XIV

CE QUE LE CHRISTIANISME DOIT A LA ROME ANTIQUE*

PAR ROBERT SCHILLING
Professeur émérite à l'École des Hautes Études et à l'Université II de Strasbourg
22, rue Descartes, 67084 Strasbourg, Cedex

SOMMAIRE. — *Les quatre premiers siècles de notre ère présentent un contraste qui mérite réflexion. Tandis que le* **christianisme**, *né dans l'Orient, établit très tôt son siège principal en Occident et singulièrement à* **Rome**, *la capitale politique de l'Empire romain sera transférée au début du IV^e siècle d'Occident en Orient et de façon précise à Constantinople.*

L'insertion romaine du christianisme a entraîné plusieurs conséquences d'ordre **linguistique**, **cultuel**, **culturel** *et* **institutionnel** : *celles-ci ont marqué une histoire deux fois millénaire. L'adoption par le christianisme des termes spécifiques* religio *et* pontifex maximus, *que créa le génie de la Rome antique, constitue à cet égard un symbole signalétique. Cette insertion romaine qu'une collecte du* Sacramentarium Veronense *a qualifiée de* « **mystère ineffable** » *s'est manifestée essentiellement comme un puissant appel à l'unité du monde chrétien.*

EPITOME. — *Quattuor priora saecula aetatis nostrae consideranti res diuersae inter se uidentur, quae dignae sunt quas meditemur. Nam, cum christianismus, quamquam in Oriente exortus, citius in Occidente, praesertim Romae, sedem principalem instituerit, imperii tamen Romani caput IV saeculo incipiente ex Occidente in Orientem transferetur et ipsam in urbem Constantinopolitanam. Quod autem christianismus Romae inseri potuit complura consecuta sunt quae ad linguam, ad ritum, ad cultum institutaque spectant, id uero per duorum miliorum annorum aeuum. Quamobrem dum uerba praecipua* religionem *atque* pontificem maximum *quae ueterum Romanorum genius excogitauerat christianismus sibi assumit, significans perhibet indicium. Id ipsum quod Romae insitus apparet pro « ineffabili sacramento » in quadam* Sacramentarii Veronensis *oratione habetur atque se proprie exhibuit tamquam potentissimam incitationem ad omnium christianorum unitatem.*

L'historien qui s'intéresse à l'implantation romaine du christianisme au cours des quatre premiers siècles est conduit à méditer sur deux constatations fondamentales. La première concerne la situation religieuse de l'Empire romain. En apparence, il s'agit toujours d'un polythéisme, qui a subi de fortes influences extérieures (helléniques et orientales). En fait, ce polythéisme avait évolué depuis quelque

* Cet article, traduit en anglais, est destiné au recueil collectif *The Dimensions of the human Religious Quest*, « Gedenkschrift for Joseph PAPIN, Founder of the Villanova University Theology Institute, edited by Dr Joseph ARMENTI ». Il paraît ici dans sa version originale avec l'agrément des deux éditeurs auxquels j'adresse ma vive gratitude.

temps vers un hénothéisme, c'est-à-dire vers l'affirmation de la suprématie d'un seul dieu — position qui peut constituer une étape vers le monothéisme[1]. A cet égard, l'assimilation faite par Varron[2] « entre Jupiter et le dieu des Juifs » est d'autant plus révélatrice qu'elle émane d'une personnalité éminente dans la cité romaine.

Cette idéologie, fondée sur le « règne de Jupiter » avait entraîné une *aura* de respect pour l'empereur, que le fondateur de la dynastie julienne s'était ingénié à favoriser grâce à la complaisance complice des poètes. S'il ne faisait pas l'objet d'un culte véritable, de son vivant, du moins en Occident (contrairement aux usages de l'Orient), le prince régnant passait pour le représentant sur terre du dieu suprême et, en tant que tel, bénéficiait d'une vénération qui se transformait en culte véritable à sa mort (alors il était censé devenir un *diuus*, hors le cas d'indignité, sanctionné par la *damnatio memoriae*).

Horace[3] avait clairement formulé cette conception au bénéfice d'Auguste, peu de temps après que ce titre prestigieux d'*Augustus*[4] eut été conféré (en 27 avant J.-C.) par le Sénat romain à Octave, devenu le maître du monde par la victoire d'Actium (en 31 avant J.-C.), en adressant la prière suivante à Jupiter :

Père et gardien de la race humaine,
Fils de Saturne, le soin du grand César
T'a été confié par les destins : puisses-tu
Régner avec César pour second!

Ainsi Rome proposait aux peuples assujettis à sa loi une souveraineté que le Christ a reconnue dans sa fameuse réponse aux Pharisiens (Matthieu, 22, 21) : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. »

L'autre constatation réside dans un contraste saisissant, pour peu que l'on suive le développement du christianisme au cours des quatre premiers siècles. Alors qu'il naquit en Orient, sur la terre de Judée (un protectorat romain sous le roi Hérode, puis une province procuratorienne), le christianisme fixera son ancrage définitif en Occident et, singulièrement, dans la capitale romaine. Ce transfert d'est en ouest apparaissait d'autant moins inéluctable à l'origine que d'autres métropoles, orientales, jouissaient d'un grand prestige, telle Éphèse, où saint Paul avait fondé un église[5]. Et puis, ce transfert s'est accompli en sens inverse du déplacement de la capitale politique de l'Empire,

1. Cf. le chapitre « Le Romain de la fin de la République et du début de l'Empire en face de la religion » de mon livre *Rites, cultes, dieux de Rome* (= *R. C. D. R.*) (Paris, Klincksieck, 1979), p. 71-93.
2. Cf. Augustin, *De consensu euangelistarum*, 1, 22, 30 : *Varro deum Iudaeorum Iouem putauit.*
3. Horace, *C.*, 1, 12, 49-52. L'ode est datée entre les années 25 et 23 avant J.-C.
4. Sur *Augustus*, cf. G. Dumézil, *Idées romaines* (Paris, 1969), p. 81 s.
5. *Actus Apostolorum*, 19, 8.

qui a eu lieu de l'ouest vers l'est, à la fin du même laps de temps : quand Constantin délaissera Rome pour fonder Constantinople en 330.

L'établissement à Rome d'une église appelée au rôle primordial n'était pas un hasard. C'est là que le peuple chrétien pouvait vénérer les reliques des deux apôtres martyrs, Pierre et Paul. Dès le IIe siècle, le prêtre Gaius revendiquait hautement le privilège romain de posséder les tombes des princes des apôtres (de Pierre au Vatican et de Paul sur la voie d'Ostie). Les persécutions ne restreignirent nullement ce culte des reliques. On sait qu'au milieu du IIIe siècle la persécution de l'empereur Valérien a provoqué une translation (sans doute partielle) des restes de Pierre et de Paul sur la voie Appienne, au lieu dit *In Catacumbas* ; la vénération des deux apôtres en cet endroit est bien attestée par les nombreux graffiti de la *triclia* sous forme d'invocations adressées à Pierre et à Paul[6].

Dès lors, il n'est pas surprenant que l'Église de Rome ait bénéficié très tôt d'une considération particulière. Celle-ci rejaillit logiquement sur l'évêque de Rome. Témoin, les déclarations des premiers auteurs chrétiens. Ainsi, Cyprien considère que la chaire de Pierre, siège de l'évêque de Rome, constitue « la source et l'origine de l'épiscopat »[7]. Ce point de vue est en accord avec le sentiment qu'avaient déjà exprimé Tertullien et Irénée ; le premier notait que Simon reçut le nom de Pierre (cf. Mathieu, 16, 18) « pour construire l'Église »[8] et que les clefs du ciel avaient été données à l'Église par son entremise[9] ; le second avait reconnu à l'Église de Rome une *potentior principalitas* en vertu de sa fondation par les apôtres Pierre et Paul[10]. Il appartient toutefois à Cyprien d'avoir énoncé les formules les plus explicites : « (L'Église de Rome) est la chaire de Pierre et l'Église principale d'où est née l'unité épiscopale »[11] ; ailleurs : « (L'Église de Rome) est la mère et la souche de l'église universelle »[12].

* * *

Ce primat de Rome ne sera pas sans importantes conséquences. Tout d'abord, le siège de l'évêque romain apparaîtra de plus en plus

6. A propos des problèmes soulevés par cette translation de reliques en 258 après J.-C., cf. ma mise au point : *Est-il possible de donner une réponse au problème soulevé par le double culte de saint Pierre au Vatican et à saint Sébastien?*, dans *Miscellanea in onore di Enrico Iosi*, I (= *R. A. C.*, 1966, publ. 1968), p. 287-295 (la translation s'est sans doute limitée aux *capita*, aux *chefs* des apôtres, selon l'intuition d'Enrico Iosi).

7. Cyprien, *De catholicae ecclesiae unitate*, 4.

8. Tertullien, *De praescriptione haereticorum*, 22.

9. Id., *Scorpiae*, 10.

10. Irénée, *Aduersus haereses*, 3, 3, 2. Sur Irénée, évêque de Lyon, cf. *R. E.*, s. v. Eirenaios, n. 8, c. 2124 s.

11. Cyprien, *Epistulae*, 59, 14.

12. Id., *Epist.*, 48, 3.

comme un roc au milieu des tempêtes — le roc « contre lequel ne prévaudront pas les portes de l'enfer », conformément aux promesses évangéliques (Mathieu, 16, 18). Force est de constater que les premiers troubles dans l'Église sont dus essentiellement à des mouvements d'origine orientale. Signalons en quelques-uns.

Ainsi, la secte des Encratites, représentée en particulier par le Syrien Tatianus[13], prêchait un rigorisme ascétique qui allait jusqu'au refus du mariage et de la procréation : elle fut combattue par Irénée. Ainsi, les Marcionites, fondés au IIe siècle par un nommé Marcion, originaire de Sinope, rejetaient le Dieu de l'Ancien Testament qui leur apparaissait dur et cruel au seul profit du Dieu du Nouveau Testament, bon et miséricordieux, qui est le père de Jésus-Christ : Justin a écrit le *Contre Marcion* pour réfuter leur enseignement. Quant à la doctrine des Manichéens[14], sectateurs de Mani (ou Manès), elle se répandit au IIIe siècle à partir de la Perse, proclamant la distinction irréductible entre Dieu et la Matière, entre le Bien et le Mal : cette hérésie subit les attaques de Tertullien[15].

Mais la vague, peut-être la plus subversive qui vint de l'Orient, fut au IIe siècle le montanisme. Son fondateur, Montanus[16], originaire de Phrygie, avait été prêtre de Cybèle (ou d'Apollon selon d'autres versions) avant sa conversion au christianisme. Très tôt, il versa dans un mysticisme exalté, assisté qu'il était par deux femmes, Maximilla et Priscilla. Convaincu de ses dons prophétiques, il s'estima au-dessus de toute forme institutionnelle, au-dessus de l'autorité des évêques et il n'hésitait pas à préférer, au nom d'une inspiration permanente du Paraclet, ses propres lumières à l'Écriture. Cette exaltation prophétique et cet appel aux ressources intuitives ont réussi à séduire l'esprit fougueux de Tertullien qui, de pourfendeur d'hérésies, devint vers la fin de sa vie un adepte du montanisme : cette adhésion lui fit renier ses premières proclamations sur le primat de Pierre[17]...

On conçoit que l'Anonyme cité par Eusèbe[18] se soit employé à combattre un mouvement qui était en opposition flagrante avec toute la symbolique représentée par le siège de Rome : l'unité de l'Église, l'autorité épiscopale, la sauvegarde de l'orthodoxie. On le comprend d'autant plus que cette doctrine tenta de se déployer à l'intérieur même de la cité romaine : nous savons que le prêtre Gaius, témoin au IIe siècle des sépultures apostoliques, polémique contre un chef montaniste nommé Proclus[19].

13. Cf. *R. E.*, s. v. Tatianus, n. 9, c. 2468 s.
14. Cf. *R. E.*, Suppl. VI, s. v. Manichäismus, c. 240 s.
15. Tertullien, *De praescriptione haereticorum*, 7.
16. Cf. *R. E.*, s. v. Montanus, n° 17, c. 206 s.
17. Tertullien, *De pudicitia*, 21.
18. Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 16, 7.
19. Cf. *R. E.*, s. v. Gaius, n. 7, c. 509.

Ce refus des élucubrations importées de l'Orient, cette allergie instinctive du génie de Rome qui, pour reprendre l'expression célèbre de Juvénal[20], ne peut supporter que « le fleuve de Syrie, l'Oronte, déverse sa lie (*faex*) dans le Tibre », ne représente, comme toute, qu'un aspect — un aspect négatif pour l'observateur attentif au climat spirituel. Examinons maintenant les apports positifs de l'insertion romaine du christianisme.

C'est d'abord l'immense espace unifié par la puissance romaine qui a offert un vaste champ de diffusion au christianisme naissant. Aussi le chrétien Orose a-t-il voulu rendre justice, au début du v^e^ siècle, à l'œuvre de pacification réalisée par Auguste. Il a rappelé le rite solennel de la clôture du temple de Janus, qui marquait à Rome la fin des guerres et l'avènement de la paix dans l'Empire[21] : « L'an 752 de la fondation de Rome, César Auguste, après avoir réuni dans une même paix tous les peuples situés sur tout le pourtour de la mer, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, depuis le Septentrion jusqu'au Midi, put fermer pour la troisième fois les portes du temple de Janus. » Et il a ajouté[22] : « En ce temps-là, c'est-à-dire l'année où, par une disposition providentielle, Auguste établit une paix solide et véritable, naquit le Christ : son avènement a été servi par cette paix et, à sa naissance, les hommes purent entendre les anges chanter dans l'allégresse : Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. » Témoignage supplémentaire de gratitude envers Auguste : l'historien chrétien lui sait gré d'avoir refusé, « au moment où il était parvenu au faîte de la puissance, le titre de *dominus hominum*, alors que devait naître parmi les hommes le véritable *dominus* de tout le genre humain »[23]. Cette discrétion d'Auguste qui refusa, non seulement la divinisation, de son vivant, mais encore la salutation *dominus* fournit à Orose l'occasion d'un parallèle contrasté avec l'empereur Domitien qui, à la fin du i^er^ siècle, se fit, lui, appeler *dominus* et *deus*[24].

L'espace romanisé présentait à terme un autre avantage pour le christianisme : une unité linguistique. Sans doute convient-il ici de tenir compte à la fois de la politique romaine en matière linguistique et de l'évolution de la communauté des chrétiens au cours des trois premiers siècles. Rome n'a jamais imposé sa langue aux différents

20. Juvénal, 3, 61 s.

21. Orose, *Aduersum paganos*, 6, 22, 1. L'an 752 de la fondation de Rome correspond à 2 avant J.-C. — A propos de la triple fermeture du temple de Janus sous Auguste, voir *Res gestae diui Augusti*, éd. Gagé (Paris, Les Belles Lettres, 1977), 13, p. 95.

22. *Ibid.*, 6, 22, 5.

23. *Ibid.*, 6, 22, 5. — L'allusion d'Orose fait référence à une anecdote rapportée par Suétone (*August.*, 53, 1) : au cours d'une célébration de jeux à laquelle il assistait, un public enthousiaste voulut donner le titre *dominus* à Auguste qui déclina cet honneur.

24. *Ibid.*, 7, 10, 2. — Cf. aussi le témoignage de Suétone, *Domit.*, 13, 4.

peuples qu'elle a pris en gestion. En particulier, elle a respecté la langue et les traditions grecques qui étaient restées vivantes dans toute la partie orientale de l'Empire. Une preuve éclatante de ce respect est la publication bilingue, en latin et en grec, du testament d'Auguste, qui, par un paradoxe piquant, n'est parvenu à notre connaissance que grâce à sa conservation dans la ville orientale d'Ancyre (la moderne Ankara)[25]. Mais cette attitude libérale n'a pas empêché le latin de devenir la langue administrative commune à tout l'Empire et de servir de véhicule linguistique universel.

Quant au message chrétien[26], il a été diffusé hors des frontières de la Palestine, comme on sait, dans la κοινή grecque. Cette langue s'est imposée dans l'Orient (où d'autres langues, par exemple le syriaque, auraient pu la concurrencer) avec d'autant plus d'autorité qu'elle avait été déjà choisie par les Septante pour la traduction de la Bible. Il ne fait pas de doute qu'en Occident également, en raison des origines de la plupart de ses membres, la communauté des chrétiens établie à Rome (peut-être dès 40 ; sûrement avant l'incendie de Rome de 64, qui leur fut imputé par Néron)[27] pratiquait le grec. Ainsi, le plus ancien texte liturgique romain, la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome (vers 200), est rédigé en grec et sur la liste des quatorze noms de papes des deux premiers siècles, on en a dénombré dix qui sont grecs.

Mais l'insertion de cette communauté dans l'écrin romain, sans parler de l'arrivée de nouveaux convertis, de langue latine, ne pouvait que favoriser avec le temps une latinisation progressive. En effet, il ne faudrait pas prendre à la lettre les outrances satiriques d'un Juvénal qui s'écrie : « Je ne puis supporter, ô citoyens, une Rome grecque... »[28] Pas plus que l'Oronte syrien (qu'il évoque tout aussitôt) ne s'est déversé dans le Tibre latin, la minorité grecque n'a jamais mis en péril la latinité de Rome. L'exaspération de Juvénal ne fait que refléter l'agacement des citoyens « établis » d'une société en face de minorités étrangères, trop « remuantes » ou trop « voyantes » — un phénomène sociologique constant à travers les siècles.

25. Cf. l'introduction de l'édition *Res gestae diui Augusti* par J. Gagé (Paris, 1977), p. 5 s. et p. 43 s. — De modestes fragments ont été également trouvés à Antioche et à Apollonie. Rien ne subsiste de l'original, qui, gravé sur une table de bronze, devait être placé devant le mausolée d'Auguste à Rome (Suétone, *August.*, 101, 6).

26. Les considérations suivantes doivent beaucoup pour la documentation à l'ouvrage de Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age* (Spoleto, s. d.), p. 241 s. Nous renvoyons pour plus ample information à cet exposé accompagné par une abondante bibliographie. Les emprunts textuels sont cités entre guillemets.

27. Cf. Tacite, *Annales*, 15, 44.

28. Juvénal, 3. 60-62 :

> ..... *Non possum ferre, Quirites,*
> *graecam Vrbem; quamuis quota portio faecis Achaei?*
> *Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes.*

Cette latinisation a dû s'accomplir par étapes et comporter sans doute une coexistence temporaire du grec et du latin dans le culte. « Les textes latins les plus anciens de Rome (vers 150) sont des versions du grec : texte latin de la *Lettre* de Clément aux Corinthiens (original grec vers 96 ; traduction latine de la seconde moitié du IIe siècle) ; version vulgate du *Pasteur* d'Hermas (milieu du IIe siècle) ; version latine de la *Doctrine des Apôtres*. Toutes ces versions, effectuées à Rome (Bardy, Harnack, Mohrmann) plutôt qu'en Afrique (Haussleiter), témoignent du besoin de disposer de deux langues pour atteindre l'auditoire dans son entier. Il n'est pas interdit de penser que le premier apport latin à l'Église de Rome date de l'époque où l'Africain Victor I fut évêque de Rome (193-203). Vers 250 seulement apparaissent à Rome des textes rédigés directement en latin : ainsi, le traité de Novatien, *De Trinitate* (vers 256), les *Lettres* du pape Corneille à Cyprien de Carthage, la *Lettre du clergé de Rome* au clergé de Carthage »[29]. C'est ainsi que progressivement le latin l'a emporté dans la communauté chrétienne.

On peut dire qu'à partir du IIIe siècle la pratique du bilinguisme tend à disparaître au profit exclusif du latin. En effet, depuis 250, la correspondance des évêques et du clergé de Rome ne se fait plus en grec. L'inscription funéraire du pape Corneille mort en 253 et inhumé vers la fin du IIIe siècle sur la voie Appienne à Saint-Calixte constitue par elle-même un document officiel de l'Église de Rome : elle est la première à être rédigée en latin.

« C'est aussi à partir de 250 environ, quand le latin est devenu langue officielle de l'Église de Rome, que la communauté chrétienne perd jusqu'à la connaissance des sources grecques de son histoire ; elle devra les redécouvrir bien plus tard dans la traduction latine de l'*Histoire ecclésiastique* et de la *Chronique* d'Eusèbe. Le souvenir des anciens martyrs est perdu, comme l'est aussi l'histoire des papes, dont les dates de pontificat elles-mêmes ne sont conservées que depuis 235 »[30].

La latinisation de la liturgie a dû suivre la latinisation des lectures, en conformité avec la pratique linguistique courante. Il est admis que « la transition au latin cultuel est antérieure de toute façon au pontificat de Damase (366-384) : ce pape a composé probablement des formulaires euchologiques conservés dans le *Sacramentaire dit Léonien* et a rédigé en latin ses célèbres *epigrammata* »[31].

* * *

Le passage au latin engageait les chrétiens dans des voies nouvelles...

29. C. Vogel, *o. l.*, p. 242-243.
30. *Ibid.*, p. 244.
31. *Ibid.*, p. 245.

avec des problèmes nouveaux. Quelle devait être, pour le culte, leur attitude vis-à-vis du vocabulaire de l'antique religion? Devaient-ils conserver ou non les termes les plus usuels qui portaient la marque « païenne »? Et quelle devait être leur attitude vis-à-vis des cérémonies antiques qui avaient profondément imprégné les sensibilités, comme, par exemple, le renouvellement annuel du feu à l'intérieur du sanctuaire de Vesta?

Pour le vocabulaire sacré, il est bien connu que deux tendances contraires se sont manifestées[32] : « une tendance novatrice, liée à la conscience de l'originalité du message chrétien et à la volonté de se différencier linguistiquement de la société païenne ambiante — et une tendance conservatrice, liée au génie même de la langue latine et au tour d'esprit romain ». Ainsi les chrétiens d'Occident ont ressenti le terme *sacer* comme trop intimement associé aux cultes païens et, à l'instar des Septante qui avaient préféré au mot ἱερος le terme plus rare en grec classique ἅγιος pour rendre l'hébreu *qâdôš*, ils ont substitué à *sacer* le mot *sanctus* (choix qui a permis des créations originales par dérivation, telles que *sanctificare*, *sanc'ificatio*, *sanctimonia*). Toutefois, en connaisseur avisé de Tertullien, René Braun a observé que l'usage de cet auteur se révèle plus nuancé : chez lui, l'exclusion de *sacer* n'est pas totale[33]. Si ce terme est utilisé le plus souvent (neuf occurrences) par référence au culte païen, il reste au moins deux endroits (dans le *De corona* et l'*Aduersus Marcionem IV*) où il figure dans un contexte chrétien. Bien plus, Tertullien n'a pas hésité à employer (à trois reprises) dans un contexte chrétien un mot aussi spécifique des institutions de la République romaine que *sacrosanctus* qui désigne la qualité inviolable des tribuns de la plèbe : chez l'écrivain chrétien, il est employé « comme une sorte d'intensif de *sacer* ».

L'exemple de Tertullien est significatif. Plusieurs vocables latins, empruntés par les chrétiens, ont une origine plus profane que religieuse. Ainsi *sacramentum* était un terme juridique qui désignait un dépôt qu'on confiait aux dieux en garantie de sa bonne foi (Varron, *L. L.*, 5, 180). Ce dépôt étant sans doute accompagné d'un serment, le mot a pris un sens dérivé, de coloration militaire, pour qualifier l'engagement personnel du soldat envers son général. Encore convient-il d'être circonspect dans la présentation de cette évolution sémantique. La distance entre le sens originel et la métamorphose finale du mot paraîtra moins grande si on tient compte du fait qu'au IIe siècle, il a déjà subi une sorte de transmutation — dans le creuset d'un magicien dans l'art de rénover le vocabulaire : Apulée. Quand ce dernier présente

32. Cf. René Braun, « *Sacré* » *et* « *profane* » *chez Tertullien*, dans *Hommages à Robert Schilling*, Paris, 1983, p. 45.

33. *Ibid.*, p. 46.

son héros Lucius à la veille de *s'engager* dans la sainte milice d'Isis, il nomme *sacramentum* cet engagement[34] : le mot, tout en gardant ses attaches avec l'acception militaire de l'époque classique, prend, en vertu du contexte, une connotation religieuse : il devient disponible pour le sens mystique des chrétiens. La promotion religieuse de *gratia* est tout aussi instructive. C'était un terme entièrement profane qui s'appliquait à Rome aux relations humaines : il marque la bienveillance (de qui octroie) aussi bien que la reconnaissance (de qui reçoit). Cette heureuse réciprocité de sentiment explique qu'il ait pris aussi le sens d'agrément, de beauté. Tel quel, il apparaissait comme étranger à toute contamination « païenne ». Bénéficiant de surcroît d'une parenté étroite avec le grec χάρισμα qui, lui, portait l'empreinte chrétienne, il a été admis aisément dans le vocabulaire de l'Église pour signifier la bienveillance divine. Détail digne de remarque : chemin faisant, il n'a pas perdu ses harmoniques latines qui évoquent aussi l'idée de beauté, de grâce, comme il appert dans la formule de la salutation angélique : *Aue Maria*, gratia *plena*.

Dans d'autres cas, l'emprunt du vocable s'est fait au prix d'une inflexion du sens originel. Ainsi en est-il du mot *religiosus*. Dans la langue classique, ce mot correspond essentiellement à une idée négative — une idée de scrupule exagéré ou de tabou, selon qu'il s'applique à une personne (pour Nigidius Figulus[35] le *religiosus* pêche par une pratique excessive et superstitieuse de la religion), ou à un objet (un *locus religiosus*, par exemple une tombe, est inviolable). Quand il sera repris par les chrétiens, il n'est plus confiné dans ces limites restrictives. Il a un sens positif : ainsi, quand saint Jérôme (*Epist.*, 107, 2) adresse à sa correspondante les mots suivants : *religiosissima in Christo filia*, il entend certainement lui faire un compliment. Le mot a pris une coloration nettement laudative. Encore ici, Apulée paraît avoir servi d'intermédiaire : dans le livre XI des *Métamorphoses*[36], il oppose les *religiosi* qui sont les fidèles adorateurs d'Isis aux gens du vulgaire (*populi*) ou aux *impies* (*inreligiosi*).

Le mot *religiosus* fait référence au substantif *religio*. Contrairement à son dérivé en *-osus*, celui-ci a toujours gardé, depuis l'époque classique, un sens fondamentalement positif[37]. Véritable création romaine, qui ne comportait pas de traduction grecque (et qui a passé tout droit dans les langues modernes aussi bien romanes qu'anglo-

34. Apulée, *Métam.*, 11, 15, 5.
35. Nigidius Figulus cité par Aulu-Gelle, *N. A.*, 4, 9, 2.
36. Apulée, *M.*, 11, 13, 6.
37. Cf. « L'originalité du vocabulaire religieux latin », dans mon livre *R. C. D. R.*, p. 30 s., en particulier p. 39-43. Cet examen de *religio* réfute en passant l'interprétation unilatérale qui ne voudrait reconnaître à ce terme qu'un sens restrictif, en se fondant sur l'expression particulière *mihi religio est...* (« j'ai scrupule de... »).

saxonnes), il traduit le sentiment qu'éprouvaient les Romains de l'existence *nécessaire* de relations entre les dieux et les hommes : si celles-ci sont bonnes, elles valent aux hommes la bienveillance divine (*pacem ueniamque deum* : « la paix et la grâce des dieux ») ; si elles sont mauvaises, leur colère (*iram deum*). Il est remarquable que ce mot, à la patine antique indéniable, ait été accueilli dans leur vocabulaire par les chrétiens. Sans doute la raison en est-elle que, transposé du polythéisme au monothéisme, il pouvait garder le même sens, qui reflétait une conviction immuable : l'existence de relations inéluctables entre le surnaturel et l'humanité.

Ce qui est sûr, c'est qu'il apparaît plusieurs fois (dix-sept occurrences) dans le recueil qui contient les prières les plus anciennes de l'Église latine, le *Sacramentaire dit Léonien* ou *Sacramentarium Veronense*[38]. Il n'est pas inutile de relever les emplois les plus significatifs. Ainsi, l'expression (*uera*) *religio* est opposée à (*uaria*) *superstitio*, en parfaite conformité avec l'enseignement classique[39]. La Nativité du Christ est célébrée « comme le début et l'achèvement de la *religion tout entière* »[40]. A l'anniversaire de la fête des apôtres Pierre et Paul du 29 juin, les deux martyrs sont salués comme les pionniers de la « mise en route de la religion » (*... per quos sumpsit religionis exordium* (scil. *Ecclesia*)[41]). En d'autres endroits, la prière demande à Dieu pour le peuple chrétien « un accroissement de religion » (*Concede, Domine, populo tuo...* religionis aumentum (*sic*)[42]). Ailleurs, Dieu est invoqué pour le maintien de « l'intégrité de la religion » (*religionis integritas*) en même temps que pour « la sécurité du siège romain » (*Romani nominis securitas*)[43]. Enfin, l'association dans la prière de *religio* et de *pax*, tout en montrant la préoccupation des esprits, garde une résonance classique (dans la mesure où elle rappelle les « leçons » tirées de l'histoire par un Tite-Live sur l'importance de la *religio* pour assurer la *pax deum*) : *Domine Deus noster, quaesumus, concede propitius, ut Ecclesia tua iugiter et* religione *crescat et* pace...[44].

38. Sous la dénomination *Sacramentaire léonien* (qui en faisait attribution au pape Léon le Grand) il a été publié dans le tome LV de la *Patrologie latine* de MIGNE. Nos citations sont empruntées à l'édition plus récente et plus savante de L. C. MOHLBERG, parue sous le titre *Sacramentarium Veronense* dans la collection *Rerum ecclesiasticarum documenta*, dont elle constitue le tome I des *Fontes*, Rome, Herder, 2e éd., 1966 (par référence à la source, un manuscrit de Vérone, n° LXXXV de la bibliothèque Capitulaire). La date du *Sacramentarium Veronense*, en tant que *collection*, se situe autour de 550.

39. *Sacramentarium Veronense* (2e édit. MOHLBERG, Rome, Herder, 1966) (= *S. V.*), p. 27, n° 213.

40. *Ibid.*, p. 159, n. 1248 : « Omnipotens sempiterne Deus, qui *in Domini nostri Iesu Christi filii tui natiuitate tribuisti totius religionis initium perfectionemque constare*, da nobis, quaesumus... »

41. *Ibid.*, p. 37, n. 280 ; p. 41, n. 303 ; p. 48, n. 357.

42. *Ibid.*, p. 9, n. 57. — Cf. p. 63, n. 474 ; p. 84, n. 670 ; p. 131, n. 1033 ; p. 142, n. 1125.

43. *Ibid.*, p. 64, n° 480. — *Nomen* peut s'appliquer à l'Église de Rome comme au peuple romain. — Cf. p. 123, n. 960 ; p. 131, n. 1026.

44. *Ibid.*, p. 78, n. 615 : « Seigneur notre Dieu, accorde dans ta faveur à ton Église de progresser sans cesse dans la *religion* et dans la *paix*... » — Cf. p. 168, n. 1316.

Ainsi, l'utilisation liturgique de *religio* avec toutes les irisations de ses nuances montre que les chrétiens n'ont pas hésité à recourir *aussi* au « remploi » de vocables « païens », de même qu'ils se sont volontiers inspirés de l'iconographie « païenne » pour leur peinture ou leur sculpture[45]. Avec *religio*, ils ont adopté un des mots-clefs de la Rome antique. Ce n'est pas le seul. Le *Sacramentarium Veronense* témoigne d'une utilisation importante des termes cultuels spécifiques que sont le verbe *uenerari*, réservé à l'usage religieux pendant toute la période républicaine (**uenes-ari* : « exercer un charme (sur les dieux pour obtenir...) ») et le substantif corrélatif *uenia* (« mot pontifical » selon le témoignage de Servius, *ad Aen.*, 1, 519, pour désigner la « grâce des dieux »)[46]. Une enquête a pu montrer[47] la part importante de ces vocables dans le *Sacramentarium Veronense* : elle a relevé cinquante-huit occurrences pour le verbe *uenerari* qui s'emploie soit avec le sens propre « vénérer » (lequel peut s'appliquer à Dieu, à la Vierge ou aux saints)[48] soit avec le sens secondaire « célébrer »[49].

Quant à *uenia*, le sens premier est, à l'époque classique, « grâce divine » (par exemple, dans l'expression *pacem ueniamque deum* qui revient fréquemment chez Tite-Live) et le sens secondaire « pardon » (qui est « une sorte de faveur » : Littré). Dans le *Sacramentarium Veronense*, le mot apparaît dans les deux emplois : avec le sens de « grâce » (dix-sept occurrences) et le sens de « pardon » (quatorze occurrences)[50]. Donnons un seul exemple du premier sens. Lors de l'anniversaire de saints martyrs, le célébrant demande à Dieu *ut illis* (= *martyribus*) *reuerentiam deferentes nobis* ueniam *consequamur*[51].

En dehors du legs lexicographique, l'influence classique s'est également traduite dans le tour de phrase des prières chrétiennes.

45. Par exemple, le *Genius* a parfois servi pour la représentation de l'Ange : cf. « Génie et Ange » dans mon livre *R. C. D. R.* (Paris, 1979), p. 415 s., en particulier p. 439-441.

46. Pour une analyse plus précise de *uenerari* et de *uenia* ainsi que de leurs relations, cf. mon livre *La religion romaine de Vénus* (Paris, De Boccard, 2e éd., 1982), p. 33 s. et p. 39 s., et *R. C. D. R.*, p. 295-302.

47. Il s'agit d'un mémoire inédit, rédigé sous ma direction, par J. Kauffmann, *La part du classicisme et la part de la nouveauté dans le vocabulaire religieux du Sacramentarium Veronense, alias Sacramentaire léonien* (Université de Strasbourg, 1972).

48. *S. V.* (2e éd. Mohlberg. 1966). — Exemples d'emplois de *uenerari* (= « vénérer »), appliqué :

à Dieu : p. 57, n. 422 : ... *Te principaliter toto corde uenerantes...*
p. 58, n. 432 : ... *Vt Te tota mente ueneremur...*
à la Vierge : p. 54, n. 398 : ... *uenerandae gloria Genetricis...*
aux saints : p. 85, n. 674 : ... *quos ueneramur obsequio...*

49. *Ibid.* — Exemples d'emplois de *uenerari* (= « célébrer ») :

p. 23, n. 178 : ... *diem sacratissimum celebrantes ascensionis in caelum Domini nostri : sed et memoriam uenerantes.*
p. 43, n. 317 : ... *praecipuorum apostolorum natalem diem plena deuotione uenerari...*
p. 100, n. 798 : ... *ueneranda festiuitas...*

50. *Ibid.*, p. 431 : Index s. v. *uenia.*

51. *Ibid.*, p. 15, n. 111 (« en témoignant notre respect à leur égard, puissions-nous obtenir ta grâce pour nous »). — On notera en passant la symétrie stylistique entre les deux membres de phrase, introduits respectivement par *illis* et par *nobis.*

Les collectes du *Sacramentarium Veronense* respirent la clarté et la concision, à l'instar des *carmina* de Caton[52] dont on connaît le laconisme dépouillé de tout sentimentalisme trouble. Comme chez Caton, elles anoncent la requête dans une forme harmonieusement équilibrée et, comme jadis, elles sont associées à la célébration de sacrifices : *Ecclesiae tuae, quaesumus, Domine,* preces *et* hostias *apostolica commendet oratio ut quod pro illorum gloria celebramus nobis* prosit ad ueniam[53]. Mais maintenant, il ne s'agit plus des mêmes sacrifices : si la victime est toujours appelée *hostia*, elle cesse d'être sanglante pour devenir spirituelle : *spiritalis* et *salutaris*, elle désigne le Christ : *Remotis obumbrationibus carnalium uictimarum*, spiritalem *tibi, summe Pater*, hostiam *supplici seruitute deferimus...*[54].

Ainsi s'est transmis au service de l'Église le génie des *carmina* que Rome avait forgés au cours des siècles, pour capter la bienveillance de ses dieux. Selon la formule de saint Augustin[55], le christianisme avait su emporter « les vases d'or et d'argent » de ses adversaires pour les utiliser à sa façon. Il n'est pas surprenant dès lors que cet héritage ait été perçu comme un trésor et que l'Église ait tenu à exprimer à Dieu sa gratitude d'avoir fixé précisément à Rome le siège de la primauté apostolique, pour la diffusion du message évangélique dans le monde entier[56] : *Omnipotens sempiterne Deus, qui* ineffabili sacramento *ius apostolici principatus in Romani nominis arce posuisti, unde se euangelica ueritas per tota mundi regna diffunderet, praesta ut quod in orbem terrarum eorum praedicatione manauit, christianae deuotionis sequatur uniuersitas.*

* * *

Le legs cultuel ne représente qu'une partie de l'héritage. La jeune Église a également puisé dans le trésor romain pour établir les structures de sa liturgie et pour constituer les règles de sa juridiction.

On sait que chez les Anciens le temps était rythmé par des fêtes

52. Caton, *De agricultura*, 141, 2 : *Mars pater, te precor quaesoque uti sies uolens propitius mihi domo familiaeque nostrae...* (« Vénérable Mars, je te prie et te demande que tu sois bienveillant et propice à moi, à ma maison, à mon personnel... »).

53. *S. V.*, p. 43, n. 318 (« Puisse, Seigneur, l'intercession des apôtres recommander les *prières* et les *sacrifices* de ton Église afin que la fête que nous célébrons en leur honneur serve à nous gagner ta grâce »).

54. *Ibid.*, p. 33, n. 253 (« Délaissant les ténébreux sacrifices de victimes sanglantes, nous t'offrons, ô Père suprême, en humbles suppliants, une *hostie spirituelle...* »).

55. Augustin, *De doctr. christ.*, 3, 11.

56. *S. V.*, p. 39, n. 292 (« Dieu tout-puissant et éternel, qui par *un mystère ineffable* as établi la juridiction des princes des apôtres sur la citadelle du peuple romain pour diffuser la vérité évangélique à travers tous les royaumes de la terre, accorde nous que le message qui s'est répandu dans le monde par leur prédication soit accueilli avec dévotion par l'univers chrétien »).

qui étaient distribuées dans les *Fasti* sur le cours de l'année, si bien que certains mois étaient « marqués » liturgiquement : par exemple, le mois de mars se signalait par des célébrations correspondant à l'ouverture des opérations militaires et, symétriquement, le mois d'octobre, par des célébrations de clôture des mêmes opérations[57].

Il est évident que parmi ces cérémonies, plusieurs ont provoqué l'aversion des chrétiens, soit par leur naturisme archaïque (les *Lupercalia* du 15 février) soit par leurs débordements orgiastiques (les *Saturnalia* de décembre). Ce sont celles-ci qui ont suscité les collectes rédigées sur un ton agressif à l'encontre du paganisme[58].

En voici quelques exemples. Allusion aux Luperques demi-nus courant autour du Palatin : on demande à Dieu de ramener les *errantes in uia* à « la lumière de la vérité » — *ueritatis lumen* (*S. V.*, p. 11, n. 75). Une oraison plus longue insiste sur la nécessité de bannir « tous ces rites empreints d'un archaïsme impie » — *omni ritu pestiferae uetustatis abolito*, « toutes ces abominations » — *cunctis abominationibus abdicatis* (*S. V.*, p. 79, n. 623). Une autre prie le Seigneur, comme bon pasteur, de ne pas livrer « les brebis rachetées par son précieux sang aux assauts et aux morsures des démons » (*S. V.*, p. 68, n. 520). Allusion probable au festin des *Saturnalia* : la collecte rappelle l'incompatibilité entre la participation à la table eucharistique et le *diabolicum conuiuium* et demande au Seigneur que le peuple chrétien « rejette le goût des nourritures impies qui sont mortelles (pour l'âme) » — *gustu mortiferae prophanitatis abiecto*, « afin d'accéder au banquet du salut éternel » — *ad epulas aeternae salutis accedant* (*S. V.*, p. 11, n. 76).

D'une façon générale, les mises en garde sont nombreuses contre « les embûches du démon » — *diabolicis... laqueis* (*S. V.*, p. 11, n. 78), contre « les vanités impies » — *profanis uanitatibus* (*S. V.*, p. 67, n. 515), contre « les perversités du monde » — *prauitatibus mundi*, et « l'esclavage des démons » — *diabolicam... seruitutem* (*S. V.*, p. 67, n. 516). Ces collectes opposent souvent « aux divertissements impies, mortels (pour l'âme) » — *mortiferis sacrilegis oblectationibus*, « la jouissance des joies de l'éternité » — *aeternitatis tuae potius delectatione laetentur* (*S. V.*, p. 79, n. 620). La prière se fait instante pour demander au Seigneur que ses protégés soient « purifiés de toute contamination perverse » — *ab omnibus contagiis prauitatis* (*S. V.*, p. 80, n. 625), « libérés des entraves terrestres » — *terrenis sustentationibus expediti* (*S. V.*,

57. Cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (2e éd., Paris, 1974), p. 216 s. — Pour toutes les allusions aux fêtes « païennes », on renvoie une fois pour toutes à cet ouvrage, pourvu d'un précieux Index. — *Fasti* (*dies*) désigne chez les Romains, par brachylogie, le calendrier (les jours *fasti*, ouvrables, étant les plus intéressants pour les activités de la communauté, par opposition aux jours *nefasti*, réservés aux dieux).

58. Cf. la liste des collectes fournie par L. C. Mohlberg dans l'introduction de son édition du *Sacramentarium Veronense*, p. lxxviii, contre les *Lupercalia*, les *Saturnalia* et le culte des idoles.

p. 166, n. 1297) et « armés contre les ruses du démon » — *contra diabolicas armemur insidias* (*S. V.*, p. 167, n. 1304).

Mais, à l'égard du paganisme, l'Église ne s'est pas contentée d'une attitude négative, qui aurait laissé les esprits sur leur faim. Et puis la société romaine allait connaître de profonds bouleversements ; il convenait de surcroît, de ménager les sensibilités, marquées par plusieurs siècles de romanité. Il fallait tenir compte des circonstances historiques, savoir verser le vin nouveau dans des outres anciennes.

Cette nécessité sera magnifiquement perçue par saint Augustin qui tentera de substituer dans les mentalités de ses contemporains au goût pour la domination temporelle un idéal de grandeur spirituelle. C'est à dessein qu'il recourra dans la *Cité de Dieu* (2, 29) au mythe troyen évoqué par Virgile, afin de donner au rêve romain d'un « empire sans fin » un sens nouveau. Il invitera les Romains à porter désormais leurs regards vers la patrie céleste : « *Expergiscere, dies est* (« réveille-toi, voici le jour »)... saisis maintenant la patrie céleste. Là tu régneras vraiment et pour toujours. Là, il n'existe plus de foyer de Vesta, plus de roche Capitoline, mais existe le Dieu unique et véritable. » A cette fin il n'hésite pas à reprendre les vers que Virgile avait prêtés à Jupiter dans sa réponse à Vénus, la protectrice attitrée des Romains-Énéades :

> *His ego nec metas rerum nec tempora pono :*
> *Imperium sine fine dedi...*[59].

(« Je ne leur fixe de limites ni dans l'espace ni dans le temps : je leur ai donné un empire sans fin... »).

Cette promesse (qui a donné naissance au thème de la *Rome éternelle*) est reprise par Augustin presque dans les mêmes termes... mais Dieu remplace Jupiter : *Nec metas rerum nec tempora ponit ; imperium sine fine dabit.*

Ce respect des sensibilités devait se manifester essentiellement dans l'organisation de la vie quotidienne. C'est là que l'ordonnance du temps au fil des jours prend toute son importance. Dans les *Fasti* romains, certaines cérémonies comportaient un symbolisme puissant, qui transcendait les limites de la cité antique. Ainsi, la présence d'un foyer public au centre de Rome était, depuis un temps immémorial, l'objet du culte vigilant des Vestales, sous la surveillance du *Pontifex maximus*. Ce feu, qui ne devait jamais s'éteindre, symbolisait la perpétuité de la cité. Mais, une fois par an, il était renouvelé solennellement à l'intérieur du sanctuaire de Vesta : ce rite s'accomplissait le 1er mars qui correspondait au début de l'année ancienne[60]. Alors, précise Ovide,

59. Virgile, *Aen.*, 1, 278 s. On sait que les Romains se considéraient comme des Énéades = descendants d'Énée, fils de Vénus.

60. Cf. Ovide, *Fasti*, 3, 143-144 ; Macrobe, *Saturn.*, 1, 12, 6.

« la flamme ranimée prend des forces nouvelles. » Ce renouvellement concernait par ricochet chaque famille puisque, au 1er mars, les particuliers allaient quérir leur feu à l'autel de Vesta[61].

Ce symbolisme ne sera pas perdu pour le christianisme. Au cours de la liturgie de la vigile pascale, « toutes les lumières de l'église sont éteintes pour être rallumées par la suite à un feu consacré »[62]. Puis le célébrant allume successivement un des trois cierges fixés sur un support à une flamme empruntée aux charbons de l'encensoir qui ont été bénis : chaque fois, il chante d'une voix de plus en plus haute (*altius*) : *Lumen Christi*, que suit la réponse : *Deo gratias*. La lumière du Christ, vainqueur des ténèbres de la mort, apparaît comme une promesse de résurrection : *Haec nox est, in qua destructis uinculis mortis, Christus ab inferis uictor ascendit*[63].

Le thème de l'opposition de la lumière du Christ aux ténèbres du monde deviendra familier aux fidèles. Sa signification prendra une extension plus large, dans la mesure où les ténèbres recèlent le mal et l'erreur, définitivement vaincus par l'avènement du Christ : *Tuere, Domine, supplices tuos, sustenta fragiles, purga terrenos* et *inter mortalium tenebras mortales ambulantes tua semper luce uiuifica atque a malis omnibus clementer ereptos ad summa bona peruenire concede*[64].

La société ancienne reconnaissait encore au feu une vertu purificatrice, comme l'attestent certaines cérémonies, aussi bien publiques que privées. Aux *Parilia* du 21 avril, bergers et troupeaux sautaient à cette fin par-dessus des meules enflammées[65]. Lors de la naissance d'un enfant, on allumait un cierge, en invoquant *Candelifera* pour purifier l'atmosphère des mauvais esprits[66].

Ce symbolisme aussi a été repris par la liturgie chrétienne, même si les liens censés exister entre l'ancien et le nouveau culte ne sont pas toujours évidents. Ainsi H. Usener[67] a cité le texte d'un sermon du

61. Solin, 1, 3, 5.

62. Cf. *Missale Romanum* (de Pie V), s. v. *Benedictio Cerei.*

63. *Ibid.* : verset tiré de la préface de la vigile pascale (« C'est cette nuit que le Christ, après avoir brisé les chaînes de la mort, remonta victorieusement des enfers »).

64. *S. V.*, p. 8, n. 46 (« Protège, Seigneur, tes serviteurs suppliants, soutiens leur fragilité, purifie-les de leurs souillures terrestres et *vivifie-les toujours par ta lumière tandis qu'ils cheminent parmi les ténèbres mortelles des mortels* ; enfin accorde-leur, après les avoir arrachés dans ta miséricorde à tous leurs maux, de parvenir aux biens suprêmes »).

65. Ovide, *F.*, 4, 727 s. ; 781-786.

66. Cf. Tertullien, *Ad nat.*, 2, 2. — Arnobe, *Aduers. nat.*, 2, 11. — Si l'on pense que la flamme devait plutôt stimuler l'action de *Iuno lucina*, protectrice attitrée des parturientes, le but poursuivi reste le même : préserver la sécurité de la mère et de l'enfant contre les forces hostiles.

67. H. Usener, *Das Weihnachtsfest*[2], Bonn, 1911 (= Hildesheim-New York, 1972), p. 314, n. 22 : « Au début du mois (= février) la lustration de la ville se faisait de nuit avec des torches allumées : d'où le nom de *amburbale* pour cette fête. Mais comme nos vénérables Pères ne pouvaient extirper complètement cette coutume, ils décidèrent que ce serait en l'honneur de la Bienheureuse Vierge Marie qu'on porterait des cierges allumés ». — Cf. aussi la citation (*Ibid.*) de J. Beleth, théologien parisien (XII[e] siècle) : *Erat enim antiquitus Romae consuetudo ut circa hoc tempus in principio Februarii urbem lustrarent eam ambiendo suis processionibus gestantes singuli candelas ardentes et uocabatur illud amburbale* (« Il existait dans l'Antiquité une coutume à Rome, qui

pape Innocent III (1198-1216) pour la fête de la purification de la Vierge du 2 février : *Facibus accensis in principio mensis* (= *Februarii*) *urbem de nocte lustrabant : unde festum illud appellabatur amburbale. Cum autem sancti Patres consuetudinem istam non possent penitus exstirpare, constituerunt ut in honore Beatae Virginis Mariae cereos portarent accensos.*

En raison de la sobriété de nos sources anciennes (Servius ne définit l'*amburbale* ou *amburbium* que par la circumambulation des victimes autour de la ville [68] — rite qui rappelle la lustration des champs mentionnée par Caton) [69], nous ne sommes pas à même de nous prononcer sur la validité de l'argumentation du pape Innocent III [70].

En tout état de cause, il ressort clairement du sermon papal que la célébration de la purification de la Vierge (quarante jours après la naissance du Christ) par une procession aux cierges (*cereos*) — d'où le nom de Chandeleur — était délibérément mise en rapport avec une antique lustration aux flambeaux (*facibus*). Le *Missale Romanum* de Pie V a gardé le rite de la distribution des cierges bénis et de la procession (*Benedictio et distributio candelarum atque processio*) pour la célébration de la purification de la Vierge, le 2 février. Toutefois, sur le symbolisme lustral manifesté par la flamme des cierges à la cire pure (*Domine... iussu tuo per opera apum hunc liquorem ad perfectionem cerei uenire fecisti*) [71], il a superposé de surcroît le symbolisme triomphal de la lumière victorieuse des ténèbres (*... concede propitius ut, sicut haec luminaria igne uisibili accensa nocturnas depellunt tenebras, ita corda nostra inuisibili igne, id est Sancti Spiritus splendore illustrata, omnium uitiorum caecitate careant...*) [72].

Revenons aux raisons invoquées par le pape Innocent III : elles révèlent que l'adoption de traditions anciennes pouvait être motivée par des considérations opportunistes : on conservait le rite en changeant son sens symbolique. Ce n'était là qu'un palliatif.

Toutefois, l'Église a montré qu'elle était capable *aussi* de reprendre une institution, en modifiant à la fois son rite et sa finalité.

voulait que vers ce temps, au début de février, on procédât à la lustration de la ville en organisant tout autour des processions, où chacun portait un cierge allumé — fête qui se nommait *amburbale* »).

68. Servius, *ad Buc.*, 3, 77 : ... *amburbale uel amburbium dicitur quod urbem circuit et ambit uictima.* — Cf. aussi Paulus-Festus, s. v. *Februarius*, p. 75 L. : *Februarius mensis dictus quod tum, id est extremo mense anni, populus februaretur id est lustraretur ac purgaretur.*

69. Caton, *De agri cult.*, 141. Le rite comporte essentiellement la circumambulation du suovétaurile (= verrat, bélier, taureau) autour du champ.

70. Il ne s'agit pas de contester l'existence de processions aux flambeaux, qui est bien attestée dans l'Antiquité, par exemple le 13 août en l'honneur de Diane (voir mon commentaire dans *R. C. D. R.*, p. 196 s.), mais son application à l'*amburbium*.

71. *Missale Romanum* (de Pie V), *Die II Februarii* (« Seigneur, tu as ordonné que par l'œuvre des abeilles cette liqueur parvienne à la perfection de la cire »).

72. *Ibid* (« ... Accorde dans ta bienveillance que, de même que ces luminaires, allumés d'un feu visible, chassent les ténèbres de la nuit, de même nos cœurs, illuminés par un feu invisible, c'est-à-dire la splendeur du Saint-Esprit, soient affranchis de l'aveuglement du vice »).

S'il est une institution qui s'était imposée par son prestige dans la religion romaine, ce sont les Vestales[73]. Celles-ci, au nombre de six (elles seront sept au IVe siècle), étaient choisies par le grand pontife pour assurer le service de sanctuaire de Vesta. Il consistait essentiellement à veiller sur la flamme du foyer public (qui ne devait jamais s'éteindre), à garder les talismans de la puissance romaine (*pignora imperii*) enfermés dans le *penus Vestas*, à préparer les ingrédients nécessaires à la plupart des sacrifices. Ces prêtresses étaient recrutées à un âge tendre (entre six et dix ans) et exerçaient leur office au moins pendant trente années qui étaient consacrées, les dix premières à l'apprentissage, les dix suivantes à l'exercice du culte, les dix dernières à l'enseignement des novices. Elles jouissaient d'une grande considération dans la société romaine : on connaissait leur droit de grâce envers un condamné à mort qui se trouvait sur leur route et on prêtait un pouvoir miraculeux à leur prière[74].

Très tôt, le christianisme avait suscité dans son sein des vocations de femmes qui entendaient donner une réponse personnelle aux conseils évangéliques[75], en se vouant à la virginité. Il semble qu'à partir du IVe siècle ces vierges aient préféré renoncer à leur indépendance pour vivre en communauté : plusieurs couvents sont signalés à Vérone, à Bologne, surtout à Rome, par des allusions de saint Ambroise. Désormais, leur engagement était sanctionné au cours d'une cérémonie publique. Se posait alors la question d'un statut pour ces *uirgines sacratae*[76].

Allait-on s'inspirer du « précédent » des Vestales? Loin s'en faut. C'est au contraire le souci d'une nette différenciation qui se manifeste dans tous les témoignages. Ainsi saint Ambroise[77] : « Comment peut-on m'opposer les prêtresses de Vesta : chez elles, la chasteté n'est pas une attitude morale, mais une question d'années. » Et dans une lettre à l'empereur[78], l'évêque de Milan fait un portrait contrasté entre les Vestales, « aux privilèges énormes, à la chasteté purement temporaire, à la condition luxueuse » et les vierges chrétiennes qui ont choisi leur état, « qui sont de mise modeste, pratiquent le jeûne et ne jouissent pas de profits ».

Ce souci s'est concrétisé dans la liturgie (après le simple engagement privé, *propositum*, la vierge recevait la consécration officielle par la prise de voile, *uelatio*). Alors qu'on aurait pu garder le voile blanc

73. Les considérations qui suivent reprennent les conclusions de mon étude *Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique*, dans *R. C. D. R.*, p. 166-182.

74. Cf. Pline l'Ancien, *Nat. hist.*, 28, 12.

75. Cf. Math., 19, 10-12 ; Paul, Ier *Ep. ad Cor.*, 7, 7.

76. Prudence, *Perist.*, 2, 301 s. : *Cernis sacratas uirgines... hoc est monile Ecclesiae* (« Tu vois les vierges consacrées... : elles sont la parure de l'Église »).

77. Ambroise, *De uirginibus*, 1, 4, 15.

78. Id., *Epist.*, 18, 11-12.

des Vestales, *suffibulum*[79], comme emblème de pureté, on lui substitua délibérément le voile nuptial des épouses, le *flammeum*, couleur de feu[80]. C'est que la signification symbolique avait entièrement changé. Contrairement à la Vestale, astreinte à une chasteté essentiellement rituelle, la vierge chrétienne avait assumé son état pour devenir l'épouse du Christ — *sponsa Christi, nupta Christo*[81] : c'est pour Lui qu'elle entendait se garder pure. La prière consignée dans le *Sacramentarium Veronense* pour la consécration des vierges souligne cette orientation de vie, fondée sur l'amour[82]. Le *flammeum* nuptial substitué au *suffibulum* des Vestales sur la tête des vierges chrétiennes : rien ne pouvait indiquer plus clairement la nouveauté de la perspective que l'Église entendait ouvrir, tout en s'inspirant des coutumes du temps.

Reste le domaine de la création juridique. Comme toute société a besoin de lois pour assurer son bon fonctionnement, le jeune christianisme était conduit par son expansion même à formuler les siennes. Une fois qu'il eut franchi la période de « l'ignorance et des persécutions » pour parvenir au stade « de la tolérance, puis de la religion d'État »[83], il s'est trouvé à l'aise à l'intérieur des institutions romaines. « Dès les premiers siècles de son existence officielle, observe J. Imbert, la communauté chrétienne n'a pas hésité à recourir au vocabulaire, aux concepts du droit de l'Empire, dans lequel elle pouvait puiser à pleines mains, sans renier son idéal »[84].

Le christianisme tirait de cette situation un avantage certain. Au lieu d'être obligé de secréter pour ainsi dire son propre droit à partir des orientations évangéliques, il disposait d'emblée de l'expérience séculaire des Romains, qui s'était cristallisée dans les constitutions impériales et, surtout, dans les sommes des jurisconsultes (les *Institutiones* de Gaius et, plus tard, les *Digesta* de Justinien). On

79. Selon Festus, p. 474 L., le *suffibulum* désigne « le voile rectangulaire, de couleur blanche, qui recouvrait la tête des Vestales... ».

80. Cf. Catulle, 61, 122 : *Flammeum uideo uenire* : « Je vois venir le voile couleur de feu », s'écrie le poète, en décrivant le cortège nuptial dans cet épithalame.

81. Ces expressions, prouvant le symbolisme nuptial, sont fréquentes chez les écrivains chrétiens du temps (Prudence, *Perist.*, 14, 79 ; Ambroise, *De uirginib.*, 3, 1, etc.) ; Jérôme, *Epist.*, 22, 20, pousse la logique du symbolisme à l'extrême, en écrivant à Paula, la mère de la vierge Eustochium : *socrus Dei esse coepisti* (« tu es devenue la belle-mère de Dieu »).

82. *S. V.* (*Ad uirgines sacras*), p. 138-139, n. 1104 : ... *Sit in eis, Domine, per donum spiritus tui prudens modestia, sapiens benignitas, grauis lenitas, casta libertas. In caritate ferueant et nihil extra te diligant; laudabiliter uiuant laudarique non appetant. Te in sanctitate corporis, te in animi sui puritate glorificent.* **Amore te timeant, amore tibi seruiant**... (« ... Seigneur, que par le don de ton esprit, elles possèdent une prudente modestie, une sage bienveillance, une véritable douceur, une chaste liberté. Que l'affection anime leur ferveur ; qu'elles ne s'attachent à rien en dehors de toi ; qu'elles mènent une vie digne de louange, sans désirer être louées. Qu'elles te glorifient par la sainteté de leur corps, par la pureté de leur âme. *Qu'elles te craignent avec amour, qu'elles te servent avec amour...* »).

83. Cf. J. Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité* (Paris, 1972), p. 421.

84. J. Imbert, *Le Code de 1983 et le droit romain, L'année canonique*, Paris, 1985 (je dois une grande gratitude à ce savant qui a bien voulu me communiquer son manuscrit avant impression).

sait que « l'élaboration des règles de droit, leur interprétation et leur mise en œuvre avaient commencé par être l'œuvre collective et anonyme du collège des pontifes »[85]. Par un retour des choses, le droit issu de la religion ancienne allait entrer au service de la nouvelle religion. Si l'on prend la mesure de l'œuvre accomplie au IVe siècle, on appréciera l'importance du legs.

Cette mise à disposition fut facilitée par la bienveillance de plus en plus grande des empereurs à l'égard du christianisme, depuis que Constantin s'en était proclamé, par l'édit de Milan en 313, le protecteur. Dès lors, il était inévitable que la rivalité entre l'ancienne et la nouvelle religion éclatât tôt ou tard.

Rappelons les principales étapes de cet affrontement. L'affaire de la statue de la Victoire mit aux prises Symmaque, le préfet païen de Rome et Ambroise, l'évêque de Milan : elle s'acheva par la défaite du premier avec l'enlèvement de la Victoire de l'autel du Sénat. En 383 l'empereur Gratien renonça au titre de *Pontifex Maximus* et supprima les subventions aux temples païens et les traitements de leurs prêtres. Le coup d'estoc final fut porté par l'empereur Théodose. Il décréta la fermeture des temples, l'interdiction de célébrer des sacrifices publics, la suppression du culte domestique rendu aux *Lares*, aux *Genii* et aux *Penates* ; puis, il promulgua le 28 février 380 l'édit de Thessalonique : celui-ci érigeait le christianisme en religion d'État et prononçait une condamnation de principe à l'encontre des autres formes de cultes.

Dans le même temps, les relations entre le pouvoir politique et les autorités religieuses étaient devenues plus étroites. Il s'ensuivit des conséquences juridiques, qui ont leur prolongement jusqu'au temps présent. Les historiens constatent en effet qu'après une période trouble qui suivit l'effondrement de l'Empire romain, « les pontifes romains eux-mêmes recommencent, dès le IXe siècle, à recourir de plus en plus fréquemment au droit romain : non seulement on compose des collections de droit romain à l'usage des clercs, mais dans les compilations de droit canon apparaissent, au moins pour les matières profanes, des textes de droit romain »[86].

C'est ainsi que s'établit une tradition que confirme au XIIe siècle le grand canoniste Gratien en déclarant : « les lois des empereurs (romains) doivent être utilisées toutes les fois qu'elles ne sont pas contraires aux saints canons ». Sur cette lancée, les spécialistes — décrétistes et décrétalistes — ont continué à « invoquer le droit romain en confirmation du droit canonique » et même à recourir à lui « en cas d'absence de règles canoniques » ou « lorsqu'une disposition est dou-

85. J. Gaudemet, *op. laud.*, p. 353.

86. J. Imbert, *loc. laud.*, avec référence à la citation de Gratien et à la bibliographie, notamment de G. Le Bras, Ch. Lefebvre, J. Rambaud, *L'âge classique Sources et théories du droit*, Paris, 1965, p. 168, 182-183.

teuse en droit canon alors qu'une règle claire existe en droit romain »[87].

Le profane apprendra avec quelque surprsie que cette vaste production législative (documents pontificaux, décisions conciliaires) demeura éparpillée à travers une multitude de publications jusqu'à la date de 1917, où elles furent rassemblées dans un Code. Le Code de 1917 vient d'être remplacé par le nouveau *Codex iuris canonici* de 1983. Ce dernier a été élaboré selon une optique nouvelle qui devait davantage prendre en compte, selon l'expression de Paul VI, « le caractère surnaturel de l'Église, ses préoccupations sacramentelles, sa finalité tournée vers l'au-delà plus que vers le monde temporel »[88].

S'agissait-il là d'une invitation discrète à prendre congé du droit romain, après des siècles de bons et loyaux services? Quels en ont été les effets? La réponse à cette question demanderait une enquête approfondie, une confrontation attentive et détaillée entre les deux codes — ce qui déborde notre propos. On peut présumer que la réponse aurait chance d'être nuancée, en fonction des points d'application[89].

D'ores et déjà, l'examen entrepris par J. IMBERT[90] a révélé que « l'influence du droit romain est encore sous-jacente » en plus d'un point, par exemple pour la structure judiciaire, et qu'elle se trouve parfois renforcée. C'est ainsi que « la conception romaine du pouvoir se retrouve plus nettement encore qu'en 1917 dans les canons 331 et suivants du récent Code : « le pape jouit de la puissance ordinaire suprême, pleine, immédiate et universelle dans l'Église ; c'est à lui-même de déterminer le mode d'exercer sa charge selon les nécessités de l'Église, soit personnellement, soit collégialement »[91]. La conclusion est « que le droit romain n'a pas disparu de la codification de 1983 », même si l'inspiration générale répond au souhait de Paul VI « de faire découler la loi canonique de l'essence même de l'Église de Dieu, pour laquelle la loi nouvelle et originale est la loi évangélique de l'amour »[92].

* * *

Dans le *Sacramentarium Veronense* l'établissement du siège de

87. *Ibid.*

88. Paul VI, cité par J. IMBERT, *ibid.*

89. Il conviendrait de relever les simples mises à jour, les rectifications mineures, les remaniements de fond, les nouveautés incontestables.

90. J. IMBERT, *loc. laud.*

91. *Ibid.* — Comme le remarque J. IMBERT, la *potestas* papale comprend les trois pouvoirs exécutif, législatif, judiciaire. Quant à l'interprétation « authentique » de la loi, elle est réservée au législateur lui-même ou à son mandataire, confermément à « la règle établie par les empereurs Julien et Justinien, qui est reproduite par le canon 17 du Code de 1917 et le canon 16 du Code de 1983 ».

92. Paul VI dans son allocution du 20 janvier 1970 : cf. R. EPP, Ch. LEFEVRE, R. METZ, *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978*, t. XVI, Paris, 1981, p. 335.

la primauté apostolique sur la citadelle de Rome — *in Romani nominis arce*[93], avait été qualifié de « mystère ineffable ». Maintenant que le christianisme approche de la fin de son second millénaire, cet édifice apparaît plus solide que jamais. Les pouvoirs reconnus au successeur de Pierre viennent d'être confirmés sans équivoque, on vient de le voir, par les canons du nouveau *Codex iuris canonici* de 1983[94].

Qu'en est-il du titre même de *Pontifex Maximus* qui, à lui seul, perpétue le lien entre la Rome antique et la Rome chrétienne? Porté jadis par le chef du collège des pontifes, *Pontifex Maximus* désignait le plus haut personnage de la religion romaine depuis la chute des rois en 509 avant J.-C. (on sait que sous la République le *Rex sacrorum* n'était plus qu'un prêtre fossilisé, confiné dans la célébration de quelques rites archaïques). A l'avènement de l'Empire, il avait été assumé par Auguste en 12 avant J.-C. (à la mort de Lépide, titulaire de ce sacerdoce) et, depuis cette date, faisait partie de la titulature de chacun de ses successeurs... jusqu'à l'empereur Gratien qui renonça au titre en 382.

Abandonné par le chef du pouvoir temporel, le titre devait renaître un siècle plus tard, au profit du chef de l'autorité spirituelle à partir du pape Léon Ier[95]. Une renaissance qui semble inspirée par le destin : l'évêque de Rome, qui était appelé à l'origine ἐπίσκοπος, était devenu, à cette date, le personnage le plus imposant de la cité. Le pape Léon Ier, appelé Léon le Grand, devait en effet se distinguer comme protecteur de Rome contre Attila, puis contre Genséric, et comme défenseur de l'orthodoxie contre les hérésies manichéennes et pélagiennes[96] : il se révélait vraiment l'héritier de la puissance aussi bien temporelle que spirituelle de Rome. C'est dans ces circonstances que reparut le titre prestigieux de *Pontifex maximus* : une passation qui s'est faite, sans heurt, du paganisme au christianisme, avec la complicité de l'histoire.

Ce titre fait toujours partie de la titulature papale[97]. Mais il faut bien dire qu'aujourd'hui il est « assumé » de façon différente, selon le style propre à chaque pontife.

Visiblement, Pie XII était heureux de se situer à l'intérieur de *tout* le cadre historique de Rome, lui qui se plaisait à évoquer les poètes

93. Cf. plus haut, p. 312.

94. Certes ce Code fait également un sort à la collégialité des évêques. Mais celle-ci n'entame en rien la primauté papale. Si les mêmes pouvoirs, note J. IMBERT, sont conférés aux évêques dans leur diocèse selon le canon 391 du nouveau Code, ils ne peuvent être exercés que *ad normam iuris*, c'est-à-dire que la législation épiscopale ne peut qu'appliquer, voire compléter la législation pontificale, qui demeure la source première.

95. Cf. *R. E.*, Suppl. XV, s. v. *Pontifex maximus*, v. 347.

96. Cf. *R. E.*, s. v. Leo, n. 7, c. 1962 s.

97. L'expression *Summus Pontifex* figure par exemple dans le canon 336 du *Codex iuris canonici* de 1983.

classiques, pour affirmer en quelque sorte la continuité de la trame historique romaine. C'est ainsi que parlant devant un auditoire d'universitaires français de la mission de l'*Vrbs*, il cita le vers fameux d'Horace (*C.*, 3, 30, 8) :

> .....*dum Capitolium*
> *scandet cum tacita Virgine Pontifex*

(« ... tant que montera au Capitole le Pontife accompagné de la Vierge silencieuse ») — comme pour prolonger aussi loin que possible l'écho éveillé par ces mots évocateurs : *Virgine... Pontifex* — mots chrétiens... mots issus du génie de la Rome éternelle[98].

Autre était le style de Paul VI : il était préoccupé davantage de simplicité, lui qui fit effacer de l'annuaire pontifical les formules trop « pompeuses »[99] et que sa dalle funéraire ne désigne que comme *Papa* au lieu de *Pontifex Maximus*. Quant à Jean-Paul Ier, dont le blason portait le mot *Humilitas*, il a renoncé à la tiare traditionnelle[100], pour revêtir le *pallium* écru, frappé de neuf croix noires : sans doute a-t-il voulu signifier par là qu'il abandonnait toute prétention de « souveraineté » (suggérée par le symbole de la triple couronne de la tiare) pour n'être plus que le « bon pasteur » conforme à l'Évangile (le *pallium* est tissé avec la première laine de jeunes agneaux).

Je ne sais si, dans ses profondeurs, le peuple chrétien ne souhaite pas un style qui concilie les sentiments d'humilité personnelle avec l'affirmation de la grandeur de la fonction : *Pontifex Maximus*, à la patine trois fois millénaire, fait partie des rares vocables qui frappent par la force mystérieuse de leur charge sémantique.

Enfin, un dernier aspect de l'héritage romain consiste dans la transmission de la langue de Rome à la liturgie. Cet usage s'était établi de façon naturelle au temps de l'Empire romain, qui s'identifiait pratiquement avec le monde connu des Anciens. Il s'était maintenu malgré le déclin de cet Empire et la dislocation linguistique qui devait aboutir à l'émiettement des langues romanes. C'est ainsi qu'au VIIIe siècle, date de la naissance du nouvel idiome — le roman « qui n'est que la prise de conscience d'une langue parlée »[101], différente du

98. Allocution de Pie XII aux universitaires français en 1946 : j'ai évoqué ce souvenir dans *R. C. D. R.*, p. 166-167. — L'ode d'Horace mentionne les représentants des deux institutions les plus vénérables de la Rome antique, le *Pontifex Maximus* et la *Vestalis Maxima* (qui montent au Capitole, siège du temple de *Iuppiter optimus maximus*).

99. R. Metz, *Der Papst*, dans *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (Regensburg, 1983), p. 257, a relevé un changement significatif dans l'*Annuario pontificio* : jusqu'en 1968, la liste des titres pontificaux se terminait par la formule *Gloriosamente regnante* (« Qui règne glorieusement ») ; depuis 1969, elle est remplacée par *Servo dei servi di Dio* (« Serviteur des serviteurs de Dieu »).

100. Sur l'origine et l'interprétation de la tiare à trois couronnes, cf. *R. E.*, Suppl. XIV, s. v. Tiara, c. 794. — S'il est vrai que Paul VI vendit sa tiare au profit des pauvres le 13 novembre 1964, c'est Jean-Paul Ier qui y renonça dès son avènement. Cf. mes réflexions *D'un pape à l'autre. De Pie XII à Jean-Paul Ier*, dans *Vita Latina*, 74, 1979, p. 10-13.

101. Cf. V. Väänänen, *Introduction au latin vulgaire* (Paris, Klincksieck, 1967), p. 13.

latin littéraire — l'Église a eu l'occasion de prendre des décisions claires. Si le concile de Tours de 813 a reconnu l'existence de cette « *rustica Romana lingua* en laquelle les évêques sont dorénavant tenus de faire traduire leurs homélies »[102], il a gardé le latin traditionnel dans la liturgie.

Cette prise de position a été observée à travers les siècles, confirmée et renforcée qu'elle fut notamment par le concile de Trente, au XVI^e^ siècle, qui interdit de façon expresse le recours à la « langue vulgaire » (*uulgaris lingua*) pour la célébration de la messe[103]. Dans sa déclaration de principes, le concile de Vatican II ne s'est pas départi de cette règle fondamentale, puisque l'article 36, 1, de la *Sacra liturgia* stipule : *Linguae Latinae usus, saluo particulari iure, in Ritibus Latinis seruetur* (« Dans la liturgie latine — en d'autres termes : la liturgie *occidentale* par opposition aux liturgies *orientales* — l'usage de la langue latine doit être maintenu, sauf droit particulier »). Il est vrai que, contrairement au concile de Trente, il a envisagé, *sous certaines conditions*, de faire une place à la « langue vernaculaire » (*lingua uernacula* ; on notera, en passant, la promotion de la « langue vulgaire » en « langue vernaculaire »)[104].

Force est de constater que cette réglementation, qui visait à établir un équilibre entre le maintien de la langue universelle et l'insertion partielle de la langue vernaculaire dans « certaines parties de la liturgie », n'a pas été respectée dans la pratique. Il s'est produit, à travers le monde de la chrétienté, « une irruption des langues modernes » (l'expression est de Paul VI), si bien qu'on assiste à un véritable renversement de situation. Non seulement la langue vernaculaire s'est imposée dans la majorité des cas au-delà des limites fixées, mais elle a fini par éliminer la langue universelle, en dépit des interventions répétées de l'autorité romaine[105].

Le moment n'est pas encore venu de jauger l'amplitude de cette marée[106], encore moins de démêler tout le faisceau des causes de cette

102. *Ibid.*, p. 13.

103. Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum...* (Friburgi Brisgoviae, 1947), p. 334, n. 946 : *Etsi Missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire uisum est Patribus ut uulgari passim lingua celebraretur* (« Bien que la Messe requière une grande connaissance de la part des fidèles, il n'a pas paru indiqué aux Pères (du Concile) qu'elle soit célébrée en quelque langue vulgaire »). — En revanche, il était recommandé d'adresser aux fidèles des instructions explicatives pendant la célébration.

104. *De sacra liturgia*, 36, 2. — J'ai analysé tous les textes promulgués par le concile Vatican II sur la liturgie dans mon article : *Réalités romaines. « Alors, il faut apprendre le latin (Jean-Paul II) »*, dans *Vita Latina*, 79, 1980). — Texte qui a été approuvé par S. S. Jean-Paul II et repris en plaquette par l'Institut de latin de Strasbourg, 1982.

105. Voir les documents pontificaux cités dans la plaquette (p. 5 s.) mentionnée dans la note précédente.

106. C'est peut-être une question de générations. — C'est à l'avenir que songe S. Em. le cardinal J. RATZINGER qui a bien voulu m'écrire (23 juillet 1984) : « Peut-être faut-il attendre la venue d'une nouvelle génération qui, en se révoltant contre la méconnaissance historique de ses pères,

dégradation. Sans doute peut-on dire que la plupart des clercs, responsables de cette situation, étaient pétris de « bonnes » intentions : ils entendaient faire œuvre pédagogique, rendre le message évangélique plus accessible au peuple des fidèles. Toutefois, en rompant délibérément l'équilibre prescrit entre la langue universelle et la langue vernaculaire, ils ont prouvé en même temps une singulière méconnaissance de la sensibilité populaire.

Car, si le latin n'était plus, depuis longtemps, la langue de tous les jours, il avait acquis, au cours des siècles, sous la voûte des cathédrales et des églises, une patine poétique qui en faisait une « langue sacrée ». Ce phénomène a échappé aux clercs férus de « pédagogie intellectualiste » et trop confiants en des traductions rapides et approximatives.

Ceux qui étaient vraiment attachés au latin étaient paradoxalement les gens simples qui, d'instinct, percevaient la noblesse d'une langue « bourdonnante de mystère et dans laquelle on ne saurait ni acheter des anchois ni dire : tu m'ennuies »[107]. Ce sentiment a été exprimé avec gravité et nostalgie par un grand poète, Marie Noël[108] : « Bien qu'ignorante — je ne sais pas plus le latin que ma mère ou ma grand-mère et leurs servantes — je suis, comme elles, si attachée au latin de nos offices que je souffre d'une grande absence, quand la version française (sécularisée) nous en dépouille. Comment saurais-je le pourquoi de cette nostalgie spirituelle? Peut-être y a-t-il dans notre chant liturgique à nous transmis du fond des siècles, par tant de bouches bienheureuses, un Don quasi sacramentel de l'Esprit de Pentecôte qui parlait mystérieusement aux âmes simples par les vocables sacrés qu'on veut nous ôter à cause qu'insuffisamment instruits, nous ne saurions bien les entendre. Oh ! bien sûr, nous ne les comprenions pas tous, malgré nos livres de messe, mais nous les laissions passer sur nous comme une coulée de grâce. Les mots maintes fois répétés de *Veni Creator*, *Miserere*, *De profundis*, *Magnificat*, *Te Deum* et tous autres étaient devenus en nous notre richesse familière, par la magnificence grande ouverte de l'Église catholique dont la prière séculaire élève à leur insu et valorise les humbles mieux que leçons et discours de tous temps en tous lieux du monde. »

redécouvrira à nouveau ce qui a été perdu et le ressentira comme un progrès par opposition à ce qu'elle a reçu en legs. »

107. Marie Gasquet, *Une enfance provençale* (Paris, Flammarion, 1937), p. 47 : « Dès cette époque Nanon se prit pour le latin d'un amour qui ne se démentit jamais. Elle s'en rapportait aux Pères de l'Église et à la sœur Anatolie sur ce qu'elle dirait au Bon Dieu et à la Bonne Mère. Mais les paroles sibyllines qui lui montaient du cœur et se suivaient en ordre, elle les chérissait comme une musique de plus dont elle aurait créé, hors de la servitude du sens, la magnificence sonore. Elle estimait que, pour l'Église, *c'était la vraie langue du « Grand », hérissée de difficultés luxueuses, bourdonnante de mystère, et dans laquelle on ne saurait ni acheter des anchois, ni dire : tu m'ennuies.* »

108. Marie Noël, *Notes intimes* (Paris, Stock, 1959), p. 321.

Ce qu'il faut retenir de ces témoignages sur le latin, c'est la force et la qualité de sa présence dans les âmes. Cette présence n'affleure pas toujours à la conscience claire avec autant de nuances. Mais elle est ressentie avec autant de force par les fidèles, au cours des grands rassemblements : quelle que soit leur origine, ils s'émerveillent de se retrouver si unis en priant dans la même langue (l'expérience des pèlerins venus de toutes les nations réciter ensemble le *Credo* sur la place Saint-Pierre de Rome). Bien plus, ils éprouvent le sentiment exaltant de se rattacher, à travers la longue chaîne des générations, au berceau de la souche romaine[109].

A ceux-là, le latin apparaît comme le lien visible d'une société invisible, qui s'étend aux vivants et aux morts, d'une société catholique, c'est-à-dire universelle.

Peut-être est-ce là, *mutatis mutandis*, que réside en définitive la grande leçon donnée par la Rome antique. Au temps de sa splendeur, elle avait réalisé plus ou moins l'unité du monde connu. Certes, aujourd'hui le christianisme a débordé depuis longtemps le bassin méditerranéen, jusqu'à s'implanter dans les cinq continents. Pareille extension n'a pu s'accomplir sans susciter de heurt , sans provoquer des résistances. Et pourtant le rêve d'une communion unitaire, qui soit assortie de symboles visibles, subsiste au cœur de la chrétienté. Faut-il le rattacher à l' « ineffable mystère » de la fondation de la primauté apostolique sur le rocher romain? Contre les forces centrifuges de toute sorte, contre les tentations successives d'un retour à la tour de Babel, Rome demeure comme un perpétuel avertissement.

109. L'image de Rome a parfois exercé une fascination inattendue. Ainsi le mouvement international « La Légion de Marie », fondé en 1921 par l'Irlandais Frank Duff, s'est inspiré des institutions romaines pour constituer son ordre hiérarchique, qui se présente ainsi : *praesidium* (élément de base), *curia* (conseil local), *comitium* (conseil diocésain ou régional), *senatus* (conseil provincial), *concilium* (conseil international qui a son siège à Dublin). — L'étendard, *Vexillum legionis*, reproduit l'enseigne romaine avec la colombe (à la place de l'aigle) et l'image de la Vierge. *Catena legionis* désigne la prière récitée une fois par jour par les membres. La *peregrinatio pro Christo* signale l'apostolat d'un groupe de membres à l'étranger. — La direction se plaît à rappeler l'épisode du centurion et des légionnaires qui s'écrient devant la Croix : « oui, il était le fils de Dieu ! » (Mathieu, 27, 54), avec ce commentaire : « Les soldats de l'armée romaine furent ainsi les premiers à se convertir ».