biblique, un sermon fort élaboré partant d'un autre texte que la lecture biblique et une prière finale (ecténies), qui se terminait par le Notre Père et la Bénédiction aaronite. Entre ces éléments on chantait, avec accompagnement d'orgue les hymnes prévus[17] pour le dimanche ou la fête respective. L'élément

15 Ibidem, p. 146.

16 A. Schullerus, *Geschichte des Gottesdienstes in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche*, p. 512.

17 Le livre de chants / hymnes employé était celui édité par le Congrès Ecclésiastique: „Gesangbuch für die evangelische Landeskirche A. B. in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns", J. Drotleff, Sibiu, 1901. En 1985, on a édité un nouveau livre de chants: „Evange-

principal de tout service divin était sans doute le sermon.

La Sainte Communion – au moins dans mon village natal près de Sibiu – était célébrée deux fois par an, à savoir au printemps (le jour des Rameaux ou le jeudi de la Semaine Sainte) et une fois à l'automne, le Jour de la Récolte ou de la Reconnaissance (Erntedankfest). Le jour des Rameaux on célébrait de manière très festive la Confirmation et alors les adolescents respectifs recevaient la Première Communion avec leurs familles et leurs parrains, tandis que le Jeudi Saint c'étaient les gens plus âgés qui allaient communier: celui qui communiait le jour des Rameaux ne communiait plus le Jeudi Saint.

On doit encore mentionner le rôle spécial que la Confession occupait dans l'Église évangélique C.A. de Transylvanie. Jusqu'au XIXe siècle la confession individuelle a été d'usage. Elle n'a jamais été abrogée, mais à un moment donné la confession collective l'a remplacée; celle-ci connaissait deux formes: comme service séparé ou comme élément liturgique constitutif dans le cadre du service divin dans lequel on allait célébrer l'Eucharistie. Dans ce contexte on doit remarquer aussi un phénomène para-liturgique, car il n'avait pas lieu dans l'église et on le célébrait en l'absence du pasteur. Il s'agit des «offices de réconciliation» (Versöhnungszugänge), qui se trouvent en lien étroit avec la Confession. Fort probablement cette réconciliation tire son origine des paroles du Sauveur dans le Sermon sur la Montagne (Matthieu 5, 23-24) et était très importante dans le contexte de ces communautés Saxonnes compactes, où chacun connaissait chacun. Ce ne fut qu'après le départ des Saxons en 1990 que ces offices ont disparu. Ces offices de réconciliation sont décrits en détail par S.E. Christoph Klein, évêque émérite de notre Église, dans son livre *La confession dans l'Église Évangélique Saxonne de Transylva-*

lisches Gesangbuch", Poligrafică, Sibiu.

nie: «Les fidèles, hommes et femmes (dans la majorité des paroisses les hommes seulement, rarement les jeunes, ou ceux-ci séparément), organisés selon les „voisinages", se rassemblent avant l'office de la confession (le jour précédent ou juste avant) ou avant l'office de communion avec confession (lorsqu'il n'y a pas d'office séparé pour la confession), dans la maison du „notable du voisinage" pour se demander réciproquement pardon à l'aide de formules établies: ... *Pardonne-moi si je t'ai offensé!*, avec la réponse *Pardonné!* Les représentants de la communauté sont envoyés chez le pasteur pour lui annoncer que l'on est arrivé à la réconciliation»[18].

II. La redécouverte de la Liturgie au XXe siècle et la démarche pour remettre en valeur la Liturgie dans l'Église évangélique C.A. sont liées à l'apparition de la Fraternité Évangélique du Saint Archange Michel et à deux noms très connus, au moins dans le milieu ecclésiastique et culturel saxon: le pasteur Konrad Möckel[19] (1892-1965) et l'évêque Albert Klein[20] (1910-1990).

La catastrophe que la Première Guerre Mondiale avait générée n'était pas seulement d'ordre matériel mais aussi d'ordre profondément spirituel. Tant en Allemagne qu'ici en Transylvanie on avait remarqué que les gens en général, mais surtout les jeunes, étaient de plus en plus éloignés de l'Église: la catéchèse semblait être de moins en moins efficace, et en conséquence inutile. Ceux qui y étaient directement impliqués s'étaient rendu compte que l'Église ne supporterait pas une réforme plus poussée. Une

18 C. Klein, *Spovedania în Biserica Evanghelică Săsească din Transilvania,* Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu 2011, p. 193.

19 A. Möckel, *Umkämpfte Volkskirche*, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2011.

20 A. Klein, *Ein Leben im Glauben für Kirche und Gemeinschaft. Selbstzeugnisse*, Hora, Sibiu 2010.

des conclusions auxquelles on était arrivé a été : Qui veut construire l'Église (pas dans le sens de bâtiment, mais de Corps mystique du Christ) doit *être* Église[21].

Dans l'entre-deux guerres, plus précisément à partir de 1923, des pasteurs et des laïcs évangéliques d'Allemagne se rencontraient régulièrement pour prier à Berneuchen (Barnókowo en Pologne d'aujourd'hui). Ce cercle reçut le nom de « Mouvement de Berneuchen ». Le moteur de ce mouvement a été Wilhelm Stählin (pasteur évangélique à Nüremberg / Allemagne, chargé de mission pour les jeunes), Karl Bernhard Ritter et autres. Le 1er octobre 1931, dans la ville allemande de Marburg était fondée la Fraternité Évangélique du St. Archange Michel (Evangelische Michaelsbruderschaft). Ses membres venaient de plusieurs églises et n'étaient pas exclusivement des pasteurs ; son organisation était semblable à un ordre ; la qualité de membre n'exigeait pas le célibat ou la pauvreté volontaire. Chaque membre recevait un confesseur (Helfer en allemand, c'est-à-dire aide) auquel il se confessait, il lui rapportait régulièrement l'évolution de sa vie spirituelle. La direction était confiée à un ancien (Ältester). Tous s'étaient engagés à persévérer dans la prière, ils se rencontraient régulièrement pour célébrer ensemble la Sainte Communion, et dans la Fête du St Arch. Michel (29 septembre) on célébrait avec grand faste la fête de la fraternité (Michaelsfest).

En même temps que ces rencontres de Berneuchen, le pasteur évangélique transylvain Konrad Möckel – d'abord professeur au Lycée Brukenthal de Sibiu (il n'était pas seulement théologien mais aussi géologue) et ensuite pasteur : d'abord à Apoldu de Sus, puis à Brașov – organisait à Avrig, près de Sibiu, des rencontres en quelque mesure similaires à celles de Berneuchen. En 1937, à l'occasion d'un voyage

21 A. Möckel, *Umkämpfte Volkskirche*, p. 207.

en Allemagne, il participe à une conférence de la fraternité Michaelsbruderschaft et il en est si enchanté qu'il en devient membre sans hésiter. Il était impressionné par le fait que chaque jour de la conférence commençait par une liturgie et continuait par des exercices spirituels, des présentations théologiques et des chants spirituels. Avant le déjeuner, c'était la prière pour le milieu du jour et le soir, les vêpres. Dans ses mémoires Möckel note qu'« i*l avait trouvé une unité merveilleuse entre la pensée théologique et l'action ecclésiale. L'œuvre théologique a été le fruit d'une riche expérience spirituelle gagnée à l'autel et non pas à un bureau* »[22].

Le pasteur Möckel essayait d'introduire aussi chez lui ce qu'il avait vécu et connu en Allemagne. Il commence selon la règle de la fraternité Michaelsbruderschaft à tenir des services du matin et des vêpres à diverses occasions. En ce sens la fraternité avait édité une sorte de „bréviaire" évangélique (en allemand Gebete der Tageszeiten, ou, plus récemment Evangelisches Stundengebet), employé encore aujourd'hui ; la dernière édition date de 1995[23]. Il lui semble intéressant que les enseignants (employés de l'Église évangélique jusqu'à la nationalisation des écoles en 1948) répondent plus favorablement à ces propositions spirituelles que les pasteurs. Beaucoup de ses paroissiens n'étant pas habitués à ces formes de l'office divin, regardaient ce renouveau liturgique avec scepticisme, mais il n'y renonça pas. Il commença à célébrer régulièrement dans l'Église Noire de Brașov des vêpres pour la clôture de la semaine, tous les samedis.

Cependant les nuages menaçants de la IIe Guerre Mondiale se montraient à l'horizon. La Roumanie devenait en

22 Ibidem, p. 210.

23 E. Hohansl & H. Naglatzki (éd.), *Evangelisches Stundengebet. Beten im Rhythmus von Jahr und Tag*, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1995.

1940 une dictature dirigée par le général Antonescu. Le pasteur Konrad Möckel s'efforçait à convaincre un plus grand nombre de collègues à rejoindre la fraternité; cinq pasteurs évangéliques avaient fait ce pas en 1941, en devenant « Michaelsbrüder ». C'était l'époque où l'évêque Viktor Glondys avait dû démissionner à la pression des nazis et son remplaçant pendant presque quatre ans a été Wilhelm Staedel, asservi aux nazis, insignifiant du point de vue théologique et contreproductif comme primat de l'Église évangélique C.A.

En ce temps, le Pr. K. Möckel commençait à célébrer l'Eucharistie une fois par mois dans le cadre du service divin du dimanche; au début il n'a pas eu de succès parmi les paroissiens. Les gens de Brașov (comme la plupart des Saxons évangéliques) allaient une fois ou tout au plus deux fois par an recevoir la Communion. Mais après quelque temps un petit groupe commençait à rester après la Liturgie de la Parole et communiait. Pourtant les gens étaient assez bouleversés et ne savaient pas trop que faire: rester dans l'église assis dans les bancs ou bien partir. Afin de ne pas amplifier le bouleversement, Pr. K. Möckel a transféré la célébration de l'Eucharistie à 8 heures du matin, chaque dimanche. Avec le chantre et l'organiste Viktor Bickerich il avait appris à chanter les Psaumes: chose insolite alors. En 1943, K. Möckel réussit même à faire enregistrer la fraternité « Michaelsbruderschaft » comme personne juridique au Tribunal de Brașov.

La situation empira avec la fin de la guerre et l'accession des communistes au pouvoir. Le fonctionnement de toutes les associations et fondations était interdit. De plus, probablement comme réaction au soulèvement de 1956 en Hongrie, écrasé dans le sang par les tanks soviétiques, en Roumanie toute une série de personnalités « incompa-

tibles» avec l'orientation du régime communiste, se sont vues impliquées dans des procès politiques. En 1958, dans le soi-disant lot «Église Noire», plusieurs Saxons, avec le Pr. K. Möckel, se virent accusés dans un procès collectif de «conspiration contre le régime communiste» et furent condamnés à plusieurs années de prison.[24] Après l'amnistie générale de 1964, K. Möckel a pu émigrer en Allemagne où il vécut ses dernières années au monastère de Kirchberg.

S'agirait-il d'une simple coïncidence que la réforme de Honterus avait commencé à Brașov et la «redécouverte» de la Liturgie, de l'Eucharistie, avait lieu toujours à Brașov? L'initiative du Pr. K. Möckel de rendre à la Liturgie la place qui lui convient, reste comme une borne dans le processus de la «Redécouverte de la Liturgie» dans l'Église évangélique C.A. de Roumanie.

Albert Klein, originaire de Sighișoara, commence sa carrière – comme il était d'usage d'alors – comme enseignant. Comme la majorité des théologiens, il avait reçu aussi d'autres formations. Il avait étudié la physique, la chimie, la philologie et la théologie à Cluj, Berlin, Tübingen et Marburg. Il a été professeur de lycée à Sebeș, à Sibiu et ensuite pasteur à Dobârca, Petrești / Alba, Sebeș et Brașov. Après le décès de l'évêque Friedrich Müller, le Congrès Ecclésiastique (le Synode) le choisit comme évêque de l'Église évangélique C.A. de Roumanie en 1969; il occupa cette fonction jusqu'en février 1990.

Pendant qu'il était étudiant à Marburg / Allemagne, A. Klein était déjà entré en contact avec la fraternité «Evangelische Michaelsbruderschaft». Il n'en devint jamais

24 https://adz.ro/artikel/artikel/erinnern-wuerdigen-reflektieren/ (accédé le 12.6.2023)

https://ziare.com/brasov/stiri-actualitate/60-de-ani-de-la-procesul-biserica-neagra-7329179 (accédé le 12.6.2023)

membre, mais il paraît qu'il a été lui aussi fasciné par la vie liturgique de celle-ci. Dans son premier rapport présenté au Congrès Ecclésiastique, après sa première année d'épiscopat (1970) pendant laquelle il avait effectué 63 visites dans diverses paroisses, il note :

> *« À la suite de mes visites canoniques, je dois vous communiquer d'abord une observation importante sur l'ordre du service divin. Notre Église n'a pas de Livre pour les services divins („Agende" en allemand), elle n'a pas de livre qui établisse l'ordre du service divin et mette à la disposition du pasteur les textes nécessaires. Le dernier livre ecclésiastique („Agende") encore en vigueur aujourd'hui – Agenda Sacra – date de 1748 et a été dépassé dès sa parution par le début des Lumières, au milieu du* XVIIIe *siècle. Bien que des livres ecclésiastiques aient été recommandés par l'autorité supérieure de l'Église, ils ne proviennent pas de la tradition de l'Église. Par exemple „Badische Agende", très influencé par l'Église Réformée, et „Kefersteinsche Agende" qui tient compte des conditions ecclésiastiques des Églises de l'Union (l'Église de l'Union / „Unierte Kirche" en Allemagne est le nom de ces Églises Protestantes où la tradition luthérienne s'est confondue avec celle calviniste). Après la Première Guerre Mondiale, on a utilisé l'„Agende von Arper und Zillesen", mais cela a provoqué la dissolution de l'année liturgique et a introduit beaucoup de faux thèmes dans le culte. Il en est résulté une évolution divergente, de sorte qu'il n'y a pas deux communautés de notre Église qui possèdent un ordre de service divin similaire, sauf le cas où les mesures pour uniformiser sont devenues efficaces au niveau des doyennés. Il est donc nécessaire de prendre des mesures pour rétablir l'ordre du service divin. Pour cela, on doit d'abord établir quelle est notre propre tradition, puis il*

faut examiner en quelle mesure elle peut être conservée pour que finalement on puisse obtenir les standards pour juger lequel des nouveaux efforts d'organisation du culte devrait être accueilli dans notre Église »[25].

De ce texte résulte ce que désirait le nouvel évêque : réorganiser mais aussi uniformiser le service divin. Dans ce but il a constitué une commission liturgique qui a préparé les matériaux nécessaires (elle a pu partir aussi de ce qui avait été élaboré auparavant par certains pasteurs, y compris pr. K. Möckel), afin que le Congrès Ecclésiastique (le Synode) de l'Église évangélique C.A. de Roumaine puisse prendre des décisions. Les résultats ont été les suivants :

- En 1975 on édita l'« Ordre pour les services spirituels (sacrements et sacramentaux) »[26] qui contient :

  1) L'Ordre de la Sainte Communion dans le service divin principal (c'est-à-dire le dimanche)
  2) Le Baptême
  3) La Bénédiction de la mère (après le Baptême)
  4) La Confirmation
  5) Le Mariage
  6) L'Enterrement.

- En 1979 on édita l'„Ordre pour la Confession"[27], qui dans notre Église est la confession collective. On n'a pas renoncé à la confession individuelle, mais elle

25 A. Klein, *Ein Leben im Glauben für Kirche und Gemeinschaft. Selbstzeugnisse*, p. 439 – 440.

26 Ordnungen für die geistlichen Handlungen in der Evang. Kirche A. B. in der Sozialistischen Republik Rumänien. Beschlossen von der 50. Landeskirchenversammlung und zum Gebrauch herausgegeben vom Landeskonsistorium unter Z. 2653-B-753/1975.

27 Ordnungen für die geistlichen Handlungen in der Evang. Kirche A. B. in der Sozialistischen Republik Rumänien. Der Beichtgottesdienst. Beschlossen von der 51. Landeskirchenversammlung und zum Gebrauch herausgegeben vom Landeskonsistorium unter Z. 2043-B-618/1979.

est plus rarement pratiquée.

- En 1982 on édita la deuxième partie de l'„Ordre pour les services spirituels (Ordination et Installations pour divers services et bénédictions d'églises)"[28], qui contient:

  1) L'ordination d'un prêtre
  2) L'installation d'un prêtre
  3) L'installation d'un doyen
  4) L'installation d'un évêque
  5) L'installation d'un remplaçant paroissial
  6) L'installation de laïcs dans des fonctions ecclésiales (Conseil Paroissial, Consistoire de District ou Consistoire Supérieur)
  7) Bénédiction d'une église
  8) Prières pour la bénédiction des objets sacrés (autel, fonts baptismaux, chaire, vases sacrés, orgue, cloche, cimetière, bâtiment ecclésiastique)

- En 1987 on édita l'« Ordre pour le Service Divin avec Sermon et Sainte Communion »[29], qui contient:

  1) Les composantes inchangeables du Service divin (*Ordinarium*)
  2) Le propre pour chaque dimanche et fête (*Proprium*)

Jusqu'aujourd'hui l'Église évangélique C.A. de Roumanie emploie cet ordre (Gottesdienstagende). La Sainte

28 Ordnungen für die geistlichen Handlungen in der Evang. Kirche A. B. in der Sozialistischen Republik Rumänien. II Teil. Ordination und Einführungshandlungen. Beschlossen von der 51. Landeskirchenversammlung und zum Gebrauch herausgegeben vom Landeskonsistorium unter Z. 134-B-40/1982.

29 Agende für die Evangelische Kirche A. B. in der Sozialistischen Republik Rumänien. Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl, Sibiu 1987.

Communion n'est pas célébrée chaque dimanche, mais toutefois bien plus souvent que par le passé; dans la majorité des paroisses, en principe une fois par mois. L'Office Eucharistique suppose aussi la Confession collective, qui a lieu au début du service divin ou (plus rarement) après les prières.

La forme actuelle du Service Divin dans l'Église évangélique C.A. est donc la suivante:

- Prélude d'orgue (Orgelvorspiel)

  - Chant /hymne pour la Confession collective (Beichtlied)

  - Confession des péchés, Prière du pasteur pour toute la communauté, demande aux fidèles *„Si telle est votre conviction, répondez: „Oui!"*; Absolution - (Beichte und Absolution)
- Chant/ hymne d'entrée (Eingangslied)
- Antienne d'entrée [*Introitus*] - (Eingangsspruch)
- Kyrie [Seigneur, prends pitié!] – (Bittruf)
- Gloria [„Gloire au Père et au Fils et au Saint Esprit! "] - (Lobpreis)
- Prière du jour (Kollektengebet)
- Lecture biblique: Épître [ou Ancien Testament] - (Epistel oder Altes Testament)
- Chant/ hymne [sur le thème du dimanche ou de la fête] - (Hauptlied)
- Évangile (Evangelium)
- Credo ou Chant proclamant la foi ou le Symbole des Apôtres (Glaubenslied oder Glaubensbekenntnis)
- Sermon (Predigt)
- Chant/hymne [qui d'habitude reprend le thème du sermon] - (Predigtlied)

- Les litanies et le Notre Père [si l'on célèbre seulement la Liturgie de la Parole ; s'il y a aussi la Sainte Communion, c'est là qu'on dit la Prière du Seigneur]

  - (Hauptgebet)

  - Hymne/Chant préparatoire à la Sainte Communion (Abendmahlslied)

  - Prière de glorification, Préface (Präfationsgebet)

  - Sanctus (Heilig, heilig, heilig)

  - Prière de Louange (Lobgebet)

  - Épiclèse (Epiklese)

  - Paroles de l'Institution (Einsetzungsworte)

  - Anamnèse (Anamnese)

  - Prière du Seigneur (Vater unser)

  - Agnus Dei (Lamm Gottes)

  - Les fidèles communient

  - Prières de clôture de la Communion (Schlusskollete)

  - Benedicamus (Entlassung)

- La bénédiction aaronique (Aaronitischer Segen)
- Chant/Hymne de clôture (Schlusslied)
- Postlude d'orgue (Orgelnachspiel)

Mère Amanda
(Saint-Rémy)

La liturgie dans la vie de sainte Mariam de Jésus Crucifié

Introduction

Qu'est-ce que la liturgie ? Selon le dictionnaire, la liturgie est « l'ensemble du culte public (rites, prières, chants) rendu à Dieu par l'Église, tel qu'il est déterminé ou reconnu par l'autorité compétente[1] ».

Jésus-Christ lui-même n'a pas laissé de prescriptions rituelles telles que nous les connaissons dans les livres du Pentateuque, à part quelques phrases prononcées dans le cadre du rituel pascal domestique, phrases qui constituent, depuis les débuts du christianisme, le cœur de la célébration eucharistique. La prière du Notre Père, la lecture des Évangiles et d'autres livres bibliques, ainsi que le chant des Psaumes s'y ajoutent – selon un système inspiré initialement par le culte synagogal. Cet ensemble est cependant agrémenté par de nombreux autres prières et rites qui peuvent être très différents selon les époques et les régions au cours des deux millénaires du christianisme, témoignant des ressources spirituelles, artistiques et culturelles incroyables de l'humanité, d'une grande diversité aussi bien au niveau des origines et du développement des différentes formes du culte, des rites, qu'au niveau de « l'autorité compétente », qui les approuve.

Nous parlons de la « divine liturgie » et « de saints offices », parce que ce sont des trésors spirituels inestimables ; ils ne sont pourtant pas immuables, intouchables : certains rites et prières font leur apparition et s'intègrent dans l'ensemble, d'autres disparaissent, selon la croissance organique d'un être quasi vivant ou par réformes volontaires, qui visent à donner à une grande œuvre d'art encore plus de valeur.

1 Définitions : liturgie - Dictionnaire de français Larousse

La liturgie du Carmel

Qui étaient ces ermites vivant au Mont-Carmel, à qui saint Albert de Jérusalem a donné une règle de vie vers 1209 ? Nous sommes à l'époque des croisades et le siège du patriarcat de Jérusalem est investi par un évêque venu de l'Occident. Faire un pèlerinage pour vénérer les lieux de la vie, la mort et la résurrection de Jésus et être ainsi absous de leurs péchés est une obligation pieuse pour ceux qui avaient les moyens et les capacités de s'y rendre, et quelquefois même de s'y installer.

La vie liturgique de l'église du Saint-Sépulcre se déroulait selon un rite propre, le rite du Saint-Sépulcre. Ce rite était pratiqué non seulement par les chanoines de ladite église, mais aussi par les communautés religieuses hospitalières ou chevalières œuvrant en ces lieux. Quand saint Albert prescrivait aux premiers carmes que « ceux qui savent dire les Heures canoniales avec les clercs les réciteront suivant les règles établies par les saints Pères et la coutume approuvée de l'Église[2] », il faisait allusion aux coutumes de l'église du Saint-Sépulcre[3].

Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, il ne s'agissait pas là d'un rite oriental, mais un rite d'origine gallo-romaine, importé par Godefroy de Bouillon (1058-1100), conquérant de Jérusalem et de chanoines parisiens qui officiaient au Saint-Sépulcre, et enrichi de certaines coutumes inspirées par les Lieux Saints[4].

Pour trouver les origines de ce rite, il faut remonter jusqu'au temps de Charlemagne, qui, désireux d'unifier les pratiques liturgiques de son empire, obtint un sacra-

2 *Règle du Carmel*, §9.

3 https://www.newliturgicalmovement.org/2020/10/a-comparison-of-roman-and-carmelite.html

4 https://www.ocarm.org/en/item/3147

mentaire grégorien du pape Adrien Ier (772-795). Ce livre décrivait la liturgie romaine, comme elle était célébrée à Rome à cette époque.

Alcuin (735-804), travaillant pour l'empereur, a préparé un supplément à ce sacramentaire, prescrivant de nombreuses additions venant de différentes sources gallicanes, pour que le sacramentaire soit mieux adapté au caractère des peuples gallicans. Le résultat était un certain compromis entre les liturgies romaine et gallicane. Cette liturgie est devenue extrêmement populaire, à un tel point, qu'elle a gagné Rome, remplacé les usages romains et est devenue la base du rite latin, pratiqué par l'Église Romaine[5].

À Jérusalem, le rite a été embelli par des influences locales : la célébration des mystères de la passion, la mort et la résurrection du Christ était particulièrement accentuée, car la liturgie se déroulait à l'endroit même où ces évènements ont eu lieu.

Naturellement, les ermites du Mont Carmel n'ont pas pu adopter cette liturgie dans ces détails, en partie par le simple fait de ne pas résider sur les lieux de vie du Christ, mais aussi par recherche d'une certaine sobriété, simplicité spirituelle et liturgique. Ils ont cependant observé le rite dans ses grandes lignes, en l'adaptant à leur mode de vie. Plus tard, en fuyant les Sarrasins et (re)gagnant l'Europe, ils ont emporté leur rite avec eux : ce rite d'origine occidentale n'a donc eu aucun mal à s'insérer dans le paysage spirituel et liturgique de l'Europe médiévale.

L'Ordre du Carmel de l'ancienne observance (non réformé) a gardé son rite propre jusqu'après le Concile Vatican II. La branche réformée du Carmel a pris un autre chemin.

5 Ibid.

La liturgie dans la réforme thérésienne

En 1562, l'année de l'entrée au Carmel de saint Jean de la Croix, « la journée religieuse, ... est, Dieu merci, encore tout encadrée dans l'austère et sobre liturgie du Saint-Sépulcre, issue du rite gallo-romain, d'un si grand archaïsme. Elle se rapprochait beaucoup de la liturgie cartusienne. Saint Jean de la Croix en vivra jusqu'à la décision du 13 août 1586, à laquelle ... il fut étranger »[6].

Pourquoi sainte Thérèse d'Avila préférait-elle la nouvelle liturgie tridentine ?

Le roi d'Espagne, Philippe II, presse la mise en application des décisions du Concile de Trente, et sa redoutable inquisition est omniprésente. La Sainte d'Avila a dû rester très prudente pour ne pas prêter occasion à d'éventuelles accusations. Car la réforme thérésienne est avant tout un mouvement spirituel, laïc, non clérical, et venant d'une femme en plus. Elle vise une vie spirituelle plus profonde, plus riche, dans une relation plus intime avec le Seigneur, au point d'établir cette relation comme fondement spirituel et comme source de la charité fraternelle dans les communautés du Carmel réformé.

Sainte Thérèse, qui se dit « fille de l'Église », reste profondément attachée à l'Église. Elle décide de donner toute sa valeur à la prière de l'Église : à la messe et à la prière du bréviaire. Les réformes du Concile de Trente, tendant vers une plus grande compréhensibilité, vers une certaine simplicité des actes liturgiques, répondent aussi sans doute à son propre désir de sobriété liturgique. Parce que si l'on veut bien donner à la liturgie toute son importance, on est bien loin de vouloir tomber dans les excès : Les jours des solennités « le chant ne sera jamais sur plusieurs notes,

6 P. Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Plon, Paris 1939, 14e éd., p. 20.

mais (sur une seule et) à l'unisson. Les autres jours, tout sera récité »[7].

La simplicité de cette prière au chœur laisse plus de temps à l'oraison. Car, n'oublions pas, que ce soit l'ancien rite du Saint-Sépulcre ou le nouveau rite tridentin, tout est en latin ! À cette époque, même les traductions de la Bible en langue vernaculaire portent à l'accusation de protestantisme.

L'étude du latin faisait partie de la formation du clergé (ainsi saint Jean de la Croix a bien pu être capable d'apprécier la beauté du rite du Saint-Sépulcre), mais non de celle des demoiselles bourgeoises ou de la petite noblesse, qui peuplaient non seulement les monastères du Carmel, mais aussi d'autres couvents. Sainte Thérèse, elle-même, ne savait pas le latin, comme elle en témoigne : « Ainsi, moi qui ne comprends presque pas les prières que je dis en latin, en particulier les psaumes, il m'est arrivé, dans cette oraison de quiétude, non seulement de comprendre le verset comme s'il eût été en castillan, mais de me délecter du sens que j'y découvrais »[8].

On acquiert donc la compréhension spirituelle des mystères non par la compréhension des mots, mais par la compréhension du cœur dans la relation intime avec le Seigneur. Cela vaut non seulement pour la prière du bréviaire mais aussi tout spécialement pour la messe à laquelle on « assiste », que l'on « écoute », sans vraiment y participer dans un sens rituel : « Dans mon esprit, messieurs les chapelains devaient être tenus de chanter la messe les jours de fête ; c'est dans notre Constitution, et non point d'y obliger les religieuses »[9].

Dans le *Chemin de la perfection* et dans le *Livre des*

7 Constitutions primitives des carmélites.
8 *Vie* 15.
9 *Lettres de Thérèse d'Avila* 22.

demeures, où Thérèse dispense ses enseignements et partage son expérience spirituelle, elle ne donne aucun conseil de nature liturgique ou rituelle ; elle ne prononce même pas une seule fois le mot « messe » ! Vivre la liturgie eucharistique, c'est s'unir spirituellement au Christ dans l'oraison et être emmené par et avec Lui à la communion (réelle ou spirituelle, ce n'était pas l'usage de communier tous les jours à l'époque), point culminant de la messe. Prenez et mangez : n'est-ce pas ce que Jésus a demandé ? « Mais lorsque vous venez de recevoir le Seigneur et avez en vous la personne elle-même, essayez de fermer les yeux du corps, d'ouvrir ceux de l'âme et de regarder dans votre cœur. Je vous le dis - et vous le répète et vous le répéterai encore et encore -, si vous prenez cette habitude de rester avec lui (pas une ou deux fois mais toutes les fois que vous communierez), et vous efforcez de garder une pureté de conscience telle qu'il vous soit permis de jouir souvent de ce bonheur, il ne se dissimulera pas tellement qu'il ne se manifeste à vous de bien des manières, dans la mesure où vous désirez le voir; votre désir peut même être si grand, qu'il se manifestera complètement à vous »[10].

On ne peut assez estimer, combien ces enseignements ont pu aider de nombreuses religieuses – et non seulement les carmélites – pendant les siècles suivants, à vivre la liturgie d'une manière éminemment spirituelle, même sans comprendre le latin, et combien ils restent actuels encore de nos jours, où nous pouvons cependant participer activement à la liturgie de l'Église.

Quelle était donc la spiritualité liturgique d'une carmélite du XIXe siècle, illettrée, mais grande mystique ?

10 *Chemin de la perfection* 61.

Mariam de Jésus Crucifié

Saint Paul compare la vie chrétienne à du sport (1 Co 9,24). Or, il y a des sports de combat, ceux que nous appelons des « jeux », il y a des sports artistiques, si légers et gracieux, que nous ne soupçonnons pas la quantité de peine et de travail derrière ces performances. Il y a aussi des sports extrêmes... Marie (ou Mariam) de Jésus Crucifié, c'est du sport extrême.

Visions, extases, stigmates, possession diabolique et angélique, lévitation... il sera aujourd'hui sans doute très difficile, sinon impossible de démêler dans sa vie le surnaturel et le psychique. Sous le terme « psychique », je n'entends pas « tromperie » ou « affabulation », comme on le faisait souvent dans le passé, mais simplement l'implication de la personne humaine, sa personnalité, dans les manifestations mystiques. Nous allons revenir à cette question.

Ne sachant ni lire, ni écrire, elle n'a rien écrit par elle-même ; les phrases prononcées pendant ses extases étaient notées par son entourage, ses lettres, elle les a dictées. Nous devons sa biographie la plus complète au père Pierre Estrate[11], qui a été son confesseur pendant trois ans. Ces transcriptions, étaient-elles fidèles, ou a-t-on modifié ses propos ? Nous ne le savons pas. Présentée comme « canal », « instrument » de Dieu et des êtres surnaturels (bons ou mauvais), sa personnalité semble disparaître derrière les manifestations spirituelles. Qui était-elle ?

Enfance et adolescence

Mariam nait le 5 janvier 1846, à Abellin (aujourd'hui I'billin), petit village situé à une vingtaine de kilomètres au

11 P. Estrate, *Vie de Sœur Marie de Jésus crucifié (1846-1878): Religieuse carmélite converse, morte en odeur de sainteté au carmel de Bethléem, et enseignements*, 1913, Kindle-Version.

nord-ouest de Nazareth. Ses parents, ayant déjà perdu douze fils en bas âge, font un pèlerinage à pied vers Bethléem, pour demander une fille à la Mère de Dieu, en promettant d'appeler l'enfant Marie. Ils sont exaucés, Mariam vient au monde et est baptisée dans l'église de son village selon le rite grec-melkite. Un petit frère la suivra, quelques années après. Mais le bonheur de la famille est de courte durée, Marie n'a que cinq ans quand ses deux parents meurent tous les deux à quelques semaines d'intervalle. Avant de mourir, son père la confie à la Mère de Dieu et à saint Joseph.

Elle sera accueillie par un riche oncle. Cendrillon ? Non ! L'oncle la traite comme sa propre fille. Bijoux, belles toilettes, une servante pour l'assister... elle mène une vie aisée, dont les douceurs la laissent indifférente. Enfant pieuse, elle a une très grande vénération pour la Mère de Dieu, qu'elle appelle sa « bonne Mère ». Très consciente déjà de la fragilité de la vie, un jour, en enterrant deux petits oiseaux, elle entend une voix : « *C'est ainsi que tout passe ! si tu veux me donner ton cœur, je te resterai toujours* ». Elle entend cet appel et décide de se consacrer à Dieu et garder la virginité.

Elle fréquente régulièrement l'église, d'abord dans son village, puis à Alexandrie, où la famille de son oncle s'est installée. À partir de ses sept ans, elle se confesse régulièrement, sans pouvoir communier : la première communion ne se faisait qu'à douze ans ! Peu importe, elle essaie ! Après chaque confession, elle demande au prêtre de pouvoir communier, et celui-ci lui répond invariablement : « *Je le veux bien, mon enfant, mais un peu plus tard* »[12]. Jusqu'au jour, où, un peu distrait, il oublie d'ajouter « *mais un peu plus tard* ». Marie court communier ! Elle a huit ans, et malgré son désir de s'unir à Dieu, elle ne semble pas avoir une relation intime avec Jésus, du moins certainement pas autant qu'avec la Mère de Dieu. Pourquoi espère-t-elle une exception, un

12 P. Estrate, *op. cit.* p. 18.

privilège, en voulant communier avant l'âge requis? Elle est orpheline, et malgré les bons soins de son oncle, elle ne peut pas appeler ses parents adoptifs «papa» et «maman», ce qui la fait souffrir. La Mère de Dieu, qu'elle voit comme sa vraie mère, ne lui accorderait-elle pas son Jésus? Il est fort intéressant qu'en communiant, elle voit l'Enfant Jésus sur le diskos. Peut-être parce qu'elle considère que c'est la Mère de Dieu qui lui donne son enfant? Ou parce que, dans les églises de rite byzantin, elle a pu voir des représentations de «l'Agneau», l'Enfant Jésus couché sur le diskos?

Le prêtre, se rendant compte de sa distraction, ne pouvait qu'acquiescer, mais par la suite, Marie a dû communier en grande discrétion jusqu'à sa première communion officielle à douze ans.

À douze ans, on est encore une enfant, à treize ans, on se marie! Marie semble être insuffisamment préparée à cette transition et en plus, elle est déjà fermement décidée à se consacrer à Dieu. Ainsi, elle refuse le beau mariage qu'on lui prépare – d'une façon théâtrale et pas très diplomatique. Elle n'a que treize ans et un caractère bien trempé! Son oncle se met en colère et la relègue parmi les domestiques, en lui interdisant même d'aller à l'église: il espère que cela lui changerait les idées. En vain! Marie se dit être heureuse de souffrir avec Jésus... néanmoins, une souffrance reste une souffrance: elle cherche du réconfort en essayant de revoir son frère, de qui elle a été séparée après la mort de leurs parents. Elle dicte donc une lettre et la confie à une famille turque qu'elle connait bien. Le turc, qui devrait porter la lettre, est sensible aux souffrances de la jeune fille, mais il met pour cela en cause la religion chrétienne et l'invite à se convertir à l'islam. Marie refuse énergiquement, le turc voit rouge et lui tranche la gorge. Il la laisse pour morte, dans la nuit, dans une ruelle sombre.

L'histoire aurait pu s'arrêter là.

Elle est cependant recueillie par un mystérieux personnage, qu'elle appelle naïvement « une religieuse à l'habit bleu ciel » (elle reconnaitra plus tard qu'il s'agissait de la Mère de Dieu), qui la soigne et la veille dans une grotte pendant environ un mois. Marie gardera toute sa vie une cicatrice bien visible, une voix un peu cassée et une trachée endommagée : « *Le 24 juin 1875, un médecin de Pau venu la soigner déclara que, avec sa gorge où manquaient plusieurs anneaux de la trachée-artère, sans un miracle permanent, elle ne pouvait pas vivre* »[13]. La « religieuse » lui interdit de révéler son identité et prédit qu'elle ne reverra plus sa famille, qu'elle ira en France, où elle deviendra d'abord une fille de saint Joseph et ensuite une fille de sainte Thérèse. Une fois Marie rétablie, elle la conduit dans une église et elle disparait... Marie apprend alors du prêtre que son oncle avait perdu la face à cause du mariage avorté et il a déménagé avec toute sa famille. Ne pouvant pas révéler son identité au prêtre, elle dit simplement qu'elle est orpheline. Le prêtre la confie alors à un évêque de passage, qui l'emmène en pèlerinage à Jérusalem et lui propose aussi de l'emmener à Rome et la faire entrer dans un monastère. Marie refuse ; nous comprendrons plus tard pourquoi. Malgré la prédiction de la « religieuse » elle désire revoir son frère (la relation de Marie à cette prophétie est assez ambivalente : par moment elle la considère comme un ordre, mais parfois elle semble l'ignorer). Elle monte dans un navire, qui doit vite rebrousser chemin à cause d'une tempête. Marie se retrouve donc à la case de départ, à Alexandrie. Elle est toute seule, à 13 ans, et elle doit se débrouiller !

Elle s'engage comme domestique : elle fait surtout la cuisine et s'occupe des enfants. Elle prie beaucoup, soigne

13 J. Bouflet, *Mariam - Une sainte arabe pour le monde*, Cerf 2016, Kindle-Version, p. 52.

aussi les pauvres et leur distribue le peu d'argent qu'elle gagne. Très discrète, elle ne reste pas longtemps au même endroit, quoique ses maîtres l'apprécient beaucoup : ils la traitent souvent comme un membre de leur famille. Il lui arrive même de travailler dans la famille de son fiancé ! Tout le monde la prend en affection, les enfants s'attachent à elle. Pour ne pas être reconnue, elle doit se voiler le visage. Elle se rend compte de la peine de cette famille, causée par le mariage refusé et maintes fois elle a du mal à se retenir pour ne pas se dévoiler... Cela aurait pu être un conte des « Mille et une nuits » : dans le conte, la jeune servante aurait été reconnue et l'histoire aurait fini par un beau mariage, mais là, Marie s'en ira discrètement.

Elle monte plusieurs fois en pèlerinage à Jérusalem, et lors d'un de ces pèlerinages, elle fait le vœu de virginité perpétuelle dans la rotonde de l'Anastasis. Le désir de revoir son frère ne la quitte pas. Elle s'embarque pour Saint-Jean d'Acre, mais une tempête survient de nouveau et le navire échoue à Jaffa. Elle y travaille pendant un moment, mais elle essaie de nouveau de regagner Saint-Jean d'Acre : pas de chance, le bateau doit se détourner vers Beyrouth. Marie y trouve du travail dans une famille de bonne réputation ; elle y est bien appréciée par son assiduité au travail et sa piété. Elle tombe cependant malade plusieurs fois : elle tombe d'une terrasse et elle devient même totalement aveugle pendant plusieurs semaines. Sa patronne la soigne comme sa propre fille, ce qui embarrasse beaucoup Marie. Elle se tourne vers la Mère de Dieu : « '*Vois, ma Mère, toute la peine que l'on prend ici pour moi. On me soigne comme si j'étais l'enfant de la maison ; mais enfin, je suis à charge à cette famille. Ah ! S'il plaisait à toi et à ton divin Fils de me rendre la vue* !' À peine a-t-elle invoqué la Mère de Dieu, qu'il lui semble sentir des écailles tomber de ses yeux et elle recouvre aussitôt la vue, à la stupéfaction des médecins qui avaient déclaré sa

cécité incurable »[14].

Effarouchée par la vénération dont on l'entoure, Mariam décide de quitter sa place, et même la ville. Elle fait de nouveau écrire à son frère, lui demande de venir la chercher[15]. Son oncle l'apprend et se met en route immédiatement pour la retrouver – mais Marie apprend entre-temps qu'une famille de sa connaissance cherche une cuisinière pour leur fille mariée à Marseille. Elle s'embarque donc pour la France, et quand son oncle arrive, il ne la trouve plus et il est bien dépité. On le comprend...

À Marseille

Les premiers temps sont difficiles pour Marie. Sa patronne – sans doute pour vouloir la protéger – la surveille de près et ne la laisse pas sortir seule. Or, pour Marie, aller tous les jours à l'église est primordial. Elle se met donc en quête d'un autre emploi, mais sa patronne, l'apprenant, finit par céder et lui laisser plus de liberté.

Marie fréquente l'église melkite de saint Nicolas, mais elle monte souvent aussi à Notre-Dame de la Garde. Maintes fois elle se lève la nuit et va s'agenouiller en prière devant l'église, en attendant que la porte s'ouvre... Nous ne savons pas si elle a déjà fréquenté une église de rite latin, ou si c'est une nouveauté pour elle. Elle ne fait aucune réflexion concernant le déroulement de la liturgie dans l'une ou l'autre église, ni aucune comparaison entre les deux rites. Cela n'est pas très étonnant ; ses parents lui ont sans doute inculqué les bases de la foi chrétienne, mais sa vie religieuse reste très personnelle et intuitive, centrée autour de sa perception des réalités surnaturelles.

Nous sommes en 1863, et Marie a maintenant dix-sept ans. Est-ce que cette vie sans attache lui pèse ? Pas si

14 J. Bouflet, *op.cit.* p. 71.
15 J. Bouflet, *op.cit.* p. 73.

sûr. Elle suit un appel de Dieu à une vie de pauvreté et de détachement, et cela semble aussi correspondre à son tempérament. Car, si elle garde un côté très naïf et enfantin, elle est aussi très indépendante, d'un caractère ardent et porté vers l'extrême, mais aussi discrète, voir secrète sur sa vie spirituelle. Elle mène une vie qu'elle a choisi pour elle-même : une vie de travail, de prière, de jeûne et exerce la charité.

On peut penser que sa prière reste une prière orale ; elle prie surtout de nombreux rosaires en l'honneur de la Mère de Dieu, et aussi d'autres prières qu'elle connaît par cœur ou qu'elle formule librement. Mais bientôt, les premières extases surviennent. L'une d'elles a lieu dans l'église melkite au moment de la communion (notons, qu'elle appelle toujours la sainte communion « enfant » !) :

« S'étant présentée en extase à la sainte Table, elle s'écrie, au moment de la communion : '*Mon Père, vous me donnez un enfant*', et elle tombe comme morte. Impossible de la faire revenir de cet état ; on la transporte chez ses maîtres. Plusieurs médecins sont appelés ; ils emploient inutilement les plus violents remèdes pour la retirer de ce sommeil, auquel ils déclarent ne rien comprendre. Elle resta ainsi quatre jours »[16].

Pendant cette extase, elle a une vision dantesque :

« Je fus transportée au ciel ; je vis la très Sainte Vierge entourée d'anges ; à ses côtés, se trouvaient aussi d'innombrables vierges. Je me voyais toute petite, réduite à un rien ; et néanmoins, je sentais que toutes ces âmes me recevaient avec une grande joie dans leurs bras. Je me jetai aux pieds de la sainte Vierge, en lui disant : '*Bonne Mère, me garderez-vous ici pour toujours ?*' — '*Il vous manque, me répondit-elle, bien des choses encore.*' Je ne saurais exprimer la gloire qui

16 P. Estrate, *op. cit.*, p. 32.

l'environnait. Une vierge lui dit: '*Bonne Mère, ce ne sont pas les grandes choses que l'on fait sur la terre qui méritent le ciel, mais c'est l'entière fidélité. J'y descendrais encore, pour accomplir chaque acte avec plus de perfection.*' Cette vierge m'apprit que Dieu l'avait chargée de me montrer la gloire du Ciel, ainsi que ce qui se passait sur la terre, au purgatoire et dans l'enfer... Je vis ensuite comme une procession formée par les prêtres, par les vierges, par les bonnes religieuses. Mêlés ensemble, ils marchaient tout brillants de gloire à côté du divin Sauveur: de chaque côté, se tenait une multitude d'anges.»[17].

Il y a plusieurs choses intéressantes dans ce récit: nous avons déjà constaté,que Marie a une relation plus intime avec la Mère de Dieu qu'avec Jésus; ici aussi, c'est elle qu'elle rencontre d'abord. Elle sera par la suite conduite devant Jésus par la vierge, qui doit tout lui montrer, et qui l'exhorte d'ailleurs à chercher plutôt la volonté de Dieu que les grandes souffrances ou mortifications. Il s'agit d'une «vierge», et non d'une «religieuse». Dans la description de cette vision, Marie fait la distinction entre les deux. Nous commençons à comprendre pourquoi elle n'est pas pressée d'entrer dans un couvent: son idéal est la vierge (nous dirions aujourd'hui la vierge consacrée) et non la religieuse!

Cet état de vie étant inhabituel au XIXe siècle, son entourage religieux, surtout le prêtre grec-melkite, la persuade de rejoindre une communauté religieuse. «La jeune servante, qui ne sut jamais qu'obéir au représentant de Dieu, y consentit malgré ses répugnances naturelles»[18] (sic!). Retenons-le bien, cela expliquera bien des choses par la suite.

Elle est analphabète et parle très peu le français, ainsi la seule communauté qui l'accepte sont les Sœurs de Saint Joseph de l'Apparition, une congrégation apostolique. Marie

17 P. Estrate, *op. cit.*, p. 33-35.

18 P. Estrate, *op. cit.*, p. 38.

s'accommode facilement à toute situation, comme beaucoup de personnes qui portent leur trésor à l'intérieur, mais elle n'y est pas heureuse. C'est à la demande de sa maîtresse des novices qu'elle commence à raconter sa vie dans un français très approximatif. Ses extases se multiplient et elle reçoit les stigmates – contrairement aux autres mystiques stigmatisés, ils n'apparaissent pas dans la contemplation de la passion du Christ et ne seront pas permanents ; ils apparaitront périodiquement, surtout pendant le Grand Carême. Nous allons revenir à cet épisode.

Marie passe deux années comme postulante chez les Sœurs de Saint Joseph, et finalement elle est renvoyée avant la prise d'habit. Les sœurs, tout en l'appréciant, voient mal une telle mystique dans une congrégation apostolique. Sa maîtresse des novices, aspirant à une vie contemplative, se prépare à entrer au Carmel de Pau et elle emmène Marie avec elle. C'est ainsi que Marie entre au Carmel à la veille de la fête de la Trinité en 1867.

Au Carmel

Marie a vingt et un ans, mais elle paraît en avoir treize, aussi bien par son apparence physique que par ses manières enfantines. On peut penser que son développement physique, et en partie aussi son développement psychique sont arrêtés à la suite de son agression à treize ans. Être débrouillard et indépendant est une bonne chose, mais un comportement sans attache peut venir du fait d'être d'abord orpheline et ensuite une adolescente abandonnée (humainement) à soi-même. On a l'impression de voir encore une jeune fille qui cherche sa mère – nous avons déjà parlé de sa relation particulière avec la Mère de Dieu, - plutôt qu'une fille plus mature aspirant au grand amour (qu'il soit humain ou spirituel). Elle fera cependant bientôt l'expérience de cet Amour, d'une façon, qui correspond à son caractère ardent :

par la transverbération.

Au moment de l'accueillir, les carmélites de Pau ne savent rien des dons surnaturels de la jeune postulante. Ne sachant pas lire, elle est acceptée comme sœur converse[19]. On peut bien imaginer la surprise de la communauté ! Marie passe son premier temps au Carmel dans une sorte d'euphorie : elle peut prier plus que chez les sœurs de Saint Joseph, il y a sans doute aussi plus de silence et de solitude et elle éprouve la chaleur d'une famille : « *Oh ! Que je suis heureuse, s'écriait-elle, j'ai trouvé une famille. Les supérieures sont mes mères, et les religieuses sont mes sœurs* »[20].

La prieure qui accueille Marie dans la communauté est la mère Élie, moniale expérimentée d'une cinquantaine d'années. Elle sera aussi la maitresse des novices de Marie et l'accompagnera avec sagesse et prudence. Après à peine plus d'un mois de postulat, Marie est admise à la prise d'habit et reçoit le nom de Marie de Jésus Crucifié. Elle est reçue comme novice de chœur et non comme novice converse. Les supérieures ont remarqué combien elle est sensible à la beauté et au chant des psaumes[21]. Ou tout simplement elles n'osaient pas « dégrader » une « âme si privilégiée » (comme on le disait à l'époque) à l'état d'une sœur converse ? Nous avons vu dans les constitutions de Thérèse d'Avila, que le chant (ou plutôt la récitation) des psaumes au Carmel n'avait rien de raffiné. En tout cas, Marie doit donc apprendre un peu le latin, et tout d'abord, elle doit apprendre à lire. Elle s'en réjouit, mais les choses ne se passent pas comme prévu, car le démon l'empêche de voir les lettres, et même l'as-

19 C'étaient des moniales souvent illettrées qui n'étaient pas tenues à la prière au chœur, mais qui étaient occupées principalement à la cuisine, au jardin et à d'autres travaux ménagers. Le Concile de Vatican II a supprimé cette différence entre les moniales.

20 P. Estrate, *op. cit.*, p. 43.

21 J. Bouflet, *op. cit.*, p. 121.

persion à l'eau bénite n'apporte pas de remède ! Il ne faut peut-être pas tout mettre sur le dos du diable ; Marie a pu avoir une mauvaise vue de lecture, n'oublions pas qu'elle était pendant un temps aveugle. Même si elle apprendra un peu par la suite, elle restera pratiquement illettrée jusqu'à la fin de sa vie. Imaginons-la donc pendant la prière au chœur, tenant son livre indéchiffrable à la main et perdue dans sa prière, quoiqu'elle ait bien pu apprendre certains psaumes par cœur et connaitre leur sens.

Le noviciat devient difficile... Marie fait l'expérience de la contemplation mystique (sans passer par les étapes habituelles de l'oraison), et elle en est déconcertée. Déjà, dans sa naïveté, elle considère ses extases comme « sommeil », les stigmates comme « maladie », et elle en a honte. Elle dit : « *Je me sens le cœur ouvert, il y a comme une plaie ; et quand j'ai certaines idées et impressions de Dieu qui me touchent, c'est comme si on me touchait la plaie du cœur, et je tombe en faiblesse, je me perds* »[22]. Elle a l'air de vouloir se cramponner à ses prières orales, plus rassurantes : la Mère de Dieu semble lui demander de prier plusieurs chapelets par jour (on voit mal comment cela pourrait s'insérer dans la vie de prière du Carmel, déjà bien chargée) et elle la gronde, parce qu'elle n'y arrive pas – après quelques mots, elle « se perd ». Au lieu de la décourager, la mère Élie la soutient avec patience pour mener finalement à bien cette entreprise.

Des tentations apparaissent, de plus en plus fortes. Bien sûr, on est toujours tenté là où on a des points faibles ! Elle a des scrupules parce qu'elle n'arrive pas à prier comme les autres sœurs, et le diable essaye de la détourner de la communion : — « *Tu n'es pas digne de communier sacramentellement ; contente-toi de la communion spirituelle ; tu auras à rendre compte de toutes ces grâces.* » — « *Il est vrai que je suis indigne de la communion ; mais je crois, j'espère, j'aime ; j'irai*

22 J. Bouflet, *op. cit.*, p. 131.

communier»[23]. Notons cependant que la communion lui sera presque toujours secours et consolation, et elle n'aura jamais de doutes existentiels concernant Dieu ou l'Eucharistie. L'autre point faible est la nourriture : dès son enfance, elle était habituée à jeûner, comme l'Esprit l'inspirait. Au Carmel, tout est plus réglé : tour à tour, le démon l'empêche soit de jeûner, soit de manger. Elle, qui était habituée à bouger à sa guise et n'avait pas songé à devenir religieuse, a du mal à être enfermée dans la clôture : « *Les dons que Dieu t'a faits sont tellement à part, qu'il faut aller les cacher dans un désert. Si tu n'as pas assez de courage pour vivre seule sous le regard de Dieu seul, fais-toi mendiante* »[24]. Et encore : « *Va dans le monde ; là, tu pourras faire beaucoup de pénitences, tu pourras suivre ta volonté* »[25]. En même temps, elle craint d'être renvoyée à cause de ses « maladies », car elle n'arrive pas à suivre la « Règle »[26].

On arrive au Grand Carême, et les stigmates reviennent. « Le samedi de la première semaine du Carême, malgré ses vives souffrances, sœur Marie demanda et obtint d'être transportée au chœur, afin de pouvoir communier. Elle vit deux anges qui assistaient le prêtre à l'autel. Notre-Seigneur lui apparut au-dessus du calice, sous la forme d'un enfant ravissant. De ses petites mains, il bénissait les sœurs. Tout à coup, elle le voit grandir jusqu'à la taille de l'homme parfait ; il s'offrait à son Père pour les âmes »[27]. Intéressant ! « L'enfant – communion » devient adulte : serait-ce un signe, que Marie, elle-même, progresse vers sa maturité ? Bientôt, elle devrait supporter une épreuve sans précédent, la pos-

23 P. Estrate, *op. cit.*, p. 51.

24 P. Estrate, *op. cit.*, p. 53.

25 P. Estrate, *op. cit.*, p. 60.

26 Quand elle dit « Règle », il ne s'agit pas seulement de la Règle du Carmel, très succincte, mais de l'ensemble du rythme de vie et des coutumes de la communauté.

27 P. Estrate, *op. cit.*, p. 65-66.

session diabolique.

Bien qu'elle ne soit pas en relation directe avec la vie liturgique de Marie de Jésus Crucifié, elle pourrait nous éclairer sur sa relation avec Jésus et sur sa manière d'aborder la souffrance.

Aujourd'hui, on reste très déconcerté devant ce phénomène, mais là, nous sommes dans la seconde moitié du XIXe siècle. Après le siècle des Lumières très rationnalisant, le romantisme apporte son lot d'exotisme spirituel. « La possession de Mariam s'inscrit dans une époque marquée par la recrudescence du satanisme et de ses manifestations. Le diable est présent dans toutes les classes de la société, depuis la sorcellerie des campagnes jusqu'à la vogue de l'ésotérisme et de l'occultisme dans les milieux intellectuels. Il est présent jusque dans les sphères ecclésiastiques, dans la catéchèse et la religion populaire où l'on parle davantage de Satan que de l'Esprit-Saint : à la peur de l'enfer inculquée aux fidèles par des prédicateurs pétris de jansénisme font écho les récits de missionnaires luttant contre les « démons » des cultes païens, parfois à coups de pieuses fictions destinées à l'édification des fidèles, sans parler de la curiosité que suscitent auprès du public des cas de possession, inventés ou authentiques, contemporains de l'épreuve de Mariam »[28].

La description de cette épreuve reste assez ambigüe. Marie est avertie d'avance : « *Le démon me fera commettre beaucoup de fautes extérieures, sans que je pèche ; ma volonté n'y sera pour rien. Je ressemblerai aux petits enfants chez qui la raison sommeille et qui sont incapables pour cela de tout péché* »[29]. En même temps, elle devrait résister à la souffrance, pour ne pas se plaindre. Or, comment résister, si la raison sommeille ?

28 J. Bouflet, *op. cit.*, p. 212-213.
29 P. Estrate, *op. cit.*, p. 74.

L'épreuve arrive et Marie souffre spirituellement et aussi physiquement : « son intelligence a été aveuglée, tandis que son imagination lui représentait, dans des scénographies le traduisant en images incohérentes, le terrible combat intérieur qui se livrait en elle-même à son corps et son âme défendant »[30]. Elle semble être privée de tout soutien divin : « '*Sainte Vierge, accordez-moi de pouvoir prononcer le nom de Jésus, comme ma mère Thérèse, pendant ces quarante jours.*' Marie refuse... '*Que je puisse dire au moins : Seigneur, ayez pitié de moi !*' Marie refuse encore »[31]. Pardon ? L'a-t-on bien compris ? Mais il y a pire : « Le démon conjure le Maître de le laisser partir, confessant à sa honte qu'il n'a plus le courage de prolonger la lutte. 'Tu m'as demandé, lui répond le Sauveur, de posséder son corps pendant quarante jours, tu ne sortiras qu'après quarante jours'. En présence de ce refus, Satan demande d'essayer, quatorze fois encore, de lui faire dire ces paroles : 'Jésus, délivrez-moi de Satan'. Le Seigneur le lui accorde, mais le démon est vaincu comme toujours »[32].

On est très mal à l'aise ! Prier le Notre Père, enseigné par Jésus lui-même, et qui finit par « délivre-nous du mal », nous livrerait-il aux mains du diable ? Que faire avec cette image d'un Jésus cruel et sadique ?

L'Église affirme avec beaucoup de sagesse, que les Saintes Écritures sont « inspirées » et non « dictées » : l'inspiration passe donc par la personnalité de celui qui écrit, par sa conscience et la culture de son époque. On peut aussi légitimement appliquer ce principe aux phénomènes mystiques ; ils passent par la personnalité de celui ou celle qui les perçoit. Avant d'être un instrument de la grâce et une « héroïque victime », Marie est un être humain. Ses souffrances et ses grâces sont à l'échelle de son tempérament.

30 J. Bouflet, *op. cit.*, p. 209.
31 P. Estrate, *op. cit.*, p. 75.
32 P. Estrate, *op. cit.*, p. 83.

Revenons à son temps chez les sœurs de Saint Joseph et mettons-nous à sa place. Elle ne peut pas prier autant qu'elle en avait l'habitude, et s'en plaint à la Mère de Dieu, qui la console. Elle tombe souvent en extase et elle en est très gênée ; finalement, on lui interdit d'avoir des extases en présence des sœurs ! Elle manque de silence et de solitude : quand elle travaillait comme domestique, elle avait sans doute une petite chambre à elle, là, les sœurs partagent à plusieurs un dortoir. En plus, elle ne parle presque pas le français, elle fait souvent le contraire de ce qui lui est demandé, et la cuisinière, avec qui elle travaille, manque de patience – elle la maltraite et l'humilie, jusqu'à la gifler avec violence. Marie doit souffrir dans ces conditions.

« Sa maîtresse lui donna une image de Notre-Seigneur et l'envoya prier à la chapelle. Jésus lui apparut dans le tabernacle avec ses cinq plaies et sa couronne d'épines, d'où s'échappaient des ruisseaux de sang. Tout à coup, elle voit comme des charbons ardents qui, des mains de Jésus, allaient tomber sur la tête des pécheurs. La très sainte Vierge, à genoux devant son divin Fils, le conjurait d'épargner les coupables. Jésus, plein de tristesse, disait à sa Mère : 'Oh ! Comme mon Père est offensé ! Comme mon Père est offensé !' La postulante s'élance vers Jésus, elle porte la main sur la plaie de son Sacré-Cœur en lui criant : '*Mon Dieu, donnez-moi, s'il vous plaît, toutes ces souffrances, mais faites miséricorde aux pécheurs.*' Après son extase, elle trouve sa main couverte de sang »[33].

Cette image, très influencée par le jansénisme de l'époque, représente cependant non seulement un Dieu le Père courroucé et un Fils souffrant pour les péchés, mais aussi un Jésus en colère. On croirait voir Zeus, plutôt que Jésus ! Marie, qui souffre de sa part, répond à cette apparition en soi effroyable avec tout l'amour et la générosité de

33 P. Estrate, *op. cit.*, p. 40-41.

son être. Ainsi, ses souffrances cessent d'être simplement les siennes : elles seront comme transfigurées, unies aux souffrances salvatrices du Christ. C'est à la suite de cette extase, qu'elle recevra les stigmates, comme signes de cette union.

On peut présumer que cela fonctionne d'une manière semblable lors de la possession démoniaque : une souffrance déjà existante fait percevoir les réalités divines d'une façon douloureuse, voir effrayante, mais l'amour, la foi et la générosité transforment cette souffrance dans quelque chose de global, d'universel (Jésus affirme que les souffrances et la victoire de Mariam ont libéré des dizaines d'âmes du purgatoire). Nous constaterons le même phénomène lors du séjour de Marie à Mangalore : elle souffre du rejet de sa communauté et voit Jésus lui dire : « Crois-tu, lui dit-il, ... être la seule à souffrir ? Je souffre plus que toi ; je porte le poids de tous vos péchés. Je veux que tu ne restes pas un instant sans souffrir ; et, s'il n'y avait personne qui te fit souffrir, je changerais les pierres, la terre en hommes pour te faire souffrir »[34].

Le match est gagné et Marie a droit à un court répit – en forme d'une emprise angélique. Marie improvise une cérémonie ressemblant à l'Eucharistie pendant la récréation du soir : elle demande du pain et du vin et elle prépare 28 morceaux de pain trempé au vin. « Et appelant notre Révérende Mère : '*Pasteur, Sainte Vierge dit à toi de distribuer à tous les agneaux, par rang de religion, toi après eux, et le petit rien*[35] *le dernier de tous. Il y a aussi la part des Tourières, parce qu'elles ne font qu'un avec vous. Pasteur, tu la leur porteras toi-même.*' Nous reçûmes toutes ce symbole d'union, mais de plus en plus nous découvrions en tout ceci du mystère, mais un

34 P. Estrate, *op. cit.*, p. 192.

35 C'est ainsi, que Marie se désigne elle-même.

mystère qui nous impressionnait délicieusement »[36].

Marie comprend donc très bien la force unifiante de l'Eucharistie, dans une époque où la communion était considérée surtout comme un acte de piété personnel. Est-ce que ses origines orientales y seraient pour quelque chose ? Dans la liturgie byzantine, l'idée de l'union est beaucoup plus accentuée.

À part cela, Marie doit vivre la messe, comme il était l'habitude à l'époque – plongée dans sa prière personnelle pendant le Saint Sacrifice : « elle récitait à la messe cette prière, qui lui avait été enseignée pendant une de ses oraisons : '*Seigneur, donnez-moi l'obéissance de votre cœur, l'humilité de votre Mère et la simplicité de votre Père*' »[37].

Les vexations du diable continueront cependant, mais plus avec la même violence que cette possession démoniaque. Elle raconte : « *Pendant le saint Sacrifice, il m'a semblé voir la sainte Vierge éclatante de gloire, environnée d'anges plus brillants que le soleil. La sainte Vierge m'a bénie en me disant : "Ma fille, sors avant la fin, je te le permets ; quitte ce monastère, tu n'as pas la vocation". En même temps, j'éprouvais du trouble, de l'ennui, un grand désir de sortir ; par orgueil, je n'ai pas osé demander la permission, voyez ma faiblesse. J'ai vu tout cela dans mon imagination, sans croire que ce fût réellement la sainte Vierge, car je n'ai senti aucune grâce dans mon âme ; je n'éprouvais que l'envie de sortir et le désespoir à la vue de mes péchés* »[38].

Ou encore : « *Sors d'ici, où il faut toujours obéir, où l'on ne peut jamais suivre sa volonté ; retire-toi dans un désert ; tu pourras mieux servir ton Dieu ; tu contempleras la création* »[39].

On peut se demander pourquoi Marie reste au Carmel.

36 J. Bouflet, *op. cit.*, p. 200-201.
37 P. Estrate, *op. cit.*, p. 148.
38 P. Estrate, *op. cit.*, p. 125-126.
39 P. Estrate, *op. cit.*, p. 132.

Certes, elle considère que c'est la volonté de Dieu, mais elle réalise sans doute aussi que cette vie bien encadrée lui apporte la modération et l'équilibre spirituels ainsi qu'une sorte de sécurité humaine.

Mangalore

En 1870, le Carmel de Pau crée une fondation à Mangalore, en Inde. Marie y est envoyée avec cinq autres sœurs, dont la mère Élie, et quelques tertiaires. Le voyage est catastrophique : trois des sœurs meurent avant l'arrivée. Marie perd la mère Élie et elle en est très affectée, d'autant plus qu'elle ne semble pas trop aimer les deux sœurs restantes. Elle raconte les aventures de ce voyage dans une lettre et ajoute : « *Maintenant, mon Père, je suis détachée de tout* [40] ».

Elle peut se détacher, parce qu'elle était attachée... Elle n'est plus l'adolescente abandonnée et sans attache : cet attachement salutaire à la mère Élie lui a permis de grandir, elle peut maintenant se détacher à la manière adulte.

À Mangalore, voyant les nécessités de la communauté naissante, elle se propose comme sœur converse. D'un côté, on peut considérer cela comme un sacrifice, mais de l'autre côté, ce statut lui convient probablement mieux. Elle passe une année assez calmement et travaillant beaucoup – en étant capable de suivre « la Règle » pendant une année, son noviciat peut être enfin validé et elle peut être admise à la profession.

« La cérémonie terminée, Monseigneur, accompagné de quelques prêtres, pénétra dans la clôture. Lorsque le Père Lazare y entra à son tour : '*Qu'as-tu fait de l'Amour?*' lui demanda la sœur, toujours en extase. — 'Je l'ai laissé à la chapelle', répondit le confesseur, 'et j'espère bien qu'il est aussi un peu dans mon cœur.' — '*Ah! tu l'as mis dans ton*

40 P. Estrate, *op. cit.*, p. 70.

cœur! À la bonne heure! c'est là qu'il faut le mettre' »[41].

Elle appelle donc maintenant la sainte communion « Amour » et non plus « Enfant » !

C'est une grande fête pour toute la communauté, mais déjà le soir du grand jour, des doutes surviennent : pendant plusieurs mois, elle sera soupçonnée d'être écartée du juste chemin, elle sera harcelée par la prieure et la maitresse des novices, plusieurs fois exorcisée, maltraitée jusqu'à être privée de nourriture, de la communion et même interdite d'entrer dans la chapelle ! On met même en question la validité de sa profession. Un jour, après s'être confessée, Marie se sent en paix, mais en rentrant derrière le paravent, qui lui sert de cellule, elle constate que son peu d'affaires a disparu. Cela a dû être la dernière goutte pour faire déborder le vase. Elle franchit la porte de la clôture, - cela a été considéré comme une très grave infraction – mais elle s'arrête dans la maison des tertiaires. Qu'est-ce qu'elle a derrière la tête ? Nous devinons bien : aller dans la ville et chercher une place de domestique ! Cependant, les sœurs viennent la chercher et elle rentre avec elles sans résistance. Elle dira plus tard, qu'elle ne serait jamais arrivée là, si elle avait pu bénéficier de la sainte communion : « La longue privation de la communion lui avait donné une faim encore plus grande de ce pain du ciel : '*Si au moins, à Mangalore, j'avais reçu Jésus dans mon cœur au milieu de mes grandes peines, j'aurais eu la force de Dieu avec moi ; mais j'en étais privée*' »[42].

Les experts en mystique ont prouvé qu'elle n'était pas responsable de cet acte... mais a-t-elle vraiment besoin d'être excusée ? Ne faudrait-il pas plutôt souligner, avec quelle patience et charité elle a supporté ces vexations, sans en conserver aucune rancune ?

41 P. Estrate, *op. cit.*, p. 186.
42 P. Estrate, *op. cit.*, p. 198.

Elle veut quitter Mangalore et les supérieurs y acquiescent, mais sans charité : « Ils étaient résolus à l'envoyer partout où l'on voudrait bien la recevoir, à condition toutefois que ce ne fût pas à Pau »[43]. Ne recevant aucune réponse favorable, Marie rentre finalement à Pau en novembre 1872.

Vers l'accomplissement

Elle y est accueillie dans l'amour fraternel et elle peut enfin respirer : « *Seigneur, je suis comme le petit poussin que le milan a attrapé ; il l'a piqué sur la tête, il l'a presque écrasé ; mais le pauvre petit s'est enfui sous l'aile de sa mère pour être en sûreté. Moi aussi, j'ai été dans l'angoisse, la tristesse, la douleur... Et je regardais mes ennemis à travers les plumes de l'aile de mon Père et mon Roi, sans rien craindre ; j'étais en sûreté* »[44].

Elle doit toujours lutter contre Satan[45], mais elle est plus armée : « '*Seigneur, dit-elle, eh ! quelle est cette petite hache dont la vertu est si grande* ?' — 'C'est, lui répond le Sauveur, la petite hache de l'humilité' »[46].

Sa spiritualité peut s'affermir et on la trouve maintes fois en lévitation sur les arbres du jardin : c'est l'amour et le bonheur qui donnent des ailes ! Elle manifeste une grande dévotion envers le Saint-Esprit ; inhabituelle dans la spiritualité occidentale de son époque, mais bien présente dans la spiritualité orientale.

« *En communiant, je me sentais transportée de l'amour de Dieu. L'amour me poussait à quelque chose, et je ne savais à quoi. Je m'adressai à l'Esprit-Saint et je lui criai : 'Éclairez-moi,*

43 P. Estrate, *op. cit.*, p. 196.

44 P. Estrate, *op. cit.*, p. 197.

45 Exprimé avec notre langage d'aujourd'hui, elle est comme la protagoniste d'une « heroic fantasy », qui atteint l'élévation spirituelle en combattant des créatures obscures !

46 P. Estrate, *op. cit.*, p. 200.

vous qui avez donné la lumière aux apôtres, aux ignorants! je suis néant, éclairez-moi! je ne veux que ce que Jésus voudra.' Tout à coup, je me vois dans une profonde nuit, au milieu de trous, de bêtes qui me mordent; les ténèbres m'empêchent d'apercevoir les trous et les bêtes. J'invoque Dieu et la lumière du Saint-Esprit. Un rayon paraît pour me conduire, et, dans ce rayon, je vois, en un clin d'œil, toute ma vie de péchés; et j'aurais eu le courage, s'il l'avait fallu, de les confesser devant le monde entier. En même temps, je me sentais embrasée d'amour et mon cœur fondait comme un cierge en présence d'un brasier; et j'ai crié à Dieu: Seigneur, assez, je n'en puis plus!»[47]

Elle y attire aussi l'attention de son entourage: «*... que les prêtres disent chaque mois une messe en l'honneur du Saint-Esprit. Quiconque la dira ou l'entendra sera honoré par le Saint-Esprit lui-même; il aura la lumière, il aura la paix*»[48].

Cette dévotion particulière ne survient pas à l'improviste, elle témoigne d'un lien très intime, nous le verrons plus loin.

En août 1875, Marie rentre «chez elle»: les sœurs de Pau fondent un Carmel à Bethléem. Elle voit en extase l'emplacement du nouveau bâtiment et les plans de celui-ci: «D'après ces indications, l'abbé Bordachar en fit le dessin: le couvent devait avoir la forme d'une étoile, dont la chapelle et les dépendances seraient comme le rayonnement prolongé»[49].

Elle se donne corps et âme aux travaux de cette fondation. Arrivée á la maturité spirituelle, elle reçoit une grâce toute spéciale: «une grâce extraordinaire que le Sauveur n'accorde qu'à des âmes d'élite. Nous voulons parler de cette union entre Jésus et l'âme, de cette donation réciproque, totale et parfaite, de ce contrat irrévocable d'amour, passé entre Dieu et la créature, que les mystiques ont coutume de

47 P. Estrate, *op. cit.*, p. 203.
48 *Ibid.*
49 P. Estrate, *op. cit.*, p. 224.

désigner sous le nom de mariage spirituel »[50].

Le fruit est mûr et peut être cueilli. Considérée déjà comme une sainte par son entourage, épuisée par les travaux et sans doute aussi par sa vie mouvementée, elle meurt à la suite de l'infection d'un bras cassé le 26 août 1878, à 32 ans.

Alors, c'est tout ?

Le Jardinier

La liturgie, est-elle vraiment seulement un ensemble de rites et prières, reconnu par une autorité ? N'est-elle pas aussi quelque chose de plus profond, régissant la vie et le mouvement de toute la création ? Marie en a très tôt l'intuition : « '*Pensez à la colombe : elle ôte la nourriture de sa bouche pour la donner à ses petits. C'est ainsi que vous devez être charitables pour toutes vos sœurs : oubliez-vous, priez pour les autres. Si vous agissez de la sorte, Dieu le regardera comme fait à Lui-même. Regardez les poissons dans la mer : ils vont ensemble par troupes innombrables. Marchez ainsi ensemble par la charité. Regardez les étoiles : considérez comme elles brillent et comme elles unissent leur éclat, afin de produire toutes ensemble une grande lumière. Produisez ainsi toutes ensemble une grande lumière d'édification*'. Plus que du hiatus entre Dieu infiniment bon et aimable et le monde mauvais, Mariam aura la conscience aiguë de devoir coopérer, en fonction de ses moyens, à la restauration de l'unité brisée par le péché »[51].

Le thème du Paradis n'est pas très présent dans la spiritualité occidentale, mais il l'est bien plus en Orient. Marie est une enfant du Paradis... et aussi du Paradis perdu : « *J'ai vu un jardin rempli de fruits, disait-elle une autre fois sur le même sujet. À la porte du jardin, il y avait du feu, et ceux qui*

50 P. Estrate, *op. cit.*, p. 228.

51 J. Bouflet, *op. cit.*, p. 38.

voulaient entrer pour cueillir du fruit devaient traverser ce feu. J'ai vu une âme qui prenait de l'eau, et, par ce moyen, elle passait au milieu du feu sans se brûler; elle entrait dans le jardin et elle cueillait du fruit. D'autres, au contraire, au lieu de prendre de l'eau, ramassaient du bois, de la paille et les jetaient dans le feu qui devenait plus ardent, et ces âmes se brûlaient un peu plus, chaque fois qu'elles essayaient de pénétrer dans le jardin; et au lieu de cueillir du fruit, elles ne pensaient qu'à leurs brûlures. Je ne comprenais rien à ce que je voyais. Tout à coup, j'ai aperçu le maître du jardin qui regardait les âmes qui traversaient le feu et je lui ai demandé l'explication de ce qui m'était montré. Il m'a répondu: Regarde les âmes qui portent toujours l'eau avec elles; cette eau, c'est l'humilité. L'humilité, voilà la vraie source des vertus»[52].

Elle passe sa vie à combattre les créatures obscures et ainsi la corruption de ce grand chef d'œuvre de Dieu, qui est la création. Après la possession démoniaque, elle traverse le jardin du monastère, pour purifier les endroits que le diable a pu souiller. À diverses reprises, plusieurs sœurs virent dans la bouche de la novice des fruits mystérieux; deux ou trois eurent même la faveur d'en manger[53].

Dès son enfance, elle manifeste un lien profond avec la force créatrice de Dieu, qui est l'Esprit-Saint: les fleurs coupées prennent racines, la feuille de géranium à moitié desséchée devient une belle plante, les animaux viennent vers elle.

Elle raconte ses expériences mystiques d'une manière très imagée, son langage est souvent comparé au langage des psaumes. Est-ce seulement une fantaisie orientale, due au fait qu'elle soit née au pays de la Bible? Probablement plus que cela. Ses sens spirituels aigus perçoivent la respiration de la création, son aspiration vers son Créateur:

52 P. Estrate, *op. cit.*, p. 153.
53 P. Estrate, *op. cit.*, p. 148.

«*Mon oraison... était avec Jésus au désert. En y entrant, j'ai vu la terre nue, les arbres secs. Aussitôt que Jésus s'est montré, la terre s'est parée de verdure; les arbres se sont couverts de feuilles, de fleurs et de fruits. Les bêtes ont reconnu leur Dieu, les oiseaux ont chanté parce qu'ils voyaient la tristesse de Jésus. Toute la création cherchait à le réjouir et elle désirait garder Jésus*»[54].

Ou encore: «*J'éprouvais... un grand désir de Dieu; je le cherchais de toutes les forces de mon âme; je m'unissais à toute la création pour qu'elle le loue avec moi; j'étais comme un petit enfant qui court, qui court après son père. Enfin, Jésus s'est montré et j'ai vu l'éclat de sa majesté. Impossible de dire la joie de mon âme: c'était le paradis sur terre*»[55].

Au Jardin des Oliviers, Marie-Madeleine crut voir le jardinier et elle n'avait pas tort. Le Seigneur est bien le Jardinier venu accomplir la tâche, où l'homme a failli, il est le Jardinier de la création, la ramenant au Paradis. C'est ainsi que Marie le voit: «Pendant la messe, elle vit un jardinier qui tenait des branches à la main; il les émondait. Il coupait les branches sèches qui tombaient à terre: les bonnes demeuraient seules dans sa main et elles étaient en très petit nombre. Ce jardinier lui dit: 'M'aimes-tu? Veux-tu me faire un peu de place dans ton cœur?' — '*Non, non*, répondit la naïve enfant, ne comprenant pas que ce jardinier n'était autre que celui de Marie-Madeleine, *je ne veux aimer que Jésus*'»[56].

Jésus lui apparait plusieurs fois dans un jardin, bien qu'il s'agisse ici du jardin comme métaphore de l'âme humaine, il ne serait pas non plus illégitime d'inverser l'image et la regarder comme une représentation de l'action humaine – bonne au mauvaise - sur la création: «J'ai vu, ... un jardin

54 P. Estrate, *op. cit.*, p. 64.
55 P. Estrate, *op. cit.*, p. 199.
56 P. Estrate, *op. cit.*, p. 141.

en forme de cœur, et ce jardin était sec, aride. Les arbres étaient desséchés, ils n'avaient pas de feuilles ; l'herbe était brûlée. Il n'y avait ni eau pour se désaltérer, ni air pour respirer. Et ensuite, j'ai aperçu Jésus dans le lointain, triste, souffrant, pleurant, couvert de poussière, dans l'angoisse la plus grande. Et il m'a semblé que moi-même je suis tombée, à sa vue, dans la tristesse, dans la souffrance, dans l'angoisse. En un mot, j'ai éprouvé tous les sentiments, toutes les impressions que je voyais en Jésus. Et je me suis prosternée aux pieds de Jésus, et j'ai essuyé ses larmes avec les miennes : il me semblait du moins qu'il en était ainsi. Et j'aurais voulu essuyer la poussière de ses pieds et celle qui le couvrait avec le fond de mon cœur. Et Jésus est entré dans ce jardin desséché ; mais il n'y a trouvé ni air, ni eau, ni ombrage, et il est devenu encore plus triste, plus accablé, plus souffrant. Il n'y est pas resté longtemps ; il est sorti presque aussitôt de ce jardin, et il est entré dans un autre, à côté. Et dans celui-ci, il a trouvé de la verdure, des fleurs, des arbres fruitiers et des fruits mûrs. Tous les arbres étaient verts, couverts d'un feuillage épais et donnant beaucoup d'ombre. Il y avait de l'air et de l'eau en abondance ; la terre y était bien travaillée et tout humide. Dans ce jardin, Jésus a semblé revenir à la santé ; il est devenu jeune, souriant, et il a dit : « Ici, il fait bon : il y a de l'air pour respirer, de l'eau pour se désaltérer, des fruits pour manger, de l'ombre pour se reposer ». Et il est resté longtemps dans ce jardin, et il s'y plaisait beaucoup »[57].

Elle devient l'amie, la bien-aimée du Jardinier : « … elle vit, durant l'oraison, un parterre rond, divisé en plusieurs cercles. Le premier était planté de roses, dont les feuilles figuraient la charité, et les épines, la vigilance. Le second était couvert de vignes ; le raisin de ces vignes symbolisait l'amour, et les feuilles, la douceur. On voyait, dans le

57 P. Estrate, *op. cit.*, p. 172-173.

troisième, du froment qui représentait la confiance et l'espérance. Le milieu de ce rond était couvert de violettes, figure de la véritable humilité. '*J'ai élevé, dit-elle, un trône au milieu de ce rond, et j'ai fait asseoir Jésus sur ce trône. Et une source est sortie de dessous les pieds de Jésus ; et l'eau de cette source disait : Tout passe, tout s'écoule comme l'eau'. À côté du trône, j'ai planté des pensées et du lierre. Les pensées disaient : 'Ne pensez qu'à Jésus' ; et le lierre : 'Ne vous attachez qu'à Jésus'. 'Seigneur Jésus, plantez toutes ces vertus dans mon cœur, et faites-les croître par votre puissance*' »[58].

Obéissance, simplicité et humilité : sont-elles des vertus monastiques obscures et démodées ? Ne désignent-elles pas l'unique juste attitude des humains devant Dieu, pour que l'humanité – et toute la création avec elle – retrouve sa place et son image perdue ?

« *La nature le loue ; le ciel, les étoiles, les arbres, les herbes, tout le loue. L'homme aussi devrait le louer, connaissant ses bienfaits, et il dort ! Allons, allons réveiller l'univers ! Allons louer Dieu, chanter ses louanges !* »[59]

Marie de Jésus Crucifié, jeune mystique illettrée, est une experte de la liturgie cosmique.

58 P. Estrate, *op. cit.*, p. 205.
59 P. Estrate, *op. cit.*, p. 206.

Livres reçus

Sœur Marie-Noyale o.p., *Au seuil de la Trinité. L'icône d'Andrei Roublev*, Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 2022, 214 pages.

Dans ce livre, l'auteure – archiviste et maitresse de chœur de son monastère – accomplit un vrai travail de documentaliste, en réunissant pratiquement toutes les références existantes en langue française sur l'icône de la Trinité : Evdokimov, Bunge, Greschny, Quénot..., ajoutant à tout cela ses propres réflexions et méditations tirées des textes des Pères de l'Église, du magistère de l'Église Catholique Romaine, des écrits des saints et même de l'exégèse juive. Un ensemble qui a demandé sans doute de longues années de préparation et de travail spirituel. Une chose laisse cependant perplexe : tout en reconnaissant le caractère liturgique d'une icône, l'auteure l'associe aux textes de la liturgie romaine, en ignorant presque totalement (une seule petite citation) les textes de la liturgie et les offices byzantins, qui sont pourtant le contexte liturgique original de l'icône (et des icônes en général), et nécessaires en premier lieu pour sa compréhension. À moins que Sœur Marie-Noyale ne veuille pas simplement communiquer les inspirations reçues par l'icône de Roublev pour sa propre vie liturgique... En tout cas, il aurait été peut-être plus judicieux de donner au livre le titre : *Un regard occidental sur l'icône d'Andrei Roublev*. Car, dans ce sens, le livre a toute sa valeur.

M. Amanda

Karl Wechtitsch, *Die Quadragesima-Homilien Leos des Grossen. Eine hermeneutische und Liturgiehistorische Untersuchung der Traktate 39-42*, coll. *Patrologie. Beiträge zum Studium der Kirchenväter* XXXIX, Peter Lang, Berlin 2020, 402 p., ISBN 978-3-631-81820-6, ISSN 0940-4015.

Des quatre-vingt-seize sermons prononcés par le pape Léon le Grand, l'auteur porte sa recherche sur les quatre premiers des douze sermons de Carême : les sermons 39-42 (éd. A. Chavasse, *CCSL* 138, Turnhout 1973, p. 211-250). Ils se rapportent au premier dimanche de Carême dont les péricopes bibliques étaient 2 Co 6,1-10 et Mt 4,1-11. Ils sont datés des années 441-444. Leur contenu est développé sur le thème de l'évangile de la tentation de Jésus. K. Wechtitsch présente l'état de la recherche concernant la langue de Léon, son kérygme, le cadre liturgique et la méthode des sermons de Carême. Puis l'interprétation de chacun des sermons 39 à 42 est minutieusement étudiée à partir des informations historiques, de la forme littéraire, de l'expression rhétorique du contenu, de l'utilisation de la Bible, du fondement théologique fondamental. Une dernière partie s'attache à comparer les commentaires de Mt 4,1-11, par Léon, Augustin, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue. Cela concourt à mettre en relief la signification de la péricope de la tentation de Jésus pour la sotériologie de Léon le Grand. L'abondante bibliographie bien actualisée est suivie de quatre index : scripturaire, des auteurs anciens et médiévaux, des auteurs modernes, des noms et des sujets.

Les membres de la Fraternité Saint-Élie noteront que dans le quatrième sermon sur le Carême, Léon exhorte ses auditeurs aux œuvres de miséricorde, en donnant l'*exemplum* biblique de la pauvre veuve de Sarepta qui nourrit Élie et reçut en abondance ce dont elle n'avait pas craint de se priver (3 R 17,8-16). L'auteur souligne combien Léon,

dans ses sermons, utilise la Bible en lien avec les lectures liturgiques, dans ce sermon 42, la lecture de 2 Co 6,1-10. Un livre à lire au début du Carême pour mieux apprécier la théologie du salut dans les très beaux sermons 39-42 de Léon.

Sr Éliane

Daniel Greb, *Die Flucht der Verfolgung – eine legitime alternative zu Martyrium oder Apostasie? Tertullians Traktat* De fuga in persecutione *im historischen theologischen Kontekt seiner Zeit*, coll. *Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter* 41, Peter Lang, Berlin 2021, 623 p., ISBN 978-3-631-83614-9.

Cet ouvrage est la thèse, revue, par laquelle D. Greb a obtenu le titre de docteur en théologie, à l'université Julius-Maximilian de Würzburg en 2019. Il s'agit d'une étude sur le traité montaniste de Tertullien (v. 160-220), *De la fuite pendant la persécution*, court traité, peu étudié, où est posée la question de savoir s'il est permis aux chrétiens de fuir la persécution. Dans la première partie, l'auteur étudie la situation des chrétiens dans l'empire romain et à Carthage. Puis il présente une biographie de Tertullien, le montanisme et leur rapport. La seconde partie expose le temps et le contexte du *De fuga in persecutione*, l'attitude de Tertullien vis-à-vis de la fuite devant la persécution dans les écrits antérieurs (*De patientia et Ad uxorem*), la construction et le contenu du traité. Après avoir montré le destinataire, son ami Fabius, nommé dans le premier paragraphe, l'histoire du texte, ses éditions latines, et ses traductions, D. Greb offre sa propre traduction allemande face au texte latin édité par V. Bulhart (*CSEL* 76, Vienne 1957, p. 17-43). Notons que la traduction française de Genoude en 1852 est mentionnée à la p. 172, mais non dans la bibliographie, à

côté des autres traductions, p. 551 ; on aurait pu signaler alors sa réédition par Les Belles Lettres, coll. *Les classiques favoris*, Paris 2017, p. 697-713. Suit un long commentaire (p. 216-489) du traité. Dans la troisième partie, l'auteur situe le traité dans le contexte théologique du temps de Tertullien en présentant le *Martyre de Polycarpe* dans lequel le martyre n'est pas à rechercher, ni à éviter à tout prix ; Clément d'Alexandrie interprète Mt 10, 23 comme une exhortation à fuir en cas de persécution, car « si celui qui supprime un homme de Dieu pèche contre Dieu, l'homme qui se présente de lui-même au tribunal est de son côté responsable de celui qui le met à mort. Tel sera aussi le cas de celui qui n'évite pas la persécution » (*Stromates* 4, 10, 76-77) ; Origène laisse au chrétien le discernement entre le martyre et la fuite suivant la situation, le *kairos*. L'ouvrage se termine par la bibliographie et les index des sources, des personnes, des lieux et des thèmes. Il offre ainsi une riche étude qui situe le traité *De fuga* dans un vaste contexte.

Sr Éliane

Jean-Baptiste Stern, c.s.j., *Quand Jacques et Paul se paraphrasent. Étude d'intertextualité entre* I Corinthiens, Jacques *et* Romains (coll. *Recherches en littérature et spiritualité*, vol. 28), Peter Lang, Bruxelles 2020, 824 p., ISBN 978-2-8076-1238-9.

Ce livre remarquable est paru dans la collection initiée en 2001 par Gérard Nauroy (Université de Lorraine – Metz), en version adaptée d'une thèse de doctorat soutenue en 2018 à l'Université catholique de Lyon, dont l'auteur

est prêtre de la Congrégation Saint-Jean. Il s'agit d'une étude comparative, essentiellement lexicologique, des trois épîtres du Nouveau Testament, qui implique de réévaluer la lettre que Luther appelait la « lettre de paille », mais aussi bien d'autres questions connexes. Trois grandes parties structurent son contenu. La première partie - « Questions préliminaires (p. 33-167) -, après avoir attiré l'attention sur la notion d'« intertextualité » dans le contexte de l'épistolographie gréco-romaine, détaille ensuite ce processus rhétorico-littéraire dans le cas de la *Lettre de Jacques*, en les multiples facettes sous lesquelles elle a été étudiée jusqu'à présent : par rapport à la littérature gréco-romaine, à l'Ancien Testament (y compris les écrits deutéro-canoniques), aux Paroles de Jésus [Logía], aux écrits pauliniens, aux autres livres du Nouveau Testament, aux écrits de Qumran, avec des apocryphes juifs et quelques premiers écrits chrétiens. À la fin de cette première partie, l'auteur expose sa propre méthode de travail, se limitant à l'exploration des liens qui existent entre *Jacques* et les lettres pauliniennes *1 Corinthiens*, respectivement *Romains*, notamment sous l'aspect de la technique de l'imitation, comme elle était utilisée par les orateurs gréco-romains, en tant que *paraphrasis* ou *emulatio*, techniques qui montraient l'estime pour les idées contenues dans un hypotexte, mais sans mentionner l'auteur ou l'œuvre de celui-ci. Ainsi, l'attention de l'étude a été de se concentrer principalement sur la terminologie commune des textes comparés.

La deuxième partie aborde « Les liens littéraires entre *Jacques* et *1 Corinthiens* » (p. 169-351). Si de tels liens ont déjà été signalés par des spécialistes, ils ont rarement fait l'objet d'études spécifiques. L'auteur de l'étude recense ainsi 74 paires de passages similaires du point de vue littéraire entre les deux lettres (les traductions françaises sont présentées en annexes), dont 13 comportent des mots ou expressions

retrouvés uniquement dans ces deux lettres, 23 qu'on ne retrouve que rarement ailleurs dans le NT et 12 autres qui incluent des mots ou des notions rapprochés de manière inhabituelle. L'examen de certaines de ces similitudes (limitation pour raisons d'espace), ainsi que la comparaison avec l'hypothétique recueil des Paroles de Jésus, l'amènent à affirmer une dépendance littéraire directe entre les deux lettres et, plus précisément, *1 Corinthiens* fonctionnant comme hypotexte pour *Jacques*, sous la forme rhétorico-littéraire de la paraphrase, à côté bien sûr des Paroles de Jésus. L'attribution traditionnelle de la paternité littéraire de la *Lettre de Jacques* devient ainsi plus plausible.

La troisième partie de l'étude - « Liens littéraires entre *Jacques* et *Romains* » (p. 353-650) -, qui comporte des enjeux théologiques encore plus aigus d'un point de vue confessionnel, bénéficie d'une attention accrue dans l'examen des conceptions communes entre les deux écrits. 132 parallèles littéraires sont ici répertoriés, dont 18 mots ou expressions se retrouvent uniquement dans ces deux-là, 23 que l'on retrouve rarement ailleurs dans le Nouveau Testament et 14 situations de mots ou de notions réunies de manière inhabituelle. Toujours pour des raisons d'espace, seuls les parallèles correspondant aux passages suivants sont examinés plus en détail Rm 2 ; Rm 3, 21-4, 25 ; Rm 7 et Rm 13, 8-14. La conclusion qui s'impose est que l'apôtre Paul, dans *Romains*, pratiquait la paraphrase à propos de *Jacques*.

Dans la « Conclusion générale » (p. 651-667) de l'ouvrage, une dernière section est consacrée aux « prolongations nécessaires », que le résultat résumé dans le titre provocateur du livre soulève, non seulement en termes d'histoire littéraire.

Cornel Dîrle

Baptiste Sauvage o.c.d., *Le char des chérubins, exégèse littérale d'Ézéchiel 1* (préface de Philippe Lefebvre, o.p), coll. *Lectio divina* n°284, Cerf, 2023, 672 p.

Auteur et origine de l'ouvrage. Fr. Baptiste est l'un des disciples préférés de son maître de thèse Ph. Lefebvre. La préface du célèbre exégète dominicain en témoigne. Si les circonstances de cet ouvrage sont banales (une thèse brillamment soutenue à Fribourg en juin 2022), son origine l'est moins : une intuition orante. En effet, l'intuition qui préside à tout ce travail s'origine dans la prière contemplative, à l'ombre d'une cellule, d'un carme déchaux. Simple *lectio divina* donc, mais d'un carme étonnamment intuitif et créatif. Qui connaît un peu fr. Baptiste sait combien son enthousiasme et sa curiosité d'esprit le définissent. S'il lui a semblé évident que le prophète Élie se retrouvait partout en Ézéchiel 1 (la vision du Char) – qui nous paraît si souvent hermétique –, il ne sait pas l'expliciter plus qu'en invoquant cette évidence : « *J'ai lu le premier chapitre d'Ézéchiel, et il m'a semblé évident qu'Élie était partout.* »

Un ouvrage typiquement carmélitain. Les deux citations « carmélitaines » qui ouvrent le livre situent d'emblée le propos : l'une du *Livre des anges* d'E. Peterson (auteur très apprécié de sainte Édith Stein) et l'autre, du bienheureux Palau (l'un de ses auteurs de cœur). Ce caractère typiquement carmélitain, Ph. Lefebvre l'a bien noté dans sa préface : « *L'auteur et le livre sont animés par un esprit que l'on ne trouve pas si souvent chez les biblistes : l'esprit d'enfance* ». Car telle est bien, en effet, la spécificité de cette étude, dont la préface signale « *la force et la beauté* ». Force et beauté « de cette *première* parution ». Énigmatique, la phrase indique à demi-mots que ce premier volume sera suivi d'un second, qui traitera du même chapitre dans le Nouveau Testament. Car, à l'origine, cette grande étude en deux volumes a pour

but de faire ressortir le rôle et la figure de saint Élie dans la Nouvelle Alliance. Thème, encore une fois, typiquement carmélitain.

Ézéchiel 1. La tradition textuelle de ce texte est l'une des plus complexes de la critique vétéro-testamentaire. Heureusement, fr. Baptiste nous fait grâce de ces discussions souvent compliquées – trop techniques, voire houleuses – de spécialistes. Il s'agit de «*l'un des chapitres les plus mystérieux de la Bible : le commencement du livre d'Ézéchiel. Ce texte difficile a la réputation d'être obscur, voire incompréhensible*», assure Ph. Lefebvre dans sa préface.

Ézéchiel 1, au cœur de la mystique juive. Ézéchiel 1 constitue, on le sait, l'un des textes fondateurs de toute la Mystique juive. Il se situe, en effet, au cœur de la *Maasséh merkavah* (l'œuvre du char). Domaine périlleux s'il en est, dans lequel l'auteur ne souhaite pas trop s'engager. Rester sur le terrain biblique, dans une lecture interprétative – certes très intuitive, mais étayée par une solide science de l'hébreu et de l'herméneutique biblique – permet donc à fr. Baptiste de se tenir au plus proche d'un texte tout en échos et résonnances bibliques.

Le risque de l'ésotérisme, caricature de la mystique juive. Si le sujet de thèse de son maître Ph. Lefebvre (*le Temple de Salomon dans la LXX*) pouvait déjà se prêter à l'ésotérisme, fr. Baptiste ne semble pas – malgré un sujet qui s'y prête bien – être tombé dans cet écueil. On trouve d'ailleurs quelques avertissements contre la gnose ésotérique (par ex. p. 255), puisque l'auteur souhaite s'en tenir au texte biblique. Il évite ainsi le risque de se perdre dans les dédales spéculatifs, plus ou moins mystico-ésotériques, d'Ézéchiel 1. Car si ce texte est à la source de toute la Mystique juive (*la Qabalah*), il l'est donc aussi – hélas – de tout un ésotérisme plus ou moins frelaté, dans lequel notre auteur ne s'engage

pas. Distinguons bien la mystique juive véritable de sa caricature ésotérique. Et cela d'autant mieux que l'œuvre des grands cabalistes Aboulafia († 1291) et Louria († 1572) sont maintenant disponibles en français. En s'en tenant aux textes originaux, un esprit avisé pourra aisément faire la part des choses. Mais venons-en au plan de l'ouvrage.

Plan du premier volume. Ce solide ouvrage de 672 pages se répartit en deux parties bien équilibrées: le Texte, puis *l'Intertexte.* Dans la première partie, après une évocation des obscurités d'*Ézéchiel 1* (ch.1), l'auteur tente d'extraire la structure (ch.2) et la poésie (ch.3) de ce texte encombré en vue de l'intérioriser (ch.4). La version des LXX (ch.5) est étudiée – suite à la suggestion finale d'A. Schenker lors de la soutenance – avant de revenir au savoir-faire des scribes hébraïques (ch. 6). Ainsi s'achève la première partie textuelle. La seconde s'ouvre sur le parallèle entre *Ézéchiel 1* et le Pentateuque: d'abord avec la Genèse (ch. 7), puis les quatre livres suivants (ch. 8). Ces correspondances se poursuivent, en interne, dans le livre d'Ézéchiel lui-même (ch. 9) qui trouve un exégète attitré en Daniel (ch.10) avant la conclusion de cette seconde partie intertextuelle (ch. 11). Une Conclusion générale évoque le caractère sacramentaire du texte d'*Ézéchiel 1* qui, de ce fait, nous révèle un genre de *lectio divina* typiquement biblique. De brèves annexes permettent d'éviter de compliquer le texte par une excessive technicité, certes requise mais qui risquait de l'encombrer. L'ouvrage reste ainsi accessible à tous, puisque ce sont les « simples en esprit » des Béatitudes qui constituent le lectorat visé.

La lecture élianique d'Ézéchiel 1 reporté dans un second volume. Si l'intention initiale qui guide toute cette étude en deux volumes est bien une lecture élianique d'Ézéchiel 1, cela n'apparaît certes pas à première vue dans ce premier

volume. En un sens, ce premier volume n'est qu'une longue « introduction » au second, qui en constituera la source et le sommet. En effet, nous l'avons dit, le cœur de l'étude menée par fr. Baptiste est une intuition profondément carmélitaine, puisqu'élianique. Mais il faudra attendre le second volume (sur Ézéchiel 1 dans le Nouveau Testament) pour que paraisse l'intuition originelle qui porte toute cette étude. Alors, nous pourrons enfin goûter une lecture élianique de ce mystérieux premier chapitre d'Ézéchiel.

Pour ne pas laisser le lecteur dans l'expectative, voici – glanées au hasard de nos échanges – quelques remarques de fr. Baptiste : « *Le char d'Ézéchiel, enraciné dans Élie, présente une mystique plus incarnée que la mystique de la Merkavah : elle prépare l'Évangile* », m'écrivait-il le 20 septembre 2019. Ou encore, le 29 septembre 2022 : « *Je crois que la filière qui va d'Élie jusqu'à Ézéchiel, et ensuite d'Ézéchiel-Élie jusqu'au Nouveau Testament est vraiment solide ! Alleluia !* ». Et le 15 mai 2023, de me résumer ainsi son second volume : « *C'est magnifique, Jésus comme véritable yored merkabah [traduisons : « conducteur du char »] est traité d'une manière unique par chaque évangéliste. Je pense qu'on en arrive raisonnablement à la conclusion qu'effectivement l'Évangile tétramorphe a été prophétisé par Ézéchiel 1, comme le disent les Pères. Et même, que c'est d'une manière consciente que les évangélistes ont accompli cette prophétie.* »

J'ajoute qu'il est émouvant pour le recenseur de retrouver ainsi, à l'état adulte, ce qui se trouvait déjà en germe dans les premières ébauches de cette étude que l'auteur m'avait montrées.

Jonathan Kocan

Nouvelles de la Fraternité Saint-Élie

Ad memoriam

Sr Maryam de l'Annonciation (Marie-Louise Lomba), carmélite, ermite au Liban, puis en Belgique (30/11/1923-22/8/2022). Mémoire éternelle.

Sr Jean-Marie Valmigère, dominicaine de Lourdes, est née le 13 septembre 1930, décédée le 19 septembre 2023, après 56 ans de profession religieuse. Comme l'indique l'en-tête en grec du faire-part de son départ (Jn 17,21), toute sa prière était orientée vers l'Unité des chrétiens. Lorsqu'elle a appris l'existence de notre fondation à Saint-Rémy par quelques lignes de la revue *Unité des chrétiens*, Sr Jean-Marie a aussitôt pris contact avec nous ; ce fut le début d'une longue amitié, qui n'a pas cessé. Elle est venue faire un stage de « formation orientale » à Saint-Rémy avant de rejoindre un temps la communauté dominicaine de Santorin. Elle nous a légué les livres grecs avec lesquels elle est revenue à Lourdes. Dès la fondation de la Fraternité Saint-Élie, elle y est entrée, avec deux de ses sœurs (l'une d'elle Sr Marie Aimée Cros est décédée en 2001, cf. *Mikhtav* 33). Le livre, qu'elle a écrit avec Michel Stavrou, relate trois pèlerinages qui l'ont marquée : l'un sur les pas de saint Serafim de Sarov avec la Fraternité Saint-Élie en 1995, l'autre au Sinaï et le troisième à Bari[1]. Notons aussi l'article sur la beauté qu'elle a écrit pour les *Mélanges* offert au Métropolite Emilianos Timiadis[2]. Elle est restée très proche de notre communauté, partageant la même passion pour l'Unité. Mémoire éternelle !

---

1 Michel Stavrou et Sr Jean-Marie Valmigère, préface Élisabeth Behr-Sigel, *Le pèlerinage comme démarche ecclésiale*, Paris 2004.

2 « *Que tous soient un* ! » Mélanges offerts au Métropolite Emilianos Timiadis, Trinitas, Iaşi, 2005, p. 394-399.

Prix Édith Stein attribué au P. Didier-Marie Golay

Le 12 octobre 2023, à la maison familiale d'Edith Stein à Wroclaw (Breslau) avait lieu la remise du Prix Edith Stein. Ce prix a été créé en 2017 par la Société Edith Stein de Wrocław, qui agit pour approfondir, comprendre et populariser le riche héritage d'Edith Stein - Sainte Thérèse-Bénédicte de la Croix, fille du peuple juif, philosophe et carmélite, proclamée co-patronne de l'Europe par le Pape Jean-Paul II. Parmi les trois lauréats du prix 2023 se trouve le frère Didier-Marie Golay, de la Province de Paris. Le diplôme indique : « Le Chapitre du Prix Edith Stein a décidé que le lauréat pour 2023 est Didier-Marie Golay, ocd, pour son souci du patrimoine spirituel de l'Église, pour la vulgarisation de la tradition chrétienne à travers de nombreuses publications et interventions dans les médias catholiques, pour son étude de la vie et de l'héritage spirituel d'Edith Stein, sainte Thérèse-Bénédicte de la Croix, pour sa réalisation du précieux album dédié à la sainte patronne de l'Europe : *Devant Dieu pour tous...*, qui présente sa figure, son message sur la dignité humaine, sur le droit à la vie et au bonheur, et sur l'idée du respect mutuel ».

Encouragement à poursuivre son travail pour l'Ordre et pour l'Église.

Monastère Saint-Élie
5, rue du Floquet
F - 21500 Saint-Rémy
Tél. 03 80 92 21 13
Tél. 06 47 84 05 66
saintelie.monastere@neuf.fr
www.monasteresaintelie.com

Schitul Sfânta Cruce
Str. Gudea nr. 281
RO - 547575 Stânceni Jud. MS
Tél. (004) 02 65 71 99 14
Tél. (004) 07 40 88 01 25
schitulstanceni@yahoo.fr
schitulstanceni.blogspot.ro/

Semaine de prières pour l'Unité des chrétiens 2024

Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... et ton prochain comme toi-même (Luc 10,27)

Au skite de Stânceni,

Samedi 20 janvier 2024

10 h 45 Sexte

11 h Divine Liturgie

Homélie par le Pasteur **Dr Bruno Fröhlich** (BECA, Sighisoara)

14 h **Mgr Cristian** (Blaj), *L'œcuménisme au Synode des évêques 2023*

Dr Marius Crişan (Sibiu), *L'œcuménisme des racines. L'horizon culturel et spirituel du dialogue orthodoxe-juif, vu par le regard d'un auteur catholique - Piergiorgio Taneburgo*

Pr Dr Mihai Ştefanescu (Târgu Mureş), *Marie, une nouvelle créature*

16 h Vêpres

Homélie par **P. Zoltán Dávid** (Stânceni)

Fraternité Saint-Élie

La Fraternité Saint-Élie a été fondée le 14 décembre 1991, lors du quatrième centenaire de la mort de saint Jean de la Croix, au Carmel Saint-Élie, de Saint-Rémy (Côte d'Or), à la demande de chrétiens de diverses confessions, amis du monastère.

En lien avec le monastère Saint-Élie, les membres de la Fraternité partagent son double enracinement, carmélitain et œcuménique, selon leur état de vie, là où ils se trouvent.

Répartis dans une vingtaine de pays, ils s'engagent à œuvrer pour l'Unité des chrétiens par la prière, dans la charité et la vérité évangéliques, et cherchent à mieux connaître leurs racines juives, « le lien qui relie spirituellement » juifs et chrétiens.

Pour la fête du prophète Élie, « Père et Guide du Carmel », les 19-20 juillet, ils viennent partager la prière des moniales de Saint-Rémy et se retrouvent dans l'amitié et la réflexion, la louange et l'intercession. La fête de la Transfiguration du Christ, les 5-6 août, rassemble de même ceux qui peuvent venir au skite roumain de Stânceni, fondé en 1994 par le Carmel rémigeois.

Chaque jour, les membres de la Fraternité sont unis dans une même invocation :

« *Tu es vivant, Seigneur, Dieu d'Israël, devant qui je me tiens* » (cf. 1 R 17,1).

Mikhtav

Le livre des Chroniques (2 Ch 21,12) se réfère à un écrit (en hébreu, *mikhtav*) que le prophète Élie envoya au roi Yoram. D'où le nom de cette revue destinée aux membres de la Fraternité Saint-Élie (3 numéros par an) et à tous ceux qui désirent s'y abonner.

Abonnement annuel : 20€ ; en format PDF : 12€.

IBAN FR03 2004 1010 0402 7593 0M02 584

Éditeur : Carmel Saint-Élie.

Directrice de la publication : sœur Thérèse Lamboley

Responsable de la rédaction : sœur Éliane Poirot.

Mise en page : sœur Amanda Molnar

Relecture : Brigitte Tassel

Impression : Traditions monastiques, 21150 Flavigny-sur-Ozerain

Dépôt légal à parution. ISSN 1959-6154