UNIVERSITÉ PONTIFICALE DE LA SAINTE CROIX

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

THESE POUR LA LICENCE

L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM ET SA LITURGIE AUX CINQ PREMIERS SIECLES

ETUDIANT : AZIZ HALAWEH (6192)

Directeur : Professeur José Luis GUTIERREZ-MARTIN

ROMA MMXVII

UNIVERSITÉ PONTIFICALE DE LA SAINTE CROIX

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

THESE POUR LA LICENCE

AZIZ HALAWEH

6192

L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM ET SA LITURGIE AUX CINQ PREMIERS SIECLES

Directeur :
Professeur José Luis GUTIERREZ-MARTIN

ROMA MMXVII

INTRODUCTION

La recherche sur l'originalité de la liturgie chrétienne en général, et de celle eucharistique en particulier, paraît difficile de nos jours, puisque ce sujet n'est pas approfondi suffisamment par des études modernes. Qui pourrait donc donner une réponse aux questions suivantes : est-possible de retrouver des éléments originaires dans la liturgie primitive de Jérusalem ? Est-ce qu'on peut trouver dans la liturgie ancienne de Jérusalem un prototype des autres liturgies chrétiennes ?

Le problème se pose parce que certains auteurs affirment qu'il y a entre les différentes familles liturgiques des caractères communs[1]. Peut-on donc suggérer un type premier d'où les autres ont puisé pour former leurs propres types ?

Par contre, d'autres auteurs modernes, se méfiant de la théorie de l'« uniformité », affirment que chaque liturgie s'est développée localement en fonction des circonstances locales. Alors il faudrait plutôt partir de la diversité pour arriver à une certaine uniformité, non le contraire[2].

Cependant, je crois que c'est important de réfléchir et de faire des recherches sur l'originalité de la liturgie chrétienne, non pas pour unifier les liturgies, en les assujettissant à une réduction indigne, mais pour que nous soyons conscients des éléments qui nous unifient, et pour apprécier davantage ce qui est théologiquement, historiquement et symboliquement riche avec toutes ces valeurs. Pourquoi ne pas revenir, dans notre liturgie d'aujourd'hui, surtout pour la Semaine-Sainte, aux pratiques anciennes de la ville sainte, comme on l'a fait récemment à Jérusalem, avec la nouvelle réforme faite par la Custodie de la Terre Sainte, au Saint-Sépulcre, pour la liturgie du temps de Carême et de la Semaine Sainte[3].

L'objectif principal de cette recherche est de retrouver dans les principales sources les éléments originaires de la liturgie chrétienne de l'Eglise primitive de Jérusalem, dans les cinq premiers siècles, et de ramasser les différentes pièces dispersées. J'essayerai de clarifier un peu l'image, et de reconstruire, autant que faire se peut, le tableau historico-liturgique.

Les sources principales de cette recherche, et dont dépendent considérablement les deux derniers chapitres, sont : les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem (348-386), surtout les catéchèses mystagogiques qui lui sont attribuées, ainsi qu'à Saint Jean, son successeur sur le siège de Jérusalem, ensuite le récit du pèlerinage d'Egérie (381-384), le Lectionnaire Arménien (430) et le Lectionnaire Géorgien (Ve-VIIIe siècle).

Cette recherche commence, dans le premier chapitre, avec une présentation, un peu détaillée, du cadre historique de la communauté chrétienne de Jérusalem, pendant les cinq premiers siècles. Je parle ici d'une communauté judéo-chrétienne, en sachant que la première

---

[1] Dom F. Cabrol, dans son étude sur les mémoires d'Egérie dit : « Toutes les différentes familles liturgiques ont entre elles des caractères communs et pourraient se réduire en dernière analyse à un type unique de liturgie primitive ». Les Eglises de Jérusalem : la discipline et la liturgie au IVe siècle (étude sur la *Peregrinatio Silviae*), Paris 1893, 32.

[2] Comme les pères Athanase Renoux et Ugo Zanetti.

[3] En fait, après les récents réformes de la liturgie de la Semaine Sainte au Saint-Sépulcre, on trouve qu'il s'y est faite une conformité, dans les gestes, mais aussi dans les textes (les péricopes), avec la liturgie du IVe siècle.

communauté chrétienne en Palestine est née d'une double prédication, celle de Jésus avant la Résurrection et celle des Apôtres après la Résurrection. Le tout naquit dans un contexte juif palestinien, lequel a donné ce qui est connu comme l'Eglise primitive judéo-chrétienne, ou l'Eglise Mère de Jérusalem[4], sous la direction d'une personnalité éminente et très forte, mais aussi « énigmatique » de saint Jacques, le frère du Seigneur et le premier évêque de Jérusalem. Nous allons lui consacrer pas mal d'espace, afin qu'à travers sa personnalité, on puisse comprendre le contexte ecclésiologique et historique de la première Eglise à Jérusalem.

De cette exposition nous passons, dans le deuxième chapitre, à une analyse historico-liturgique, pour accueillir les usages liturgiques, les *praxis* de cette communauté. Nous allons voir comment la liturgie de la synagogue a grandement influencé la liturgie chrétienne. Mais auparavant, je trouve qu'il est nécessaire de parler un peu de la liturgie vétérotestamentaire et hébraïque, puisque la communauté primitive des judéo-chrétiens dépendait de celle-ci, et qu'elles présentent entre elles de nombreux points communs, avec deux caractéristiques : dépendance et liberté, par rapport à la liturgie synagogale juive.

Dans le troisième chapitre comme dans le quatrième, je présenterai les divers offices de la liturgie hagiopolite pendant le IVe et le Ve siècle, me limitant à exposer la liturgie de Jérusalem comme décrite par la pèlerine Egérie, Saint Cyrille dans ses catéchèses, et les principales autres sources, comme le Lectionnaire Arménien et le Lectionnaire Géorgien. Egérie nous donne la description de cette liturgie : une description gestuelle, mais qui ne parle pas des textes utilisés, pour lesquels j'ai dû recourir aux deux lectionnaires, arménien et géorgien.

Nous allons voir comment, pendant le quatrième siècle, avec Sainte Hélène et son fils Constantin, Jérusalem a gagné un grand ressort et prospérité. Il s'agit d'une christianisation de la ville sainte selon la volonté de Constantin et de sa mère. Ainsi, l'Eglise de Jérusalem a-t-elle commencé non seulement à baptiser la « matière humaine », mais aussi tout l'esprit et l'organisation de la société, lorsque le culte chrétien est devenu pour la première fois un acte coopératif mais aussi un acte pleinement public, comme dit Baldovin. Et la liturgie chrétienne devenait plus historique à Jérusalem[5]. C'est pourquoi, la description des sanctuaires, enrichie avec des cartes, est un élément important dans cette recherche, pour mieux comprendre le déroulement de la liturgie de Jérusalem.

De plus, nous allons étudier les nombreuses caractéristiques propres de la liturgie hagiopolite, en particulier dans la célébration des principales fêtes, surtout la Semaine Sainte. Egérie va nous en donner une description détaillée. Ainsi, dans son récit de pèlerinage, Egérie nous offre-t-elle une image vivante du rôle unique de Jérusalem dans la dévotion chrétienne et le lien mystérieux entre la foi chrétienne et la terre de l'histoire biblique.

Cette description détaillée de la liturgie de Jérusalem continue dans le quatrième et dernier chapitre. Là, je présenterai les divers fêtes et offices de l'année liturgique de Jérusalem. Les divers tableaux comparatifs, dans cette recherche, en plus des plusieurs cartes, plans et figures, forment un élément important, pour mieux comprendre le déroulement et le développement des offices, pendant ces deux siècles. Cette recherche culmine avec une présentation de l'Anaphore de Saint Jacques, le témoin le plus proche de la liturgie de Jérusalem. Il ne s'agit pas ici d'une description détaillée de la liturgie eucharistique, mais plutôt d'une présentation historico-liturgique d'un cadre possible de cette liturgie. C'est Saint Cyrille de Jérusalem qui, par ses catéchèses, nous a fait connaître la forme ancienne de cette Anaphore. Nous allons voir comment cette Anaphore a été influencée par le texte de la liturgie de Jérusalem comme utilisé par le saint évêque dans sa propre cathédrale, l'Anastasis (le Saint-Sépulcre).

---

[4] Cfr. M. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana (I-VII secolo)*, EDB, Bologna 2008, 23.

[5] Cfr. J. F. BALDOVIN, The urban character of christian worship, the origins, development and meaning of stational liturgy, (Orientalia Christiana Analecta, 228), PIO, Roma 1987, 104.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

A. Abréviation des livres de la Bible (selon La Bible de Jérusalem)

Ancien Testament		*Nouveau Testament*	
Gn	Genèse	*Mt*	Évangile selon Mathieu
Ex	Exode	*Mc*	Évangile selon Marc
Lv	Lévitique	*Lc*	Évangile selon Luc
Nb	Nombres	*Jn*	Évangile selon Jean
Dt	Deutéronome	*Ac*	Actes des Apôtres
Jos	Josué	*Rm*	Epître aux Romains
Jg	Juges	*1 Co*	Première Epître aux Corinthiens
Rt	Ruth	*2 Co*	Deuxième Epître aux Corinthiens
1 S	I Samuel	*Ga*	Epître aux Galates
2 S	II Samuel	*Ep*	Epître aux Ephésiens
1 R	I Rois	*Ph*	Epître aux Philippiens
2 R	2 Rois	*Col*	Epître aux Colossiens
1 Ch	I Chroniques	*1 Th*	Première Epître aux
2 Ch	2 Chroniques		Thessaloniciens
Esd	Esdras	*2 Th*	Deuxième Epître aux
Ne	Néhémie		Thessaloniciens
Tb	Tobie	*1 Tm*	Première Epître à Timothée
Jdt	Judith	*2 Tm*	Deuxième Epître à Timothée
Est	Esther	*Tt*	Epître à Tite
1 M	I Maccabées	*Phm*	Epître à Philémon
2 M	2 Maccabées	*He*	Epître aux Hébreux
Jb	Job	*Jc*	Epître de Jacques
Ps	Psaumes	1 *P*	Première Epître de Pierre
Pr	Proverbes	2 *P*	Deuxième Epître de Pierre
Qo	Ecclésiaste (Qohéleth)	*1 Jn*	Première Epître de Jean
Ct	Cantique des cantiques	*2 Jn*	Deuxième Epître de Jean
Sg	Sagesse	*3 Jn*	Troisième Epître de Jean
Si	Ecclésiastique (Siracide)	*Jude*	Epître de Jude
Is	Isaïe	*Ap*	Apocalypse
Jr	Jérémie		
Lm	Lamentations		
Ba	Baruch		
Ez	Ezéchiel		
Dn	Daniel		
Os	Osée		
Jl	Joël		
Am	Amos		
Ab	Abdias		
Jon	Jonas		
Mi	Michée		
Na	Nahoum		
Ha	Habakuk		
So	Sophonie		
Ag	Aggée		
Za	Zacharie		
Ml	Malachie		

B. Autres Abréviations

ant.	Antienne d'un psaume
Ap.	*Apologie* de Justin
Cat.	*Catéchèses* de Saint Cyrille de Jérusalem
Cat. Myst.	*Catéchèses Mystagogiques* de Saint Cyrille de Jérusalem
c.	Colonne
Did	La *Didachè*
Eg.	Egérie*, Journal de voyage*
ev.	Evangile
HE	Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*
h.	Heure
lect.	Lecture
LJ	Le *Lectionnaire Arménien de Jérusalem*
LG	Le *Lectionnaire Géorgien*
Pan	Epiphane de Salamine*, Panarion*
PG	Migne, *Patrologie Grecque*
PL	Migne*, Patrologie Latine*
SCh	*Sources Chrétiennes*
t.	Tome
v.	Verset biblique
vol.	Volume

CHAPITRE PREMIER

L'EGLISE DE JERUSALEM AU PREMIERS SIECLES

L'Eglise de Saint Jacques

1. LA PREMIERE COMMUNAUTE CHRETIENNE DE JERUSALEM

La naissance du christianisme et de l'Eglise est liée à la mort et à la Résurrection de Jésus Christ. Pour continuer et actualiser l'acte salvifique du Christ parmi les hommes, l'Eglise a besoin de deux instruments importants : le culte et le *kérygme*.

Le culte chrétien trouve son origine dans le culte juif. C'est une continuation, ou plutôt, paradoxalement un remplacement, et ce remplacement du culte juif était une « nécessité théologique », comme dit le pape Benoît XVI, en parlant du voile du Temple au moment de la mort de Jésus[6]. Le pape affirme qu'à l'instant de la mort de Jésus, la fonction du temple ancien « s'amoindrit », puisqu'il est « détruit » et qu'il n'est donc plus le lieu de la présence de Dieu. Puis il poursuit en disant qu'on peut voir dans ce déchirement du voile une annonce théologique de la destruction extérieure de ce même Sanctuaire quelques années plus tard. Donc, et pour le culte chrétien, le pape considère définitive et théologiquement nécessaire la destruction du Temple de Jérusalem, parce que le nouveau temple et le nouveau sacrifice existent déjà[7]. Saint Jérôme dit à ce sujet :

> Depuis que le voile du Temple a été déchiré en deux, que les Juifs ont trempé leurs mains dans le sang du Sauveur, et que Jérusalem a été assiégée par une armée ennemie, depuis ce temps-là, Jésus Christ ne répand plus ses grâces et ses bénédictions sur cette ville ingrate, et les anges l'ont entièrement abandonnée[8].

Pour le *Kérygme*, la Pâque chrétienne (Cfr. 1 *Co* 5, 7-8) montre le changement des conditions du Nazaréen, où, de propagateur d'un message, il devient l'objet même de cette

---

[6] Ce voile « se déchira en deux, du haut en bas" (*Mc* 15 : 38).
[7] Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Milano 2001, 40, 45.
[8] JEROME, *Lettres* (XXXIII), G. ROUSSEL (*tra.*), t. I, Paris, 1704, 484.

prédication[9] : il n'est pas possible de « parler d'un "christianisme" avant que ne se déploie une prédication articulée explicitement sur la personne de Jésus »[10].

L'origine de la première communauté chrétienne en Palestine est donc née de cette double prédication, celle de Jésus avant la Résurrection et celle des Apôtres après la Résurrection, mais tout est né dans un contexte juif palestinien, lequel a donné ce qui est connu comme l'Eglise primitive judéo-chrétienne, ou l'Eglise Mère de Jérusalem[11].

Qui étaient ces judéo-chrétiens ? Qui étaient les autres chrétiens en Palestine ? Quelle relation entre les deux parties ? Tout sera analysé à partir de la personnalité « énigmatique » de Jacques, frère de Jésus et évêque de Jérusalem, jusqu'aux trois premiers siècles[12], et enfin je ferai une description de l'Eglise en Palestine dès IIe-Ve siècle.

1.1. La communauté judéo-chrétienne en Palestine au temps de Saint Jacques

L'intérêt pour l'histoire du judéo-christianisme a commencé très récemment, c'est-à-dire avec le concile Vatican II et la visite du Pape Paul VI en Terre Sainte en 1964. Des experts à Jérusalem ont commencé à étudier sérieusement cette communauté. Leurs recherches ont abouti à beaucoup de résultats[13].

Mais, pour se lancer dans l'histoire de la première communauté chrétienne en Palestine, il faut tout d'abord retourner au livre des Actes des Apôtres, où nous trouvons que le nombre des membres de cette première communauté était élevé dès le début et d'une façon rapide. On lit dans ce livre de chroniques de la première Eglise comment un membre influent de cette Eglise, en l'année 58, en réponse à Paul, dit : « Tu vois, frère, combien des milliers de Juifs sont devenus croyants et tous se trouvent être de zélés partisans de la Loi » (21 : 20). C'est donc à cause de leur fervent zèle pour la Loi et leur assiduité à la prière quotidienne au Temple que cette communauté a connu un grand retentissement parmi le reste du peuple, surtout les pharisiens, on lit dans les Actes « Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés » (2 :47).

Les *Actes des Apôtres* (2 : 41) nous transmettent qu'au jour de la Pentecôte (vers l'année 30-32), ils étaient déjà 3000, ils se sont ensuite multipliés en nombre (*Ac* 2 : 47) et arrivèrent à 5000 après la guérison de l'impotent, (*Ac* 4 : 4). Ils ont continué à augmenter (*Ac* 5 : 14, 19 : 20), avec des prêtres juifs parmi eux (*Ac* 6 : 7), et ils sont arrivés à plusieurs milliers (*Ac* 21 :20). La forme des tombeaux (*hokhim*) dans le *Dominus Flevit* et dans d'autres endroits autour de Jérusalem[14] apportent des preuves archéologiques.

Les *Actes* nous donnent aussi une idée de l'extension territoriale de la première Eglise hors de Jérusalem, en Palestine et hors de la Palestine, quand les apôtres et les autres disciples ont commencé à évangéliser les endroits où ils se sont réfugiés, après les persécutions qui frappaient Jérusalem, et Eusèbe parle de cette expansion dans son « *Histoire Ecclésiastique*[15] ».

---

[9] St. Paul dit : « …nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous, leurs enfants : il a ressuscité Jésus… c'est par lui que la rémission des péchés vous est annoncée." (*Ac* 13 : 32-33, 38).

[10] D. MARGUERAT, « Jésus de Nazareth », in *Histoire du Christianisme*, vol. I, L. M. MAYEUR, Desclée, Paris 2000, 7.

[11] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana…*, 23.

[12] Cfr. P.-A. BERNHEIM, *Jacques frère de Jésus*, Albin Michel, Paris 2003, 15. "Jacques a joui d'une réputation considérable, quasi mythique".

[13] Surtout les découvertes archéologiques de *Studium Biblicum Franciscanum* de Jérusalem et les études théologiques de Jean Daniélou. Cfr. E. TESTA, *The faith of the Mother church*, ROTONDI P. (*tra.*), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1992, 11-12.

[14] *Ibid.*, 12.

[15] Cfr. *HE*, III, 5, 2 (dorénavant je vais utiliser ce sigle *HE* désignant : Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*).

La communauté judéo-chrétienne était la communauté de base de cette première Eglise de Jérusalem jusqu'à l'an 135 et même après, jusqu'au quatrième siècle[16]. Et pour être plus précis, cette communauté a joué un rôle décisif jusqu'à, au moins, la chute de Jérusalem en 70 ; en même temps, nous trouvons malheureux que le livre des Actes, et les autres documents officiels, masquent cette réalité historique très importante. En fait, l'auteur des Actes ne donne pas une grande importance à cette communauté alors qu'il consacre presque toute la deuxième moitié de son livre aux missions de Paul et aux chrétiens de la gentilité. Le grand spécialiste des origines chrétiennes, le cardinal Daniélou, réfléchit sur la cause de cette négligence en disant à propos de Luc : « Celui qui écrit est un Grec et il a écrit pour des Grecs. Il s'intéresse peu au christianisme de langue araméenne. Il est hostile au judéo-christianisme »[17]. Il dit encore que Luc a utilisé pour son livre des traditions venant des Sadducéens convertis et des Hellénistes, ainsi il a laissé dans l'ombre tout ce qui concerne l'Eglise des Hébreux, qui constituait la part la plus importante de l'Eglise primitive de Jérusalem. La cause est claire : en qualité de disciple de Paul, Luc devait se mettre dans une partie qui est en conflit avec le parti de Jacques[18], comme nous transmet la lettre aux Galates (2: 12), pour ce qui concerne l'observation des préceptes de la Loi. Mais cette négligence, cet « effacement » - comme l'a décrite Daniélou - de la communauté judéo-chrétienne dans les Actes, «fausse l'histoire des origines chrétiennes »[19].

Quand on parle de la communauté judéo-chrétienne il faut parler de la séparation des courants juifs et chrétiens au premier siècle, parce que c'est une question de base et qu'elle est fondamentale pour comprendre les processus constitutifs du christianisme depuis ses origines. Mais avant tout nous allons examiner les divers sens de cette terminologie « judéo-chrétienne »[20].

Qui étaient les judéo-chrétiens ? Selon Testa, ce sont les convertis de l'Eglise Mère de Jérusalem, des juifs pauvres et nécessiteux (*Ac* 6 : 1), parmi lesquels plusieurs zélés partisans de la Loi, pour eux-mêmes et pour les autres (*Ac* 21 : 20), « la Loi [étant pour eux] une chose bonne et juste, un don de Dieu qui donne grâce et beauté à leur vie et meut leurs cœurs pour louer et adorer Dieu »[21]. On trouvait parmi eux un grand nombre de prêtres « une multitude des prêtres obéissaient à la foi » (*Ac* 6 : 7.) et quelques pharisiens (*Ac* 15 : 5). Ils se regroupèrent autour des « notables » et « colonnes » de l'Eglise de la circoncision : Jacques, Céphas et Jean (*Ga* 2 : 9). Par ailleurs ils manifestaient une certaine antipathie envers les « Hellénistes » qui furent les préférés de Paul. On l'accusa d'une orthodoxie « limitée » à cause de son « universalisme » (*Ac* 21 :21), même si les chefs judéo-chrétiens se considérèrent en communion avec lui en distinguant leurs missions : ils allaient vers les circoncis tandis que Paul et Barnabé se dirigeaient vers les païens. (*Ga* 2 : 9 b)[22] [*Figure 1*].

Les disciples de cette Eglise étaient des Nazaréens qui restèrent catholiques dans la foi comme toute la Grande Eglise, mais étaient en même temps de vrais juifs dans leurs coutumes et rites, des Ebionites, un peu catholiques mais surtout hétérodoxes dans leur foi en Jésus Christ, des Gnostiques comme les Ophites et Sethites, et enfin les disciples encratites, qui suivaient la voie de la pauvreté et de la virginité, et menaient une vie morale très austère. Tous formaient une vraie Eglise, l'Eglise de l'« *ex-circoncision* » en parallèle avec l'Eglise de l'« *ex*

[16] Cfr. B. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, Impr. des PP. Franciscains, Jérusalem 1965, 3.
[17] J. DANIELOU, *L'Eglise des premiers temps*, Seuil, Paris 1985, 9-10.
[18] Cfr. *Ibid.,* 15.
[19] Cfr. *Ibid.,* 15. Nous nous permettons de souligner qu'un auteur aussi honnête et méticuleux comme « le médecin bien-aimé Luc » (cfr. *Lc* 1, 1-4) ne visait absolument pas à fausser l'histoire mais plutôt à concentrer sur la conversion des païens au Christ.
[20] Cfr. J. BOURGEL, D'une identité à l'autre ? la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem (66-135), Cerf, Paris 2015, 13.
[21] R. L. WILKEN, I primi mille anni (Storia globale del cristianesimo), Einaudi, Torino 2012, 22.
[22] Cfr. TESTA, *The faith* ..., 12-13.

gentibus ». On peut trouver des personnages en mosaïques qui représentent ces deux Eglises dans la basilique de Ste Sabine à Rome. On parle donc ici d'une Eglise très « progressive » théologiquement avec de nombreux prêtres, pharisiens, et rabbis, comme dit Hégésippe « le peuple le plus noble de la nation »[23].

Selon Bourgel, le terme « judéo-chrétien » est un néologisme qui apparaît pour la première fois avec Henry Hammond (1644). Il désignait alors le parti de Pierre et de Jacques par opposition au mouvement pagano-chrétien de Paul. Après lui vient John Toland (1718) qui décrivit l'Eglise primitive comme un ensemble uni mais composite, où se trouvaient les fidèles juifs, soumis à la loi mosaïque (les « judéo-chrétiens ») et les païens, qui suivaient les commandements de Noé (les Lois noachiques). Baur parle, lui, d'un binarisme originel de l'Eglise primitive : le judéo-christianisme avec son particularisme et légalisme contre le christianisme paulinien avec son universalisme[24]. En bref, le judéo-christianisme est « un phénomène religieux qui s'est développé à l'aube de notre ère, en marge du judaïsme rabbinique d'une part et de l'Eglise de la gentilité de l'autre »[25].

En outre cette expression de « judéo-christianisme » est problématique parce qu'elle risque de véhiculer un anachronisme. Taylor dit en parlant des judéo-chrétiens qu'ils « ne se sont jamais compris comme combinant deux religions, parce qu'ils n'ont jamais accepté que le christianisme soit autre chose que l'épanouissement du judaïsme »[26]. D'autres chercheurs comme S. C. Mimouni et Daniélou disent que ces judéo-chrétiens peuvent être ceux qui ont reconnu la divinité de Jésus, ou bien ceux qui ne l'ont pas reconnu (comme les ébionites), même s'ils ont accepté la messianité[27] de ce Jésus et observent la Torah[28].

Les caractères constitutifs de cette communauté diffèrent chez les chercheurs : certains parlent de l'ethnicité, i.e. tout chrétien d'origine juive ; d'autres parlent du légalisme mosaïque, i.e. ceux qui respectent les injonctions de la Torah, donc une orthopraxie; d'autres ont envisagé le judéo-christianisme comme un système de pensée (comme Schoeps), i.e. ceux qui ont une théologie propre, tandis que Daniélou a vu dans cette communauté un système doctrinal, alors qu'il réduit le judéo-christianisme antique à la communauté de Jérusalem dirigée par Jacques[29].

On voit ici qu'il existe une multiplicité de descriptions du judéo-christianisme, on constate une « incapacité à atteindre une définition consistante de ce phénomène »[30]. Mais si nous retournons aux premières sources qui sont les écrits de Jérôme, d'Hégésippe, d'Eusèbe de Césarée et d'Épiphane de Salamine, nous allons arriver à la conclusion suivante : les membres de cette communauté primitive de Jérusalem étaient des juifs et pratiquaient les préceptes de la Torah. Eusèbe par exemple les qualifie d' « Hébreux fidèles » ayant été de la « circoncision »[31].

Pour les traits culturels de cette communauté nous pouvons dire tout d'abord qu'ils sont de langue araméenne (la langue parlée en Palestine pour la majorité du peuple à cette époque). La

---

[23] Cfr. *HE*, II, 23 : 19-25. Aussi : TESTA, *The faith …*, 13.

[24] Cfr. BOURGEL, *D'une identité …*, 13.

[25] *Ibid*., 14.

[26] J. E. TAYLOR, "The Phenomenon of Early Jewish Christianity : Reality or Scholarly Invention ?*"* in *Vigiliae Christianae*, 44 (1990), BRILL E. J., Leiden, 314-315.

[27] L'on pourrait évoquer un parallèle contemporain avec « les Juifs messianiques » qui reconnaissent Jésus de Nazareth comme Messie mais rejettent sa divinité. Plus significatif et plus vaste est la position semblable du monde musulman qui qualifie « Issa » de « Massih » mais nie catégoriquement sa divinité que certains d'entre eux combattent avec violence.

[28] Cfr. F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Cerf, Paris 2011, 78. Cfr. Aussi : J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée/Cerf, Paris 1958, 19.

[29] Cfr. *Ibid.*, 17-21.

[30] BOURGEL, *D'une identité …*, 15.

[31] On lit chez Eusèbe les propos suivants : « En effet, l'Église entière de Jérusalem était alors composée d'Hébreux fidèles : il en fut ainsi depuis les apôtres jusqu'au siège que subirent ceux qui vivaient alors, au cours duquel les Juifs se séparèrent de nouveau des Romains et furent détruits en des guerres très grandes. ». Cfr. *HE*, IV, 5. Cfr. Aussi : BOURGEL, *D'une identité…*, 17; et: BLANCHETIERE, *Enquête …*, 81.

découverte des quelques apocryphes nous fait penser à une littérature d'une tradition araméenne des *logia* de Jésus, comme l'Evangile de Thomas, découvert à Nag Hammadi en Egypte (en 1945), mais surtout les écrits judéo-chrétiens : la *Didachè*, l'*Ascension d'Isaïe*, les traditions des presbytres « nous aident, comme dit Daniélou, à redécouvrir une tradition parallèle aux écrits du Nouveau Testament et qui est l'écho direct de la communauté judéo-chrétienne»[32]. De même on peut dire que cette communauté judéo-chrétienne a constitué un prolongement du judaïsme rabbinique dont on peut trouver un écho dans les nombreuses prescriptions morales et formules liturgiques des évangiles[33].

Daniélou nous donne aussi la « raison théologique » de cette communauté en parlant des discours de Pierre après la Pentecôte, au temple et devant les chefs du peuple d'Israël, dont le sujet était la Résurrection du Christ, thème principal du *Kérygme* chrétien. Cette Résurrection est présentée comme un accomplissement des prophéties, et c'est une chose toute particulière aux Juifs, puisque la conversion au Christ se pose d'une manière particulière chez eux, et différente des païens. Ainsi, comme les Juifs croient en Dieu, ils croient aussi en la venue du Messie parmi les hommes : ils l'attendent. La seule démarche demandée était de reconnaitre dans le Christ Jésus la réalisation de cette attente, donc l'accomplissement des prophéties en lui. « Le but du *Kérygme* est de faire reconnaître aux Juifs que ce qui a été accompli en Jésus est une action de Dieu. Il s'agit donc d'abord d'un renversement total de leur attitude à l'égard de Jésus, d'une conversion... Reconnaitre la divinité de Jésus est donc se convertir à Dieu »[34].

En tout cas il ne faut pas minimiser le rôle du judéo-christianisme dans les deux premiers siècles et même leur théologie[35], qui doit être valorisée comme un élément constitutif de la tradition chrétienne[36]. Avec Daniélou encore, Il faut bien savoir que « le tout premier christianisme est pour une bonne part de langue araméenne et l'Eglise primitive est longtemps restée profondément engagée dans la société juive »[37].

Ici on peut recourir aux études profondes faites à l'École Biblique de Jérusalem et qui affirment que les premiers disciples, après le drame de la mort de Jésus, se sont « raccrochés » aux rites et aux faits de leur Maître, surtout les deux premiers rites d'initiation, le baptême et l'Eucharistie, qui étaient conjoints et remplissaient une fonction centrale dans la constitution des premières communautés chrétiennes[38].

Nous concluons ici que l'expression « judéo-christianisme », utilisé par les divers auteurs qu'on vient de citer, est accepté aujourd'hui, même s'il est équivoque, problématique et inadéquat. D'après ces auteurs, on peut résumer les conclusions ci-dessous. Même si la dernière pose problème, on peut toutefois voir dans ces conclusions un processus évolutif, i.e. une possibilité de changements importants qui consiste en l'existence d'un « proto-judéo-

---

[32] Cfr. DANIELOU, L'Eglise des premiers temps, 9.

[33] Cfr. *Ibid*., 17.

[34] *Ibid.*, 12-13.

[35] En étendant le discours aux sept premiers siècles, et tenant en considération que la province romaine d'Arabie était « la mère des hérésies », beaucoup d'auteurs chrétiens orientaux (Durrah Al Haddad, Elias Al Murr, Joseph Azzi) ont attribué l'Islam à une série d'hérésies judéo-chrétienne, surtout l'Ebionisme et le Nazaréisme (nazarisme après le 4e siècle). Le P. Edouard-Marie Gallez, dans son ouvrage à deux volumes « Le Messie et son prophète » explique l'Islam par le groupe des Judéo-Nazaréens, d'abord convertis au Christianisme ensuite revenus au Judaïsme après la déception de la destruction du Temple et le non établissement du règne de Jésus. Cfr. E.-M. GALLEZ, *Le Messie et son prophète : Aux origines de l'Islam*, t. I: "De Qumrân à Muhammad", (Studia Arabica, 1), éd. de Paris, 2005, 309- 501.

[36] Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête …*, 79.

[37] DANIELOU, *L'Eglise des …*, 9. Nous pouvons ajouter que cette « parenté » avec le Judaïsme a fait exiler de Rome, sous l'empereur Claude, les judéo-chrétiens, tels Aquila et Priscilla, identifiés aux Juifs (Actes 18, 1-5). Dès lors, au deuxième siècle, on ne s'étonnera pas que l'empereur Adrien ait voulu éliminer toute trace du Christianisme comme la grotte de Bethléem et le sanctuaire du Tombeau du Christ, en les identifiant aux sanctuaires juifs, par exemple le Temple, et en construisant au-dessus de ces lieux des temples païens ou, à Bethléem, un bois en l'honneur d'Adonis. Cfr. D. BALDI, *Piccola guida di Terra Santa*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme, 1921, 125-126.

[38] Cfr. : BLANCHETIERE, *Enquête …*, 80.

christianisme » « évolué dans différentes directions » comme « un faisceau lumineux diffracté, issue d'un point source, le Rabbi de Nazareth »[39] :

- Cette première communauté est chrétienne d'ascendance juive (ethnologiquement) ;
- Cette communauté faisait partie de l'Eglise Mère primitive de Jérusalem ;
- Cette appellation de judéo-christianisme désigne un temps et un lieu précis ;
- Du point de vue culturel, ce sont des chrétiens de culture juive avec références ataviques sémitiques mais aussi hellénistiques ;
- Au sens religieux, ce sont à la fois des chrétiens et de juifs, soit des juifs convertis ou des gentils (soit prosélytes comme ou seulement « craignant-Dieu ») gagnés à l'observance de la loi mosaïque ou seulement au monothéisme ;
- Au sens doctrinal, et selon Schoeps, ce sont des hérétiques, puisqu'ils ne reconnaissent pas la divinité de Jésus même s'ils reconnaissent en lui le Messie. Donc ils cherchent à allier un judaïsme de stricte observance à leur fidélité à Jésus Messie[40], mais non Fils de Dieu[41].

En outre, on peut examiner ici l'étude précieux du Grego, qui affirme qu'au commencement, dans le Nouveau Testament, on ne trouve pas cette appellation de judéo-chrétiens, c'est plutôt une terminologie trouvée par les savants et les chercheurs du christianisme primitif pour permettre de désigner les chrétiens d'origine juive. On voit saint Paul appelant les chrétiens qui se sont convertis du judaïsme des « Juifs » (Cfr. : *Ga* 2 : 13-14), tandis que le nom chrétien comme tel n'est apparu qu'à Antioche pour désigner ceux qui se sont convertis du paganisme[42]. Le même auteur divise les judéo-chrétiens en deux groupes : les Ebionites et les Nazaréens. Cette division vient du principe doctrinal sur la personne de Jésus de Nazareth, mais aussi des deux partis : il y avait un conflit de domination sur la première communauté[43]. Ainsi, les Ebionites sont ceux qui voient en Jésus un prophète, un messie, mais non le Prophète, le Messie, le Seigneur. Saint Paul devait les combattre à Corinthe, à Colosse et à Galatie. Eusèbe les mentionne en disant que leur nom veut dire « les pauvres »[44] il sont « captivés » par le méchant démon « parce qu'ils avaient sur le Christ des pensées pauvres et humbles »[45].

Les Nazaréens sont ceux qui suivaient la communauté chrétienne de Jérusalem, dominée par la personnalité forte de Jacques et son état d'esprit. C'est une communauté orthodoxe dans la foi en Jésus, elle reconnaît en lui le Messie, le Seigneur, le Fils de Dieu. Jusqu'à la fin de l'année 70, cette communauté jouissait d'un très grand prestige à cause de la personnalité de Jacques, mais après sa mort tragique, comme on va le voir, cette communauté va se scinder: certains finirent parmi les Ebionites, d'autres continuèrent à former des petits cercles plus ou moins nombreux à côté des communautés ethnico-chrétiennes, influençant fortement les chrétiens d'origine païenne. On rencontre dans les écrits d'Origène, Eusèbe, Jérôme, Epiphane

---

[39] *Ibid*., 82.

[40] Un texte typique du Coran ne voit la religion parfaite des « Gens du Livre » (Juifs et chrétiens) que comme l'acceptation simultanée de la Torah et de l'Evangile, donc prescriptions mosaïques avec l'adhésion a Issa-Messie, dans l'espoir de reconnaître le Coran aussi : « O Détenteurs de l'Ecriture ! vous ne serez pas dans le vrai avant d'avoir traduit en actes la Thora, l'Evangile et ce qu'on a fait descendre vers vous, de votre Seigneur. » (*Sourate* 5 : 68) *Le Coran*, vol. V, R. BLACHERE (*tra*.), G. P. Maisonneuve & Cie, Paris 1951, 1132.
" يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أُنزل إليكم من ربّكم"

[41] Cfr. : BLANCHETIERE, *Enquête …*, 82.

[42] Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo (Reazione-influssi)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1982, 31.

[43] Cfr. B. BAGATTI, « L'esodo dei cristiani di Gerusalemme a Pella durante la guerra giudaica del 66-70 », in *Collectio Assisiensis,* 8 : (La distruzione di Gerusalemme del 70), Assisi (Italia), 164.

[44] "Le nom d'Ebionites met en relief la pauvreté de leur intelligence : car tel est le mot par lequel les pauvres sont appelés chez les Hébreux." Cfr. *HE*, III, 27.

[45] Selon Eusèbe ces Ebionites regardaient le Christ comme « simple et commun » « comme un pur homme justifié par le progrès de sa vertu, né du rapprochement d'un homme et de Marie. » et en plus « Il leur fallait absolument observer la Loi (de Moïse) parce que, disaient-ils, ils ne seraient pas sauvés par la seule foi dans le Christ et par la vie conforme à cette foi. » *Ibid.*

et autres, qui étaient en bonne relations avec ceux-ci, qu'ils préféraient les appeler non pas Nazaréens mais « Juifs croyants », tandis que ceux qui ne croyaient pas étaient appelés Ebionites, Elcsaïtes, etc. …[46] Cette distinction et nomination sont restées les mêmes durant plusieurs siècles : Epiphane au IV siècle parle des Nazaréens en disant qu'ils continuent à observer la loi de Moïse[47].

Selon Siniscalco, il existait à Jérusalem une pluralité de groupes d'origine juive parmi les disciples de Jésus, selon cette pluralité les disciples sont divisés entre « Hellénistes » et « Hébreux » (Cfr. *Ac* 6), qui formèrent deux groupes linguistiques et culturels différents, ainsi les « Hellénistes », qui parlaient le grec, sont les judéo-chrétiens qui, malgré leur origine, se sentaient libres vis-à-vis des institutions et coutumes prescrits par la Loi mosaïque, tandis que les « Hébreux » sont des judéo-chrétiens conservateurs, qui parlaient l'araméen; chaque groupe fréquentait des synagogues différentes, mais le point central qui marque leur divergence est le sanctuaire, les *Actes* (6 : 7 – 7 : 60) montrent que les Hellénistes ne partagent pas avec les Hébreux le point de vue conciliant des Douze sur le Temple de Jérusalem, qui reste pour ceux-ci le lieu préféré pour la prière publique. Pour les Hellénistes, ce Temple était l'expression d'une révolution d'Israël contre leur propre Dieu, et avec le retour de Jésus ce Temple sera détruit.

Les « Hellénistes » furent expulsés de Jérusalem par les autorités juives, sûrement à cause de leur attitude à l'égard du Temple. Ils devinrent donc les premiers missionnaires de tradition chrétienne. La date de leur expulsion et du commencement de leur mission hors de Jérusalem peut être fixée avant l'année 40. A la tête de ce groupe se trouve Etienne, qui fut martyrisé pour son attitude envers le Temple[48]. Cela se passa à l'époque où Saul (Paul) commença à persécuter les chrétiens, « les disciples du Seigneurs » avant sa conversion. Ce fut la première crise qui touchait la plus ancienne génération des disciples du Christ peu après sa Résurrection[49].

1.2. Développement et organisation ecclésiale

Le livre des *Actes des Apôtres* donne une idée du développement et de l'organisation ecclésiale de la communauté judéo-chrétienne. On lit dans (*Ac* 21 : 20) que les milliers de Juifs qui ont cru sont des zélateurs de la Loi, c'est-à-dire qu'ils ont pratiqué la circoncision, observé les prescriptions de la purification et le repos du sabbat, et que pour la prière, ces chrétiens, en particulier ceux qui habitaient à Jérusalem, ont participé à la vie quotidienne au Temple (*Ac* 2 : 46), à la prière du matin (5 : 21) et de la neuvième heure (3 : 1), qu'ils se sont rendus tous ensemble au Temple (2 : 46) constituant un groupe particulier que les Actes désignent sous le nom de ἐκκλησία (*ecclesia*) qui signifie en grec « l'assemblée officielle », « un nouveau peuple de Dieu », et non pas une communauté parmi d'autres. Ce terme ἐκκλησία a désigné tout d'abord l'Eglise de Jérusalem, et fut ensuite appliqué aux autres Eglises locales qui se constituèrent à l'image de l'Eglise-mère de Jérusalem. Daniélou dit qu'à l'époque, ce terme désigne une Eglise locale, « par ailleurs les chrétiens auront conscience que c'est une seule et même Eglise qui est présente dans divers lieux et le mot prendra le sens d'Eglise universelle »[50].

---

[46] Cfr. GREGO, *I giudeo-cristiani…*, 32.

[47] Cfr. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Nuova edizione ampliata, Editori Laterza GLF, Roma-Bari 2009, XV.

[48] Cfr. É. TROCME, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche », in *Histoire du christianisme*, vol. I, Desclée, Paris 2000, 69.

[49] Cfr. *Ibid.* ; aussi : E. MCNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo, il primo secolo a Gerusalemme*, Messaggero Padova, New Jersey 2008, 43.

[50] DANIELOU, *L'Eglise des …*, 19.

Ces chrétiens avaient aussi leurs propres rencontres pour prier et leurs propres lieux de rencontre, dans les maisons particulières ou dans le cénacle, pendant le jour, mais aussi pendant la nuit, pour la vigile du dimanche[51].

Ensuite les *Actes* nous transmettent l'organisation économique de cette communauté : une mise en commun par les frères de tout ce qu'ils possédaient, des terres ou des maisons, pour partager le prix « selon les besoins de chacun » (2 : 44-45, 4 : 34-35). L'autorité des apôtres était tellement imposée et soutenue par les dons de l'Esprit Saint, que personne ne pouvait jamais les tromper, les Actes nous donnent ici l'exemple d'Ananie et Saphire (5 : 1-2). La mise en commun n'est pas obligatoire, mais il ne faut pas mentir à la communauté[52], surtout mentir aux apôtres qui étaient investis d'une force de l'Esprit Saint (leur ombre était suffisait à guérir un malade) et cet Esprit est avec eux et se substitue à eux pour punir de mort le mensonge d'Ananie ; ainsi on voit dans les Actes que ces apôtres étaient entourés d'un « halo religieux », une « crainte » « qui les placent au-dessus, mais à l'écart de tous : « et personne d'autre n'osait se joindre à eux, mais le peuple célébrait leurs louanges » (*Ac* 5 : 13), ainsi cette vénération aux apôtres s'exprime donc presque en formules de culte, « louanges » et on déposait les offrandes à leurs pieds (Cfr. *Ac* 4 : 35, 37 ; 5 : 2.)[53]. En tout cas cette mise en commun était une des caractéristiques des Esséniens, qui peut suggérer qu'il y avait « une influence effective des usages esséniens sur la communauté de Jérusalem »[54].

Cette question « économique » de la mise en commun jette la lumière sur une autre communauté chrétienne à côté des judéo-chrétiens, les Hellénistes, dont on parlera plus tard. Ceux-ci ont protesté devant les apôtres parce que leurs veuves sont négligées, ainsi les Apôtres ont institués les Sept personnages traditionnellement appelés « diacres », étymologiquement « servants », et à leur Etienne, pour prendre soin de la distribution des biens pour leurs chrétiens de gentils. Mais ces Sept, nous le voyons, en plus de leur devoir économique, se consacrent aussi au prêche et au baptême, ils sont devenus collaborateurs des Apôtres et détiennent une part de leurs pouvoirs et de l'ordination (imposition des mains) (*Ac* 6 : 6)[55]. Ici on note un autre manque d'intérêt chez Luc envers les Hébreux. Un auteur suggère cela en disant que cette institution de Sept est propre aux Hellénistes, tandis que les Hébreux, avaient déjà leurs presbytres ou anciens, et à leur tête Jacques, qui était à la fois président du collège local des presbytres et héritier des pouvoirs apostoliques. On a vu comment les chrétiens d'Antioche ont envoyé, par l'entremise de Barnabé et de Saul, des aides pour les pauvres en les confiant aux anciens (πρεσβύτεροι) (*Ac* 11 : 30), il paraît donc que ces anciens remplissaient les fonctions des Sept chez les Hellénistes. Mais à la fin, et après le départ des Hellénistes, Jacques a fait du collège des presbytres l'unique hiérarchie de Jérusalem[56].

1.3. Jacques, le frère de Jésus

On ne peut pas parler de l'Eglise de Jérusalem, de sa discipline, et même de sa liturgie, sans connaitre la personnalité de Jacques.

Qui était ce Jacques ?

Dans la liste des douze apôtres, on trouve deux Jacques : le fils de Zébédée et le fils d'Alphée. Mais ailleurs, nous trouvons le nom de Jacques accompagné de cette appellation : « frère du Seigneur ». Quelle place devons-nous donc donner à ce dernier Jacques ? Etait-il ou non apôtre ?

---

[51] Cfr. *Ibid*., 20.
[52] Cfr. *Ibid.,* 22.
[53] Cfr. L. CERFAUX, « La première communauté chrétienne à Jérusalem », in *Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, vol. VI-VII, Duclot J., Gembloux S. A. (éd.), Université de Louvain, 1954, 150.
[54] DANIELOU, *L'Eglise des …*, 22.
[55] Cfr. *Ibid*.
[56] Cfr. *Ibid.,* 22-23.

S'il était apôtre, il doit être identifié au fils d'Alphée, car le fils de Zébédée ne vivait plus quand Paul a écrit son épître aux Galates ; et donc, s'il n'était pas un apôtre, nous aurions trois personnes portant ce nom. Mais dans ce cas, comment peut-on appeler un certain Jacques « le Mineur », terme qui n'implique qu'un seul ? Et comment, d'ailleurs, pouvons-nous comprendre la parole de saint Paul : « je n'ai pas vu d'autre apôtre, mais seulement Jacques, le frère du Seigneur (*Ga* 1, 19) ? Certains disent que Jacques le fils d'Alphée et Jacques le frère du Seigneur sont la même personne, qui est la position de l'Eglise Catholique romaine depuis le concile de Trente[57], d'autres refusent cette attribution au fils d'Alphée, et parlent d'un troisième Jacques à qui est attribuée l'Epître de Jacques dans le Nouveau Testament dès le IIe siècle. Cette Epître est surtout connue pour son insistance sur le rôle des bonnes œuvres dans la vie chrétienne, on peut comprendre que cette Epitre est dirigée contre la théologie de Paul sur la justification par la foi, car, selon Jacques « sans les œuvres la foi est morte » (*Jc* 2 : 17)[58].

Une déclaration incidente de saint Paul explique tout : « ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. » (1 *Co* 15 : 7). A l'époque où saint Paul écrivit, il n'y avait qu'une personne assez éminente dans l'Église pour s'appeler Jacques, simplement sans aucune épithète distinctive - le frère du Seigneur, l'évêque de Jérusalem. On pourrait donc raisonnablement conclure que ce Jacques est ici signifié. Et ce point de vue est confirmé par un fragment existant de l'Evangile selon les Hébreux, le plus important de tous les évangiles apocryphes, qui semble avoir conservé plus d'une vraie tradition et qui rapporte expressément l'apparition de notre Seigneur à Son frère Jacques après son ascension[59].

Les *Constitutions Apostoliques*, qui parlent au nom des Douze, et dont la majeure partie peut être considérée comme une œuvre du IIIe siècle, distinguent Jacques le frère du Seigneur de Jacques le fils d'Alphée, le faisant, comme saint Paul, Apôtre surnuméraire, ce qui constitue donc quatorze apôtres en tout[60]. En outre, elles distinguent clairement Jacques, le frère du Seigneur, de Jacques fils d'Alphée, lui conférant une place centrale parmi les dirigeants de l'Eglise :

> Car, pour remplacer le traître, Matthias fut désigné par le sort pour être apôtre avec nous… Nous avons examiné la situation avec Jacques, le frère du Seigneur ; lui-même et les anciens jugèrent bon de s'adresser au peuple pour l'instruire[61].
>
> Alors il nous parut bon, à nous les apôtres, à l'évêque Jacques et aux anciens, avec l'Eglise toute entière, d'envoyer des hommes choisis parmi nous…[62].
>
> A cause d'eux nous sommes maintenant réunis, Pierre et André, Jacques et Jean, le fils de Zébédée, … Jacques fils d'Alphée et Lebbée, surnommé Thaddée, …ainsi que Jacques, frère du Seigneur et évêque de Jérusalem, et Paul, le docteur des païens, la vase d'élection. Réunis ensemble, nous avons rédigé cet enseignement catholique pour vous affermir, vous qui avez la charge de l'épiscopat par tout l'univers[63].

La même position est prise par Eusèbe de Césarée[64] qui distingue Jacques le frère du Seigneur, des Douze, et le considère comme un Apôtre surnuméraire comme Paul et beaucoup d'autres.

Grégoire de Nysse (394) suppose que ce Jacques est appelé « le petit » par saint Marc pour le distinguer de Jacques le fils d'Alphée qui était « grand » parce que celui-ci appartenait au

---

[57] Cfr. V. ERMONI, « Saint Jacques le Mineur », in *Dictionnaire de la Bible*, t. III, H. CAZELLES et A. FEUILLET (éd.), Letouzey & Ané, Paris 1903, 1966, 1985. 1084.
[58] V. SAXER, « L'organisation des Eglises héritées des apôtres (70-180) », in *Histoire du Christianisme*, I, 372.
[59] Cfr. J., B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's epistle to the Galatians*, 9e éd., Macmillan, London 1887, 265.
[60] Cfr. *Ibid*., 282.
[61] *Les Constitutions apostoliques,* VI : 12, 1, vol. II, (SCh. 329), Cerf, Paris 1986, 327.
[62] *Ibid*., VI : 12, 14, 335.
[63] *Ibid*., VI : 14, 1, 339. Cfr. Aussi : *Ibid*. VII, 46 et VIII, 4.
[64] Cfr. *HE*, I, 12 ; VII, 19.

groupe des douze apôtres, ce qui n'était pas le cas du frère du Seigneur[65]. L'Eglise catholique, influencée par Saint Jérôme, accepte l'identification des deux Jacques, bien que cela soit rejeté aujourd'hui par les exégètes sérieux, conformément à la tradition des Eglises orthodoxes qui distinguent les deux Jacques et les fêtent séparément[66].

Mais que veut dire « Frère de Jésus » ? Si l'on considère que la famille de Jacques était des proches parents de Jésus, jusqu'à quel point Jacques est-il proche parent de Jésus ? Et quel poids cette parenté avait-elle sur la position de Jacques au sein de la première Eglise ?

La question des « frères de Jésus », qui a trouvé beaucoup de retentissement et d'analyses, des premiers siècles jusqu'à nos jours[67], n'est pas l'objet de notre recherche ici, mais je présente ici tout ce qui est nécessaire en vue de mieux connaître Jacques.

On trouve donc certains auteurs et exégètes qui parlent des frères et sœurs de sang de Jésus part saint Joseph (demi-frères), d'un mariage antérieur, tandis que d'autres n'hésitent pas à présumer qu'ils sont du même mariage, celui de Joseph et de la Vierge Marie. Une troisième interprétation, dont Jérôme est l'inspirateur, refuse qu'ils soient des vrais fils de Marie ou de Joseph[68]. Ce qui est toutefois important à retenir ici, c'est que les Evangiles nous transmettent que Jésus a grandi dans une grande famille, et ils nous ont donné les noms de ses frères : Jacques, José (ou Joseph) Jude et Simon[69]. Jésus avait aussi deux sœurs, Salomé et Marie, dont on peut trouver les noms dans la littérature apocryphe.

Jérôme traduit le mot *frères* et *sœurs* par *cousins* et *cousines*, car dans la langue araméenne il n'y pas le terme *cousin* mais tous sont considérés frères et sœurs, même ceux qui sont nés des oncles et tantes[70]. Mais la tradition populaire de l'Eglise orthodoxe affirme que ceux-ci étaient des vrais fils et filles de Joseph, d'un mariage précèdent, puisqu'elle présente Joseph comme veuf, quand il s'est présenté pour épouser la Vierge Marie[71], en plus Marc (6 : 3) et Mathieu (13 : 55) utilisent le terme grec *adelphos* (Καὶ ἀδελφὸς)[72] qui veut dire le « frère de

---

[65] Cfr. LIGHTFOOT, *Saint Paul's …*, 284-285. "*Marcus autem Jacobi parvi, et Josae matrem eam vocavit, quoniam alter erat Jacobus Alphaei, magnus idcirco, quia duodecim apostolis connumeratus erat. Nam parvus non erat de numero eorum ». PG* 46, 647.

[66] Cfr. BERNHEIM, *Jacques frère…*, 17.

[67] Entre autres, l'ouvrage de F. REFOULE, *Les frères et sœurs de Jésus, Frères ou cousins ?* Desclée de Brouwer, 1995.

[68] Un auteur anglais de la fin du XIXe siècle parle en détail de cette question, il donne comme résumé de sa recherche les noms des plus célèbres penseurs chrétiens qui ont traité cette question avec leur position à ce sujet. Par exemple : *pour ceux qui soutiennent que Saint Joseph et la Vierge Marie avaient des enfants sont* : Tertullien, Helvidius, Bonosus, Jovinianus, Antidicomariantes ; *des autres soutiennent que ces 6 enfants viennent de saint Joseph par un mariage antérieur* : l'Evangile de Pierre, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Hilaire de Poitier, Ambrosiaster, Grégoire de Nysse, Epiphane, Ambroise, Cyrille d'Alexandrie, les liturgies orientales (grecque, syrienne et copte) ; *ceux qui soutiennent que Jacques soit le frère du sang de Jésus, au sens strict* : Cyrille de Jérusalem, les *Homélies Clémentines*, l'*Ascension de saint Jacques*, Hégésippe, les *Constitutions Apostoliques*, Victorinus le Philosophe ; *des autres qui soutiennent qu'ils sont des enfants de la sœur de la Vierge Marie* : Jérôme, Pélage, Augustin, Théodoret, Basile (pour défendre la virginité perpétuelle de Marie), les liturgies occidentales. Cfr. LIGHTFOOT, *Saint Paul's …*, 291.

[69] Une signification symbolique est donnée à ces noms en les assimilant aux noms des premiers pères d'Israël, pour justifier un « profond enracinement familial dans la piété juive et dans son nationalisme aussi ». G. MORDILLAT et J. PRIEUR, *Jésus après Jésus, l'origine du christianisme*, Seuil, Paris 2004, 61.

[70] Lightfoot suggère que ces frères de Jésus devaient être les fils de Cléopha, le frère de S. Joseph, et qu'à sa mort, Joseph les prit comme fils pour en prendre soin. Cfr. *Saint Paul's …*, 254.

[71] Cfr. MCNAMER-PIXNER, *Gesù …*, 17-18. Aussi : J. NORET, *Un éloge de Jacques le frère du Seigneur, par un Pseudo-André de Crète*, Institut Pontifical d'Etudes Médiévales, Toronto 1978, 73. Selon les textes égyptiens Joseph avait 40 ans pendant son premier mariage, et 90 quand il s'est marié avec Marie, et il est mort à l'âge de 111 ans. Tandis que les textes arméniens lui donnent 40 ans lors de son second mariage avec Marie et 71 ou 72 ans à sa mort. Cfr. B. BAGATTI, "Il culto di S. Giuseppe in Palestina", in *Cahiers de Joséphologie*, 19 (1971) (*San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa*), Libreria Editrice Murialdo, Roma 1971, 573.

[72] Cfr. *Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle –Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984. Selon la version syriaque de *Pschitta* le mot utilisé est aussi frère « *aḫouḥ di Ya'qob ».* Cfr. *Biblia Sacra, Juxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta, Noveum Testamentum,* Typis Typographiae Catholicae, Beryti 1951.

sang » et non un « cousin » ou « frère spirituel » *anepsios*[73], et quand Jérôme insiste sur l'interprétation de « cousin », il voulait tout simplement et à tout prix, sauvegarder la virginité des parents de Jésus en face de la « *théorie helvidienne* »[74].

Hégésippe (environ 160), un chrétien hébreu de Palestine, qu'Eusèbe cite souvent dans son *Histoire Ecclésiastique*, dit : « Après que Jacques le Juste eut rendu son témoignage comme le Seigneur et pour la même doctrine, le fils de son oncle, Siméon, fils de Clopas, fut établi évêque : tous le préférèrent, comme deuxième (évêque) parce qu'il était cousin du Seigneur »[75]. Si le passage est correctement rendu ainsi, Hégésippe distingue les relations de Jacques, le frère du Seigneur de Siméon, son cousin. Selon Eusèbe, «Hégésippe raconte en effet que Clopas était le frère de Joseph »[76]. Ainsi, dans Hégésippe, Siméon n'est jamais appelé le frère du Seigneur, tandis que Jude, le frère de Jacques, est désigné ainsi : « un frère du Sauveur selon la chair »[77]. Le témoignage d'un écrivain quasi palestinien est de la plus haute importance[78].

Le « *pseudo Thomas* » nous présente Joseph en tant que charpentier (XIII) qui commande à son fils Jaques d'accomplir quelques travaux alors que Jésus était encore enfant (XVI) et pour corriger Jésus, il lui tire l'oreille vigoureusement (V)[79].

En l'an 367, Epiphane, originaire lui aussi de Palestine, dit également à propos de Joseph qu'il avait quatre-vingts ans ou plus quand la Vierge lui fut fiancée. Par son ancienne femme six enfants, quatre fils et deux filles ; ses fils, surtout saint Jacques, furent appelés *frères du Seigneur*, parce qu'ils furent élevés avec Jésus ; la mère du Seigneur est restée pour toujours vierge[80].

Le nom « Jacques » apparaît dans le Nouveau Testament plusieurs fois (*Ac* 12 : 17 ; 15 : 13 ; 21 : 18 ; 1 *Co* 15 : 7 ; *Ga* 2 : 9, 12 ; *Jc* 1 : 1 ; *Jd* 1), mais il est le plus souvent désigné par l'expression « le frère du Seigneur » ou bien « *le frère du Sauveur* »[81]. On lit dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée une explication à l'appellation « *frère du Seigneur* » : il est aussi appelé « *fils de Joseph* »[82]. Il dit aussi que c'est le même Jacques que les premiers chrétiens ont nommé « le juste » pour sa vertu exceptionnelle[83], il continue à dire à son propos qu'il a reçu l'honneur de la part du Christ même d'être le premier évêque de Jérusalem : « Il fut, dit-on, le premier installé sur le trône épiscopat de l'Eglise de Jérusalem », mais il fut aussi choisi par les apôtres et la communauté de Jérusalem[84]. Eusèbe de Césarée cite Clément

---

[73] Quand Eusèbe, en citant Hégésippe, parle de Siméon, pendant son élection comme successeur de Jacques, il dit de lui le « cousin du Sauveur » en utilisant le mot grec *anepsios* (*τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοχιμάσαι, ἀνεψιόν, ὥς γέ φασι, γεγονότα τοῦ σωῆρος*), et dit que Clopas, le père de ce Siméon est le frère de Joseph, en utilisant le mot *adelphos* pour dire « frère du sang » (*Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ*). Cfr. *HE,* III, 11. Pourtant le mot *anepsios* n'est utilisé qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, en *Col* 4, 10, à propos de Marc, neveu de Barnabé.

[74] Helvidius, IVe siècle, était un partisan de la théorie qui accepte l'idée que Jésus avait des frères et sœurs utérins (de Joseph et Marie). Avant lui il y avait Tertullien (mort vers 225) et après lui Bonose (mort en 400) qui ont été parmi les partisans de cette théorie dans l'Eglise ancienne. A partir du Ve siècle cette conception est devenue hérétique, parce qu'elle touchait à la virginité de Marie, mais dans les deux derniers siècles, et avec les études critiques sur le Nouveau Testament, cette théorie est admise par plusieurs exégètes, parmi lesquels le dominicain, déjà cité, François Refoulé, ancien directeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem, qui dit : "Pour l'exégète et l'historien, les frères et sœurs de Jésus sont, selon toute probabilité, des frères et sœurs de sang". REFOULE, *Les frères et sœurs…,* 89. Cfr. Aussi : BERNHEIM, *Jacques frère…*, 27 ; et J-Y. LELOUP, *Dictionnaire amoureux de Jérusalem*, Plon, France 2010, 341.

[75] *HE*, IV, 22.

[76] *Ibid.*, III, 11. Dans III, 16, Eusèbe affirme que Hégésippe était "un témoin digne de créance".

[77] *Ibid*., III, 19-20.

[78] Cfr. LIGHTFOOT, *Saint Paul's …*, 277-278.

[79] Cfr. *L'Evangile de Thomas*, J.-Y. LELOUP (*tra*.), Albin Michel, Paris 2016.

[80] Cfr. *Ibid*., 286.

[81] Cfr. *HE*, III, 22.

[82] Cfr. *Ibid*., II, 1, 2.

[83] Eusèbe décrit Jacques sous ses termes : « il avait la réputation d'être très juste à cause de la supériorité dont il faisait preuve dans sa vie sage et pieuse » dans la version anglaise on lit : « *…because of the heights he had reached in philosophy and religion* ». Cfr. *Ibid*., II, 23.

[84] NORET, *Un éloge…*, 43.

d'Alexandrie dans son sixième livre des *Hypotyposes*, qui dit en effet que « Pierre, Jacques et Jean, après l'ascension du Sauveur, après avoir été particulièrement honorés par le Sauveur, ne se disputèrent pas pour cet honneur mais qu'ils choisirent Jacques le juste comme évêque ἐπίσκοπος de Jérusalem »[85]. Le même Clément dit que le Christ après sa Résurrection a donné à Jacques le Juste, et avec lui Jean et Pierre, la gnose, et ceux-ci l'ont transmise aux autres apôtres et aux soixante-dix[86]. A la fin Eusèbe, en citant le même Clément dans son septième livre du même ouvrage, fait la distinction entre deux Jacques : « l'un, le juste qui, ayant été jeté du pinacle du temple, fut frappé jusqu'à la mort d'un bâton de foulon, et l'autre qui fut décapité ». Et il dit que saint Paul a aussi mentionné Jacques dans sa lettre aux Galates (1 : 19) : « Je n'ai pas vu un autre des apôtres, sinon Jacques, le frère du Seigneur »[87]. Josèphe Flavius le nomme « frère de Jésus »[88].

A la fin du cinquième siècle, dans l'une de ses catéchèses, Cyrille de Jérusalem, choisit lui aussi la désignation « frère propre du Seigneur », il parle alors de Jésus : « Il est apparu à Jacques, son propre frère (τῳ εαντου μεν αδελπηῳ) et le premier évêque de cette paroisse »[89]. En fait cette dénomination de « frère du Seigneur, du Sauveur ou de Jésus », a conféré à Jacques « dignité et autorité »[90] au sein de la première Eglise de Jérusalem. Il n'est pas compté parmi les Douze, mais il est considéré par Paul comme un apôtre (*Ga* 1 : 19 ; 1 *Co* 15 : 5-7) à cause de son autorité incontestée et de sa qualité de « frère du Seigneur », de ses vertus, mais surtout « parce qu'il comptait au nombre des premiers témoins de la Résurrection »[91].

La famille de Jésus était composée de Juifs pieux, observateurs de la loi. Luc dit qu'ils allaient chaque année à Jérusalem pour la célébration de la Pâque. Jean ajoute qu'il y avait aussi d'autres célébrations et nous pouvons recueillir de Jean (7 : 5-10) qu'ils célébraient les fêtes selon le calendrier essénien. Ils croyaient être les descendants de la lignée de David. Ils ont observé la Torah accomplissant " tout ce qui était conforme à la Loi du Seigneur" (*Lc* 2: 39)[92].

Revenons à Jacques, qui était présenté par Hégésippe de Jérusalem, le premier historien de l'Eglise, comme נזיר (*nazir*), qui veut dire un ascète, et comme un prêtre כוהן (*cohen*), passant ses journées dans le Temple à intercéder pour son peuple. Eusèbe le montre comme un vrai *nazir* à cause de son comportement et de son style de vie[93], et il cite l'historien Hégésippe dans son cinquième livre de ses *Mémoires* car il appartient à la première génération des apôtres, ce qui en fait une source crédible. Voilà pourquoi, pour Eusèbe, c'est « la manière la plus exacte » de de décrire Jacques, il dit :

> Cet homme fut sanctifié dès le sein de sa mère ; il ne but ni vin, ni boisson enivrante ; il ne mangea rien qui eût vécu ; le rasoir ne passa pas sur sa tête ; il ne s'oignit pas d'huile et ne prit pas de bains. A lui seul il était permis d'entrer dans le sanctuaire, car il ne portait pas de vêtements de laine, mais de lin. Il entrait seul dans le temple et il s'y tenait à genoux, demandant pardon pour le peuple, si bien que ses genoux s'étaient endurcis comme ceux d'un chameau, car il était toujours à genoux, adorant Dieu et demandant pardon pour le

[85] Cfr. *HE*, II, 1: 4.
[86] Cfr. *Ibid*.
[87] Cfr. *Ibid*.
[88] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 20, 200, L. MORALDI (*ed.*), vol. I e II, De Agostini, Novara 2013.
[89] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi,* XIV, 21, (Collana di Testi Patristici, 103), A. QUACQUARELLI (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1993, 307.
[90] BLANCHETIERE, *Enquête* ..., 195.
[91] *Ibid*., 196. (1 *Co* 15, 7)
[92] Cfr. *Ibid*., 18.
[93] Cfr. BERNHEIM, *Jacques* ..., 363. Le mot « Nazôréen » veut dire « une personne vouée à Dieu », ou bien chez Isaïe 11 : 1 Un « rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon (*néser*) poussera de ses racines ».

> peuple. A cause de son éminente justice, on l'appelait le Juste et *Oblias*, ce qui signifie en grec « rempart du peuple » et « justice »[94], ainsi que les prophètes le montrent à son sujet[95].

De ce texte on peut savoir que Jacques, comme tête de la première Eglise de Jérusalem [*Figure 2*], passait le temps à intercéder pour son troupeau au Temple[96], étant ascète mais surtout étant descendant d'une famille sacerdotale (*cohen*[97]). Par ses vêtements de lin il est considéré comme Aaron le Grand Prêtre, car c'est ce de quoi le Grand Prêtre était vêtu le jour d'Expiation selon le Lévitique[98]. Avec Pierre et Jean, il est considéré comme l'un des « notables et colonnes de l'Eglise », l'Eglise de « circoncision », la *qehilah* selon saint Paul (Cfr. *Ga* 2:9), mais après le départ de Pierre à Césarée, comme on lit dans les Actes (12 : 19), Jacques prend la tête de cette *qehilah*[99] de Jérusalem, et en devient le premier « évêque » selon le témoignage des historiens de premier rang comme Hégésippe et Eusèbe[100], Jérôme aussi en parle dans son « *De viris illustribus* »[101], il dit : «Pendant trente ans, il gouverna l'église de Jérusalem, c'est-à-dire jusqu'à la septième année de Néron»[102]. On lit chez Eusèbe, dans le livre VII sur le trône de Jacques, les propos suivants :

> Le trône de Jacques aussi, de celui qui le premier reçut du Sauveur et des apôtres l'épiscopat de l'Église de Jérusalem et que les divines Ecritures désignent couramment comme le frère du Christ, a été conservé jusqu'à présent, et les frères de ce pays l'ont successivement entouré de soins, de sorte qu'ils montrent clairement à tous quelle vénération pour les hommes saints, parce qu'ils ont été aimés de Dieu …[103].

Cette position importante qu'il avait le pousse à intervenir dans la première dispute des apôtres pendant l'« Assemblée de Jérusalem » (*Ac* 15 : 1-33) sur le salut des païens sans besoin de passer par les prescriptions rituelles du Judaïsme. Par ce chapitre des Actes nous pouvons voir clairement que Jacques a joué un rôle décisif, c'était lui qui a donné la solution au problème posé par quelques judéo-chrétiens conservateurs, on voit bien comment il a proposé une solution de compromis avec l'autorité morale[104] d'un vrai chef de l'Eglise Mère de Jérusalem, que tous les apôtres ont acceptée et de laquelle les fidèles de la gentilité se sont bien satisfaits.

Son importance est plus claire encore dans la littérature apocryphe. On lit dans les *Homélies clémentines*, que Pierre reconnaît la suprématie de Jacques qu'il appelle « le seigneur et évêque de la sainte Église »[105]. Pierre estime même que Jacques est le plus important des apôtres et

---

[94] Cfr. ERMONI, « Saint Jacques… », 1086.

[95] Cfr. *HE*, III, 22. Aussi : NORET, *Un éloge …*, 63.

[96] Aussi le pape Benoit XVI dans son livre "*Introduction à l'esprit de liturgie* », mentionne cette remarque sur Saint Jacques à propos de l'acte liturgique de s'agenouiller. Cfr. : RATZINGER, *Introduzione …*, 189.

[97] Dans l'éloge de Jacques, qui cite aussi l'*HE* (II, 23), on lit qu'à lui seul « était permis de s'introduire dans le Saint des Saints en tout temps et non une fois, en effet, comme ceux qui ont servi la Loi et l'ombre des réalités célestes ». NORET, *Un éloge…*, 63.

[98] "Il revêtira une tunique de lin consacrée, il portera à même le corps un caleçon de lin, il se ceindra d'une ceinture de lin, il s'enroulera sur la tête un turban de lin. Ce sont des vêtements sacrés qu'il revêtira après s'être lavé à l'eau" (16 : 4). Le lin était une expression de lien entre Jésus le Fils de l'Homme assis au Ciel et le Sanctuaire de Jérusalem comme le trône de Dieu sur la terre (Cfr. Marc 14 : 51 en relation à Marc 16 : 5). Cfr. B. CHILTON – J. NEUSNER, *The brother of Jesus*, Louisville, London, 2001, 155.

[99] La *qehilah* selon l'Evangile de Mathieu est une « fraternité ». Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête …*, 447. La *qahal* selon le Deutéronome est la communauté structurée qui forme le peuple élu. Cfr. H. CAZELLES, « Pentateuque », in *Dictionnaire de la Bible (Supplément)*, t. VII, 818.

[100] *HE*, II, 1,2, 23 ; IV, 5.

[101] Dans ce livre, Jérôme met Jacques à la seconde place après Simon Pierre, tandis que Paul arrive cinquième après Mathieu et Jude. Il consacre à Jacques la plus longue section de ce livre, comme il le fait pour Origène. Cfr. R. EISENMAN, *James the brother of Jesus and the Dead Sea scrolls*, I, Nashville, Grave Destractions Publications, 2012, 170.

[102] JEROME, *Œuvres de Saint Jérôme*, B. DE MATOUGUES (*éd.*), Société du Panthéon, Paris 1841, 3.

[103] *HE*, VII, 19.

[104] NORET, *Un éloge …*, 57.

[105] *Les Homélies clémentines*, A. SIOUVILLE (*tra.*), Rieder, Paris 1933, 69.

des docteurs de l'Eglise et qu'il faut toujours revenir à lui pour les questions d'enseignement décisives pour combattre les hérésies. A l'occasion du baptême de Clément, son successeur sur l'Eglise de Rome, qui s'est passé à Tripoli, il dit :

> C'est pourquoi, avant tout, souvenez-vous de fuir tout apôtre, docteur ou prophète qui n'aura pas auparavant soumis exactement sa prédication à Jacques, appelé le frère de mon Seigneur et chargé de gouverner l'Église des Hébreux à Jérusalem ....[106].

Ensuite, Clément de Rome, dans ces mêmes lettres, s'exprime ainsi à propos de Jacques :

> Le seigneur et l'évêque des évêques, qui gouverne la sainte Eglise des Hébreux à Jérusalem, ainsi que les Eglises fondées heureusement partout par la providence de Dieu[107].

On peut comprendre par ce terme « évêque des évêques » comme le premier « pape »[108]de l'Eglise, même avant saint Pierre, puisque Jérusalem était bien l'Église mère des Églises, et reconnue par tous, particulièrement par Pierre. Ce n'est que plus tard, après la destruction de Jérusalem par Titus et la destruction des communautés « judéo-chrétiennes » dépendantes de Jacques, que la primauté reviendra, conformément à l'évangile de Marc, à l'apôtre Pierre.

> Il n'est donc pas surprenant que Jacques, ayant accédé à la direction de cette Eglise, ait repris la charge exercée auparavant par Pierre et se soit comporté en « pape » autorisé à dicter aux communautés dispersées des règles de fonctionnement et de choix doctrinaux permettant le maintien de la communion avec les frères de Jérusalem[109].

St. Paul aussi se soumet sans discuter aux instructions de Jacques et des anciens . « Lui et sa mission dépendent donc, pour Luc, de l'Eglise de Jérusalem dont l'autorité s'impose à tous les chrétiens »[110].

Clément d'Alexandrie, dans son *Hypotyposes* (an 200), considère Jacques comme l'autorité suprême de l'Eglise après la mort du Christ[111], son autorité est arrivée jusqu'aux deux plus importants apôtres, Pierre (*Ac* 21 : 17-24) et Paul (*Ga* 1 : 18-19). Son frère Jude, l'auteur de la septième épître catholique, se glorifie d'être appelé *serviteur du Christ*, mais aussi *frère de l' « admirable Jacques »*[112] (*Jd* 1 :1). Epiphane de Salamine (vers 315-403) dans son *Panarion* indique que Jacques fut le premier évêque de Jérusalem, tandis que Jérôme s'efforça de prouver que ce Jacques est le même Jacques d'Alphée, l'un de Douze, ou Jacques le Mineur (Mc 15 : 40), en l'indiquant la deuxième notice, après celle de Pierre, dans son recueil « *De Viris illustribus* »[113].

Pour son martyre, daté de l'année 62, au temps de Néron, et du roi Agrippa II de Galilée, il y a deux traditions qu'on peut trouver chez Eusèbe dans son *HE*, l'une de Clément d'Alexandrie et l'autre d'Hégésippe, ce dernier lie la destruction du Temple par Tite [*Figure 3*] à la mort de Jacques :

> Les juifs, en faisant venir Jacques devant eux, lui demandèrent de renier sa foi au Christ devant tout le peuple, il le refusa fortement et confessa courageusement sa foi en Jésus Seigneur, Sauveur et Fils de Dieu, les juifs ne pouvant pas supporter ce témoignage ils le

---

[106] *Ibid*., 260.
[107] *Ibid*., 77.
[108] BERNHEIM, *Jacques…,* 15.
[109] Cfr. TROCME, « Les premières … », 73.
[110] BERNHEIM, *Jacques, …,* 196, 252.
[111] *Ibid.*, 16.
[112] NORET, *Un éloge …*, 61.
[113] BERNHEIM, *Jacques frère…*, 17 et 29. Cette suggestion de Jérôme que ce Jacques soit le même Jacques d'Alphée s'est imposée rapidement dans l'Eglise catholique romaine et on leur consacre une seule fête, le 3 mai.

> tuèrent. Clément d'Alexandrie parle de ce martyre en disant qu'il fut « jeté du pinacle du temple et frappé à mort à coups de bâton[114].

Hégésippe dans ses *Mémoires* (le Ve livre) raconte avec beaucoup de détails son martyre, et qu'après avoir été jeté du pinacle du temple, il fut lapidé, alors qu'il priait, à genoux, pour ses persécuteurs, mais l'un des Juifs prit un bâton et le frappa sur la tête, et ainsi celui-ci rendit témoignage. Il fut enterré dans le lieu même, près du temple, et il conclut en disant : « Il a été un vrai témoin pour les Juifs et pour les Grecs, que Jésus est le Christ. Et bientôt après, Vespasien les assiégea »[115]. Josèphe Flavius parle dans ses « *Antiquités Judaïques* »[116] de Jacques qui est jugé devant le Sanhédrin au temps du Grand prêtre Ananie le Jeune, et il considère la destruction de Jérusalem comme le châtiment mérité des Juifs pour la mort injuste de Jacques,[117] Origène nous affirme cela dans son « *Contre Celse* » (I, 47) :

> Flavius Josèphe, bien que ne croyant pas que Jésus fût le Christ, cherche la cause de la chute de Jérusalem et de la ruine du temple. Il aurait dû dire que l'attentat contre Jésus avait été la cause de ces malheurs pour le peuple, parce qu'on avait mis à mort le Christ annoncé par les prophètes. Mais comme malgré lui, il n'est pas loin de la vérité quand il affirme que ces catastrophes arrivèrent aux juifs pour venger Jacques le Juste, frère de Jésus appelé le Christ, parce qu'ils l'avaient tué en dépit de son éclatante justice[118].

Mais Justin de Naplouse de son côté fait de la circoncision un signe de malédiction, dans son « *Dialogue avec Tryphon* » le juif, il dit :

> Car la circoncision selon la chair qui commença avec Abraham a été donnée comme un signe qui vous distinguerait des autres nations et de nous-mêmes, afin que vous seuls souffriez ce que maintenant vous souffrez en toute justice, « pour que votre pays devienne un désert, que vos villes soient consumées par le feu, que les étrangers en mangent devant vous » les récoltes et que personne d'entre vous ne monte à Jérusalem[119].

Ce qui est intéressant dans le texte de l'historien Flavius, qui n'était pas du tout chrétien, mais juif, c'est qu'il montre l'importance de Jacques : combien il jouit d'un prestige tout particulier dans le monde judéo-chrétien, et combien sa popularité et son autorité sont incontestées chez tous les Juifs de Palestine. Quand Flavius mentionna pour la première fois le nom de Jésus Christ, il le fit en l'associant à Jacques son frère, puisque celui-ci, comme on vient de l'apprendre, fut considéré comme un Grand prêtre et arbitre pour les questions dogmatiques, cela à cause de sa vertu, voilà pourquoi on l'appelait « le Juste »[120].

Dans le Pseudo-André de Crète on lit sur Jacques :

> ...Il était tellement vénéré par les Juifs, un peuple dur et suffisant qui n'a jamais honoré aucun des prophètes ou des justes. Et pourtant, la continence et la sobriété de cet homme

---

[114] *HE*, II, 23.
[115] Ibid.
[116] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* ..., 20, 197-203.
[117] BERNHEIM, *Jacques frère*..., 13.
[118] ORIGENE, *Contre Celse*, *Livres I et II,* t. I, (SCh. 132), M. BORRET (*tra.*), Cerf, Paris 1967, 199. L'adjectif *juste* attribué à Jacques veut dire selon l'Ancien Testament « celui qui est fidèle à la Loi et à la Parole de Dieu ». Dans le Nouveau Testament, le terme a un sens semblable, mais est plus précis : est *juste* « celui qui a la foi ». Le *juste* est donc celui « qui suit les voies de Dieu » (*Ps* 1, *Jr* 17 : 5-8). Ainsi quand Jésus parle de ceux qui sont persécutés pour la justice, sa béatitude a une valeur prophétique, dit le pape Benoit XVI : « cette affirmation du Seigneur anticipait la situation de l'Eglise… l'Eglise était devenue l'objet de la persécution, elle était persécutée « pour la justice » ». J. RATZINGER (BENOIT XVI), *Jésus de Nazareth (Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration)*, Champs Essais (Flammarion), Paris 2007, 110.
[119] JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, XVI, 2-3 ; CX, 6. H. HEMMER et LEJAY (*éd.*), t. I, Libr. Alphonse Picard et Fils, Paris 1909, 75. La circoncision est considérée comme le signe destiné à favoriser l'exécution du décret d'Hadrien et par conséquent comme une particulière providence de Dieu.
[120] Cfr. LELOUP, *Dictionnaire* ..., 340.

> ont fléchi même les Juifs fort mauvais et les ont forcés, même de mauvais gré, à l'honorer[121].

Il était le premier martyr parmi les évêques, de même qu'Etienne était le premier martyr parmi les diacres[122].

Mais on s'étonne de savoir que le visage de Jacques n'est pas tellement connu dans les documents officiels de l'Eglise d'Occident, ni dans le Nouveau Testament comme celui de Pierre et Paul ; son iconographie est tellement pauvre et oubliée, « la postérité avait été injuste avec le frère de Jésus », comme dit Bernheim[123], il ne s'agit pas nécessairement d'une ignorance inconsciente, mais peut-être y a-t-il une confusion voulue pour étouffer sa mémoire, une identification erronée avec Jacques le Mineur, fils de Alphée[124]. Ecoutons Streeter, un des plus grands exégètes anglais du début du XXe siècle, qui reprend les paroles du célèbre évêque anglican Lightfoot :

> Il est clair que Jacques de Jérusalem est, avec Pierre et Paul, un des trois grands personnages qui, par leur talent personnel et leur influence, ont déterminé, sur le plan humain, le développement futur de l'Eglise primitive. C'est une des ironies de l'histoire que son nom n'apparaisse pas dans le calendrier des saints de l'Eglise de l'Occident, du fait de son identification erronée avec Jacques le Mineur, le fils d'Alphée, un des plus obscurs parmi les douze apôtres[125].

Eusèbe utilise le terme *episkopos* pour désigner l'évêque, mais il faut savoir que c'est un terme du quatrième siècle, quand l'église venait d'être bien installée et organisée, surtout après la paix constantinienne. Il faut bien admettre qu'au premier siècle la chose n'était pas ainsi, et Eusèbe nous donne un portrait « anarchique » de l'autorité épiscopale de Jacques, il la conçoit comme une « chaire » selon l'usage hellénistique du quatrième siècle. Selon le père Afanassief cet anarchisme n'a pas touché le christianisme palestinien primitif, mais surtout le non-palestinien et que cet anarchisme est « profondément ancré dans la théologie »[126], il continue à dire :

> La fin de l'anarchie charismatique marquerait la fin de l'époque charismatique et le début d'une organisation bien déterminée de la vie ecclésiale. Cette organisation extérieure aurait apparu avec le pouvoir épiscopal qui n'aurait pas existé au cours de la période charismatique ou qui aurait présenté un aspect différent de celui qu'il avait acquis à la fin du II siècle[127].

Le mot grec επίσκοπος *episkopos* (un titre laïque et managérial) est une désignation étrange et impropre pour Jacques et pour tous ceux qui parlent l'araméen. Mais Joachim Jeremias suggère un autre terme plus proche de la réalité palestinienne du premier siècle, c'est l'office du מבקר *mebaqqer*[128] chez la communauté de Qumran. Ce terme signifie en fait « surveillant »

---

[121] NORET, *Un éloge …*, 43.
[122] *Ibid*., 71.
[123] BERNHEIM, *Jacques frère…*, 18.
[124] *Ibid*.
[125] Cfr. STREETER B. H., *The primitive church*, Macmillan, New York 1929, 42-43. (*Dissertation II in Lightfoot's Galatians*).
[126] N. AFANASSIEFF, « L'Eglise du Saint-Esprit », in *Cogitatio fidei*, 83 (1975), Cerf, Paris, 192.
[127] *Ibid*.,
[128] Selon l'araméen le verbe *bqar* בקר signifie enquêter ou examiner qqch ou qqn : « le prêtre l 'examinera… » (*Lv* 13, 36), faire des recherches dans (*Esd* 4, 15) inspecter : « puisque tu es envoyé par le roi et ses sept conseillers pour inspecter Juda et Jérusalem d'après la Loi de ton Dieu, que tu as en mains" (*Esd* 7, 14). Cfr. E. VOGT, *Lexicon linguae aramaicae veteris testamenti*, 3e éd., Pontificio Istituto Biblico, Roma 2008, 30-31. Selon l'hébreu *bqar* בקר veut dire « observer et contempler » (*Ps* 27, 4) « avoir soin de » (*Ez* 34, 11s) ; « réfléchir » (*Pr* 20, 25). Cfr. *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, J. A. SOGGIN. e Altri (*ed*.), Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 2015, 76. Selon le syriaque, le mot *baqbaqar* בקרקב est le nom d'un des lévites qui étaient des « vaillants preux qui étaient affectés au service du Temple de Dieu" (1 *Ch* 9, 13, 15), et le verbe *bqar* a différentes significations dans la Bible comme : « chercher », *boqoro* « mettre à l'épreuve », *baqro (baqroto)* « troupeau » (surtout « le

comme *episkopos*. Le *mebaqqer* avait ainsi les mêmes charges qu'un évêque : il enseignait le Torah (même aux prêtres), il administrait la discipline de la communauté et surveillait la distribution des biens, le *mebaqqer* faisait fonction de père et de pasteur. Cette idée du soin divin et de l'institution du surveillant était liée à la théologie essénienne et au christianisme primitif[129].

Mais il faut reconnaître que le modèle de la personnalité de Jacques, comme évêque de Jérusalem, était évidemment suffisant pour élever cet office au-dessus d'autres prétendants possibles pour ce qui devait être l'autorité prédominante dans l'Eglise à la fin du premier siècle[130]. Il « remplit au milieu des presbytres de Jérusalem le rôle de Pierre au milieu des apôtres »[131].

1.4. Expansion missionnaire et la première *Qehilah* קהילה *(Eglise)*

Malgré la mort de Jésus sur la croix, les disciples qui ont poursuivi Sa mission étaient les mêmes hommes et femmes qui L'avaient suivi pendant Sa vie terrestre. Il s'agit ici d'un point très important pour bien comprendre les origines du christianisme et la prise de conscience croissante que l'Eglise a eu d'elle-même. La première communauté chrétienne était composée des hommes et des femmes qui ont connu Jésus et sont devenus « témoins » de Sa Résurrection (Cfr. *Ac* 2, 32 ; 5, 32). « Témoins » ne veut pas dire une simple présence devant un événement, mais ce terme désigne ceux qui ont connu Jésus, écouté ses enseignements, étaient Ses disciples, et L'ont vu vivant après la mort, et qui ont ensuite offert eux-mêmes leur vie en sacrifice pour devenir de vrais témoins. La parole μάρτυς témoin en grec et en araméen *sahed* שהד[132] (comme l'arabe *chahid* شهيد) désigne à la fois les témoins qui ont vu de leurs propres yeux, et surtout, désigne ceux qui ont sacrifié leur vie, physiquement, pour rendre témoignage avec leur sang versé. Ils sont appelés « Apôtres » (i. e. envoyés en mission) et ils étaient les fondements sur lesquels était établie la nouvelle communauté. Tous les disciples de Jésus étaient des Hébreux, et ils sont restés fidèles à leurs anciennes traditions et aux coutumes de leur peuple en observant la Loi mosaïque. Ils n'avaient aucune intention d'abandonner les traditions hébraïques, ni même d'appeler des étrangers à leur communauté. Mais dans un passage des Actes des Apôtres, on trouve que ces chrétiens sont considérés comme une secte, une minuscule bande de Juifs qui vénèrent le Dieu de leurs pères, en respectant les enseignements de Jésus et qui attendent avec espérance la résurrection des justes et des pécheurs. Ils ne formaient pas une nouvelle religion, mais une « voie » à l'intérieur du peuple juif (*Ac* 24, 14)[133].

Comme nous l'avons déjà vu, au commencement, ce mouvement s'est propagé parmi les Juifs de Jérusalem et dans les régions voisines, la Judée et la Galilée. Les adeptes portaient un nom, celui de « Galiléens », comme le dit Théodoret de Cyr[134], en référence à leur origine géographique, ou encore celui de « *notzrim* » ou « Nazaréens » en référence à leurs convictions

---

troupeau des vaches ») Cfr. L. COSTAZ, *Dictionnaire Syriaque – Français*, Dar El-Mashreq SARL, Beirout, 36. Cfr. Aussi : F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, *fasc* 1-9, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1968, 124.

[129] Cfr. CHILTON – NEUSNER, *The brother…*, 158.

[130] Cfr. *Ibid.,* 157.

[131] N. KOULOMZINE, "Les rôles liturgiques dans l'assemblée de l'église primitive selon le père Nicolas Afanassieff", in *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, (Ephemerides Liturgicae Subsidia, 9) (1976), Edizione Liturgiche, Roma 1977, 223.

[132] Cfr. Cette racine dans *Job* 16, 19 ; l'araméen de *Gn* 31, 47.

[133] Cfr. WILKEN, *I primi mille…,*16-17.

[134] Au sujet de la législation contre les chrétiens par Julien, Théodoret de Cyr parle des : "Enfants des Galiléens, car c'est ainsi qu'il appelait les disciples de notre Sauveur". Cette appellation est péjorative dans la tradition juive et païenne et a pour but de réduire la prétention universelle des chrétiens en les ravalant à une simple ethnie, en opposition aux Hellènes. *Histoire Ecclésiastique*, (SCh. 530), Cerf, Paris 2009, 123.

messianiques[135]. Mais très tôt se formaient des communautés à Lydda et Jaffa, sur la côte, puis à l'Est de Damas en Syrie, même au Nord, à Antioche, bien que dans le même temps Jérusalem soit restée le centre. Pendant la vie de Jésus, Pierre était le chef et le porte-parole de cette communauté, mais après la mort du Maître il a partagé ce rôle avec Jacques, sur lequel il n'y a pas de doute à propos de sa réputation chez les premiers chrétiens. Il était donc important que le contrôle de la communauté naissante ait été confiée à un membre respecté et estimé de la famille de Jésus[136].

La troisième figure importante de la première communauté était Paul. Sa vie fut transformée dramatiquement par sa rencontre avec le Christ pendant un voyage de Jérusalem à Damas. Il devient le prédicateur de l'Evangile parmi les païens. Sa première mission l'amena en Arabie (Petra) puis à l'Est de Jérusalem. Il était important de prêcher l'Evangile dans la Grande Syrie où la population parlait l'araméen et non le grec. Paul avait toujours besoin des chefs de l'Eglise de Jérusalem pour donner la légitimité à sa mission envers les gentils. Pierre avait déjà tenté timidement d'arriver aux non juifs, mais Paul fut le premier à donner aux gentils une place égale dans la naissante Eglise. L'admission des gentils au sein de la première Eglise était un choix divin. Pierre reconnut que c'était l'Esprit Saint qui avait aussi sa demeure dans les cœurs des chrétiens gentils (*Ac* 10, 44 s ; et 15, 8), et devant l'autorité de Jérusalem la décision fut prise d'arriver aux gentils, « l'Esprit Saint n'a pas de distinction entre nous et eux (gentils), puisqu'il a purifié leur cœur par la foi » (*Ac* 15, 9). Paul était une figure importante, non pas seulement pour ses missions envers les païens, mais aussi pour ses écrits, surtout les épîtres, pleines de théologie, ainsi il est considéré comme le premier théologien du christianisme, parce qu'il était l'initiateur de l'immense entreprise d'interpréter la vie et les enseignements de Jésus de Nazareth à la lumière de Sa Résurrection, ainsi on trouve dans une de ses épîtres l'un des premiers hymnes chrétiens qui louent le Christ comme Seigneur (*Ph* 2, 5-11)[137].

Avec Paul et Pierre, l'Eglise se répandit en Orient et en Occident, alors que les trois langues chrétiennes les plus importantes des premiers siècles étaient le grec et le latin en Italie, en Afrique de Nord, en Espagne et en Europe occidentale, le grec (et ensuite le slave) dans la Méditerranée orientale et en Europe orientale, et le syriaque (l'araméen chrétien) au Moyen Orient. Donc, dès le début, le christianisme avait les caractères d'une religion globale[138], et les disciples de Jésus furent en mesure de surmonter leur déception et leur désenchantement en créant une communauté énergique et entreprenante qui voulait continuer la mission de son Maître. On trouve une confirmation historique de cette réalité chez Tacite dans ses *Annales* :

> Pour mettre fin à ces rumeurs, Néron supposa des coupables et fit souffrir les tortures les plus raffinées à ces hommes détestés pour leurs abominations et que le vulgaire appelait chrétiens. Ce nom leur vient de Christ, qui, sous Tibère, fut livré au supplice par le procurateur Ponce Pilate. Réprimée sur le moment, cette exécrable superstition perçait de nouveau, non seulement dans la Judée, berceau du mal, mais à Rome même…[139]

Blanchetière[140], en citant d'autres auteurs, donne trois modèles pour parler de la première communauté chrétienne en Palestine, parmi lesquels la communauté proto-nazaréenne de *l'Alliance* qu'on trouve dans les documents de la mer Morte, et à l'exemple de laquelle la communauté chrétienne devient communauté de la *Nouvelle Alliance*. Ensuite en contraste avec les *habouroth* חבורות ou communautés pharisiennes, les chrétiens s'organisent en « fraternité » et deviennent ainsi *Qehilah* (Eglise), comme on la trouve dans l'Evangile de

[135] Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête …*, 447.
[136] Cfr. WILKEN, *I primi …*, 17.
[137] Cfr. *Ibid.,* 17-24.
[138] *Ibid.*, 27.
[139] TACITE, *Annales*, XV, 44, 2-3, BURNOUF et H. BORNECQUE (*tra.*), GF Flammarion, Paris 1965, 439.
[140] BLANCHETIERE, *Enquête …,* 447.

Matthieu, qui insiste sur l'amour fraternel[141]. Enfin on trouve un troisième modèle dans la synagogue, qui est une assemblée, *knesset* (réunion des convoqués) συναγωγή/ἐκκλησίᾳ/*ecclesia.* Justin exprime ces termes en grec devant Tryphon en disant :

> C'est à ceux qui croient en lui, lui sont unis dans une même âme, une même synagogue, une même église, que le Verbe de Dieu parle comme à sa fille, l'Eglise, qui est constituée de par son nom et participe à son nom (car tous, nous nous appelons chrétiens)[142].

Mais, et selon Justin, cette nouvelle *ecclesia* ou *knesset* doit oublier le passé et ses coutumes :

> De même aussi ces paroles le proclament manifestement qui nous enseignent de laisser dans l'oubli les antiques usages de nos pères, en ces termes : « Écoute, ma fille, regarde, penche ton oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père. Le roi désirera ta beauté, c'est lui ton Seigneur, et tu te prosterneras devant lui (*Ps* 45, 11-13)[143].

Notre auteur continue à parler des caractéristiques de cette première *qehilah*, qui est une église de Dieu qui séjourne / *παροικεῖν* dans les villages et villes et regroupe les fidèles. Dans cette église il n'y avait pas de distinction entre clerc et laïcs, tous travaillent ensemble et remplissent la même mission, « c'est le peuple entier des fidèles qui est sacerdotal »[144], tout fidèle témoigne de sa foi, enseigne, baptise et fait la fraction du pain, comme l'atteste Tertullien en disant :

> Pour être laïcs ne sommes–nous pas également prêtres ? … C'est pourquoi quand il n'y a pas d'assemblée ecclésiastique, tu offres le saint sacrifice, tu baptises, tu es prêtre, seul pour toi-même. Mais là où il y a trois fidèles, il y a une Eglise , même si ce sont des laïcs[145].

Afanassieff appelle les laïcs « co-liturges de leurs *proétôtés*»[146], et il dit : « Dans l'Eglise tout le peuple de Dieu officie, car dans l'Eglise officie l'Eglise elle-même, dont la tête est le Christ »[147] qui est le seul grand prêtre, et donc dans l'Eglise primitive tous les laïcs réunis officient, et « la différence entre ceux qui avaient des ministères particuliers et les autres qui n'en possédaient pas n'était pas ontologique, mais fonctionnelle »[148].

Leurs lieux de réunion sont tout d'abord le Temple, jusqu'en 70, mais ils construisent aussi leurs propres lieux qu'ils appellent « synagogues », Epiphane dans son *Panarion*, et en parlant des Ebionites, dit qu'ils appellent leurs églises « synagogues »[149]. On trouve trois exemples de ces églises-synagogues : le tombeau de David sur le mont Sion à Jérusalem, l'autre au Golan, et la « maison de Pierre »[150] à Capharnaüm,.

La direction de la première Eglise à Jérusalem était, et dès le début, collégiale. Les trois « colonnes » et « notables », Pierre, Jacques et Jean (*Ga* 2 : 18) et leur manière de prendre les décisions montrent cette collégialité. Le pape Benoît dit :

---

[141] Cet amour dans le Nouveau Testament s'élargit à trois dimensions : l'amour des ennemis, l'amour de l'étranger et l'amour des pécheurs. Cfr. : G. THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, Cerf, Paris 2011, 116-119.

[142] JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, CXIII, 5, p. 301.

[143] *Ibid*.

[144] BLANCHETIERE, *Enquête …*, 447.

[145] TERTULLIEN, *Exhortation à la chasteté*, VII, 3, (SCh. 319), Cerf, Paris 1985, 93.

Cfr. Aussi : TERTULLIANI, *De Baptismo*, XVII, 1 (Series Theologica, 10) (1933), Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 20.

[146] Le mot grec *proétôtés,* qui apparait huit fois dans le Nouveau Testament, veut dire celui qui gouverne sa maison (selon 1 Tim 3 : 4), celui qui excelle dans la pratique des bonnes œuvres (selon Tite 3 : 8), et celui qui préside, dirige, est à la tête (en parlant de l'Eglise) (*Rm* 12 : 8). Cfr. KOULOMZINE, "Les rôles liturgiques …", 221.

[147] N. AFANASSIEFF, « L'Eglise du… », 120.

[148] *Ibid*., 44.

[149] Cfr. EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, (Book I), XXX, 18, 2, F. WILLIAMS E. THOMASEN & J. VAN QORT (*tra*.), vol. 63, 2nd ed. Brill, Leiden-Boston 2009, 145.

[150] Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête …*, 449.

> Les trois colonnes apparaissent comme les garants de la *communio*, comme les points de référence indispensables qui garantissent l'authenticité et l'unité de l'Evangile, et donc de l'Eglise naissante[151].

Mais aussi nous avons la « liste épiscopale » de Jérusalem jusqu'en 135 qui nous affirme cette collégialité, tandis qu'il y a des auteurs qui ont mis cette hypothèse de concurrence entre deux courants ou deux communautés à Jérusalem, l'une autour de Jacques, le frère du Seigneur, et l'autre autour de Pierre qui revendiquait la primauté de Pierre. Mais après le départ définitif de Pierre pour Rome en 43-44, la communauté de Jérusalem fut dirigée par Jacques seul avec un collège des Anciens (*Ac* 21 : 18) jusqu'à sa mort en 62[152], et cette Eglise-mère continue d'avoir son contrôle sur les autres communautés hors de Jérusalem, même à Antioche et dans les communautés créées par Paul en Galatie. Mais après le retour de Pella en 73, cette *Qehilah* de Jérusalem perd son autorité sur les autres Eglises en diaspora, qui se sont multipliées d'une façon rapide avec beaucoup de fidèles non juifs, et se sont affranchies de cette tutelle hiérosolymitaine[153].

Pour l'organisation ecclésiastique de cette première communauté nous avons une multiplicité de titres comme : le Douze, les Sept, les Apôtres, les prophètes, les docteurs, les évangélistes, les presbytres ou anciens, les épiscopes, les pasteurs, etc., mais ces titres n'impliquent pas obligatoirement des charges « institutionnalisées » et permanentes, nous avons besoin encore de temps pour pouvoir faire une distinction entre les ministères (presbytres, épiscopes-diacres), les charismes (prophéties, guérisons…) et les états (vierges, veuves), en fait, la pratique institutionnelle existait avant la théorie[154].

2. DESTRUCTION ET DISPERSION

2.1. Jérusalem et la communauté chrétienne pendant la guerre de 70

Comme nous l'avons vu, les premiers chefs des chrétiens de Jérusalem étaient des Juifs, et afin de réussir dans leur mission envers leurs compatriotes, et pour leur annoncer que Jésus est le Messie attendu, ils n'ont jamais abandonné leurs coutumes, et ils ont partagé le destin de leur peuple. Jérusalem et toute la Palestine furent occupés par les Romains en 63 av. J.C., et au cours de cent années successives, les Juifs qui vivaient en Palestine étaient gouvernés par des procureurs (gouverneurs) romains et des rois nommés par eux ; le fameux Hérode le Grand était l'un de ces rois.

Ainsi des bandes de juifs ont-ils surgi pour défendre leur patrie, ils ont provoqué et défié l'autorité des romains ; et ce désir de renverser l'hégémonie romaine a conduit à une rébellion ouverte. Selon Josèphe Flavius, c'est à cause de la tyrannie de Florus, le gouverneur romain envoyé par Néron, que les juifs se sont révolté : « Florus nous a contraints de prendre les armes contre les Romains, pour périr plutôt tous ensemble et tout d'un coup que l'un après l'autre »[155].

Vers l'an 60 avant J.C., les Juifs ont pris le contrôle des garnisons romaines dans quelques localités de Palestine, comme à Jéricho, Massada, la Mer Morte. Comme réponse à cette résistance juive, l'empereur Néron envoya l'un de ses généraux les plus capables, Vespasien, pour réprimer la révolte. Ainsi en 67, Vespasien, avec quarante mille hommes[156], arriva en

---

[151] RATZINGER, (Benoit XVI), *Jésus de Nazareth*…, 324.
[152] Cfr. TROCME, « Les premières … », 68.
[153] Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête* ..., 450.
[154] Cfr. *Ibid*.
[155] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, XX, 11: 257.
[156] D'autres parlent de soixante mille hommes, et que Vespesien avait sous sa commande trois légions : la Ve « Macedonica », la Xe « Fretensis » [*Figure 6*], la XVe « Apollinaris », avec une grande coalition des armées des Nabatéens, et d'autres rois voisins. Cfr. V. CROCE, *Tito, l'imperatore che distrusse Gerusalemme,* (Universale Storica Newton, 70), Newton Compton, Roma 2008, 19.

Palestine depuis Antioche. Ils assujettirent les villes juives l'une après l'autre, du Nord jusqu'aux alentours de Jérusalem. Mais à la mort de Néron, en juin 67, Vespasien devait retourner à Rome pour prendre la succession de l'empereur défunt, et il confia la campagne contre les juifs à son fils Tite[157].

Tite, fils de Vespasien, était le commandant de la XVe légion qui s'appelait « Apollinaris ». Quand son père est partit pour Rome, il prit sa place de commandant en chef de l'armée romaine en Palestine, il avait déjà sous son ordre quatre légions, en ajoutant la XIIe qui était en Syrie[158].

Le siège de Jérusalem commença au printemps de 70 [*Plan 1*], et bien que les chefs juifs étaient déterminés à combattre jusqu'à la dernière goutte de leur sang, ils ont été déchirés par des divisions internes qui affaiblirent leur défense : Jérusalem était pleine d'assassins et de voleurs libérés des prisons par le gouverneur romain Albinus. Ils avaient commis des vols et des meurtres. Josèphe Flavius parle de ce « cadeau empoisonné » qu'a donné Albinus aux Juifs :

> Lorsque Albinus apprit que Gressius Florus venait pour lui succéder, il affecta de paraître vouloir obliger les habitants de Jérusalem. Ainsi il se fit amener tous les prisonniers, condamna à mort ceux qui se trouvèrent convaincus de crimes capitaux, renvoya en prison ceux qui n'y avaient été mis que pour des causes assez légères, et les fit sortir ensuite pour de l'argent. Ainsi il vida les prisons, et en même temps tout le pays fut rempli de voleurs[159].

Par ailleurs, la rivalité et les luttes entre les diverses factions juives étaient arrivées jusqu' au meurtre et aux massacres fratricide même dans le Temple[160]. Mais ils ont résisté héroïquement contre le siège romain durant plusieurs mois, jusqu'en août, quand les légions romaines abattirent les murs de la ville, détruisirent la forteresse de l'Antonia. Le 10 août, elles mirent à feu le sanctuaire le plus vénéré de la nation juive dans cette ville, le Temple. Début septembre Jérusalem était complètement détruite[161].

La chute de Jérusalem et la destruction massive et complète du Temple ont constitué une étape mémorable pour l'histoire des Juifs mais aussi des chrétiens.

Les effets de la destruction du Temple en particulier, et de Jérusalem en général, ont été catastrophiques et ils ont profondément marqué le judaïsme jusqu'à nos jours. En effet la vie et les institutions du peuple juif ont changé pour toujours. Ainsi sans Temple, seul central de la religion juive, il est devenu impossible d'avoir des prêtres ni des sacrifices. Et, pour la célébration du repas pascal[162], il n'y avait plus d'agneau à immoler[163]. Les fidèles juifs ne pouvaient plus aller à Jérusalem pour célébrer les fêtes religieuses annuelles, ni pour offrir leurs prémices de la terre à Dieu. Enfin le Grand Prêtre ne pouvait plus entrer dans le Saint des Saints

---

[157] WILKEN, *I primi …*, 27.

[158] Cfr. CROCE, *Tito, …*, 27.

[159] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, XX, 9, 215.

[160] Brizzi donne l'exemple des partisans du Grand Prêtre Damnai qui a refusé de démissionner, ils ont continué les combats dans les rues contre les partisans de son successeur, Yechoua, fils de Gamala. Cfr. G. BRIZZI, *70 D.C. La conquista di Gerusalemme*, GLF editori Laterza, Bari 2015, 122.

[161] WILKEN, *I primi …*, 27.

[162] Chez les Samaritains, seuls subsiste l'immolation de l'agneau pascal et les sacrifices d'animaux sur le Mont Garizim, emplacement du Temple illégitime pour les Juifs. Par ailleurs, l'immolation d'agneaux subsiste dans la fête musulmane du « Sacrifice » dite « *Al-Aḍḥa* الأضحى »

[163] La liturgie maronite antiochienne s'exprime ainsi sur le culte juif après 70 A.D. « *lo neviouto, lo kohnouto, lo malkhouto* » : « Plus de prophétie, plus de sacerdoce, plus de royauté ! » Mon ancien professeur d'exégèse au Grand Séminaire de Beit Jala (Bethléem, Palestine) notait que le Protestantisme reconnaissait le sacerdoce juif (même périmé) et rejetait le sacerdoce ministériel. Le P. Madros voyait une lointaine origine ou affinité juive dans l'objection protestante contre le sacerdoce chrétien et la Messe comme renouvellement du sacrifice du Christ. Parallèlement à une certaine « jalousie » juive par rapport au sacerdoce et au sacrifice chrétiens, le concile juif de Jamnia en 90 avait, parmi ses objectifs, de prendre les distances d'avec les « *minîm* », les chrétiens, en rejetant bien 8 livres de l'Ancien Testament grec, et en introduisant une nouvelle « bénédiction » ברכת המינים « la *bénédiction* des *minîm* » = des chrétiens, en fait une malédiction contre les païens et les chrétiens.

le jour de l'Expiation (יום כיפור *Yôm Kippûr*). C'était parce que les Romains ont rendu Jérusalem inaccessible aux Juifs, à l'exception de ceux qui viennent pleurer sur les ruines.

Au cours des générations et des siècles qui suivirent, les rabbins, ont progressivement réadapté leurs anciennes traditions à la nouvelle réalité de la vie des Juifs. Le résultat a été une transformation profonde qui a conduit au culte juif synagogal que nous connaissons aujourd'hui : le judaïsme se concentre dorénavant sur la synagogue, dont la vie est régie par le Talmud, l'ancienne collection de la loi juive établie depuis le sixième et septième siècle avant JC.

Pour les chrétiens de Jérusalem, la chute de la ville et la destruction du Temple ont été aussi mémorables. Certains ont fui et se sont installés dans une ville appelée Pella *[Carte 1]*, à l'Est du Jourdain. Mais pas tous. Un noyau est resté dans la ville. Selon une source, la vie chrétienne à Jérusalem a continué sans interruption. Bourgel parle de diverses opinions divergentes sur ce sujet, et disant que « l'historicité de cette tradition, connue sous le nom de « fuite à Pella »[164], est fondamentale pour l'histoire du judéo-christianisme ancien »[165]. Brandon doute du choix de la ville de Pella par la communauté judéo-chrétienne. Il se demande comment une « communauté aussi inflexible dans l'observance de la Loi mosaïque [a] décidé de s'établir dans une cité résolument païenne »[166]. Pour résoudre ce problème, il parle d'une reddition des membres de l'Eglise-mère aux armées romaines, et qui ont abandonnés dans cette ville, ou bien se sont réinstallés dans cette cité païenne, comme prisonniers mis sous bonne garde, à distance du champ de bataille. Mais pas seulement à Pella, bien aussi dans d'autres localités environnantes dans la Pérée, selon le témoignage d'Epiphane[167]. Mais dans *Les guerres juives*, Flavius parle de Pella comme d'une « *toparchie* » de la Judée[168] *[Carte 2]*, où Tite, comme signe de bonté, a envoyé les judéo-chrétiens, pour qu'ils soient à l'abri des milieux païens, comme il l'avait déjà fait avec de Grands prêtres et des nobles juifs :

> Tite les reçut avec une extrême bonté; et jugeant qu'ils auraient peine à s'accoutumer à vivre avec des étrangers d'une manière différente de celle de leur pays, il les renvoya à Gophna avec promesse de leur donner des terres quand la guerre serait finie, et ils y allèrent avec joie[169].

En tout cas, Leclercque dit qu'à l'époque de la fuite des chrétiens de Jérusalem, Pella était une ville mélangée de païens et de Juifs[170]. Mais Bourgel pose une autre question concernant la date de la migration à Pella. Selon Eusèbe, elle s'est passée avant la guerre, c'est-à-dire avant le déclenchement de la révolte juive au printemps de 66. Epiphane situe la fuite au début du siège de Jérusalem. Mais Brandon rejette également cette date et présume que l'évènement ne pouvait pas avoir eu lieu avant 68, à cause de la destruction de la ville de Pella à l'été de 66, et de la vive hostilité des populations locales païennes envers les Juifs. Il est probable qu'il y ait eu une communauté païenne-chrétienne préexistante à Pella qui a pris soin des réfugiés judéo-

---

[164] Epiphane parle de cette fuite ordonnée par une révélation d'un ange : « Jam enim ex urbe Pella reduces docere coeperant. Nam cum urbis a romanis instaret excidium, discipuli omnes ab angelo moniti sunt, ut ex ea urbe migrarent, quae funditus evertenda paulo post foret. Hinc illi ex urbe digressi, Pellam sese recipiunt, quod oppidum ultra Jordanem ». *PG* 43, 171. Car, lorsque la ville allait être prise et détruite par les Romains, il fut révélé à l'avance à tous les disciples par un ange de Dieu qu'ils devaient émigrer de la ville, car elle allait être complètement détruite. Ils ont séjourné comme émigrants à Pella, la ville susmentionnée, en Transjordanie.

[165] BOURGEL, *D'une identité …*, 21.

[166] *Ibid.*, 31.

[167] Cfr. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, (Book I), XXIX, 7, 7, XXX, 2, 7, p.129, 132.

[168] Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Guerra giudaica*, III, 3, 54-56, G. VITUCCI (*ed.*), Oscar Mondadoni, Milano 1974. Voir page 556 note 20, sur le sens de *toparchie* et la division de la Palestine.

[169] Cfr. *Ibid.*, VI, 2, 2.

[170] Cfr. H. LECLERCQ, « Pella », in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, F. CABROL et H. LECLERCQUE (*éd.*), t. XIV, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1939, 177

chrétiens[171], ou bien, comme dit Leclercque, que les juifs qui vivaient à Pella aient pris soin de leurs « juifs » refugiés chez eux, i. e. les juifs-chrétiens.

Un auteur du deuxième siècle a compilé une liste des évêques de Jérusalem qui se sont succédé jusqu'à l'an 135, ils étaient tous juifs. La liste peut aussi être fausse, mais elle indique que la communauté chrétienne de Jérusalem avait survécu aux années turbulentes qui ont suivi la conquête romaine[172].

Toutefois d'autres auteurs affirment que tous les Chrétiens ont évacué la Ville Sainte pour s'installer à Pella. Giovanni Brizzi écrit que Ananie, le fils du personnage homonyme impliqué dans le procès de Jésus, a, en trois mois, condamné et lapidé ses ennemis, parmi lesquels Jacques, le frère du Christ. Et il paraît que « les Sadducéens et les princes du sacerdoce sont ici les plus acharnés contre les chrétiens »[173]. Cet acte a poussé les chrétiens à abandonner Jérusalem et à se rendre en Transjordanie[174].

Pendant la guerre de 70, aucun des disciples du Christ ne s'est montré protagoniste, et aucun de leurs lieux de résidence ne sont mentionné comme zone de guerre[175]. Mais cela ne veut pas dire qu'ils vivaient en paix et qu'ils n'étaient pas troublés par cette guerre. Les luttes acharnées entre les divers partis, parmi les Juifs eux-mêmes, et contre les Romains, ont obligé les chrétiens à choisir l'exil volontaire dans un territoire paisible et plus sûr[176] : la ville de Pella[177].

Eusèbe parle du départ des chrétiens de Jérusalem à Pella, en disant que les chefs des chrétiens ont reçu un ordre un peu avant l'année 70 de quitter Jérusalem, on lit :

> Le peuple de l'Eglise de Jérusalem reçut, grâce à une prophétie transmise par révélation aux notables de l'endroit, l'ordre de quitter la ville avant la guerre et d'habiter une ville de Pérée, nommée Pella[178].

Leur exode était complet, c'est-à-dire de toute la Judée, pas seulement de Jérusalem :

---

[171] Cfr. BOURGEL, *D'une identité…*, 34-35.

[172] Cfr. WILKEN, *I primi …*, 28.

[173] Comment comprendre cet acharnement de la part des Sadducéens envers les chrétiens ? Est-ce parce qu'ils voyaient dans les chrétiens, surtout dans Jacques, un vrai danger pour le judaïsme et en même temps un péril qui menaçait leur autorité sacerdotale au Temple, d'autant plus que ces Sadducéens se considéraient comme les vrais héritiers du sacerdoce d'Aaron s'étant rattaché à lui en ligne droite, se basant sur le texte d'Ezra (40 : 46) : « Ce sont les fils de Sadoq, ceux parmi les fils de Lévi, qui s'approchent de Yahvé pour le servir. » ? Jacques est appelé le « Juste », en hébreu *sadoq*, de même que les Sadducéens. Est-ce une autre raison pour voir en ce Jacques un rival ? En plus, ces Sadducéens appartiennent à l'aristocratie ; ce sont donc des riches, qui voyaient en Jacques, pauvre dans sa manière de vivre comme les autres chrétiens, un danger pour leur richesse. N'oublions pas que le Grand prêtre qui condamna Jésus, Caïphe, était sadducéen, ainsi qu'Anan qui condamna Jacques. Il faut savoir aussi que c'est un Sadducéen, Eléazar, commandant du Temple, fils d'un ancien grand prêtre qui donna le signal de la révolte contre les Romains en 66. Cfr. M. SIMON, « Sadducéens », in *Dictionnaire de la Bible (Supplément)*, t. X, 1545 -1556. « Les Pharisiens, au contraire, changèrent de camp entre les Evangiles et les Actes, et devinrent favorables aux chrétiens, comme ce fut le cas pour Gamaliel et S. Paul ». CERFAUX, « La première … », 138.

[174] BRIZZI, *70 D.C. …*, 122.

[175] Cfr. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, 5.

[176] Cfr. *Ibid.* Cfr. Aussi : H. LECLERCQ, « Pella », in *Dictionnaire …*, 177.

[177] L'histoire de Pella remonte au temps des Pharaons d'Egypte, la ville était appelée Behilium, puis sont venus les Grecs (356-323 av. J.C.) qui ont changé le nom à Pella pour commémorer « Pella » la capitale de Macédoine. Au temps des Romains, Pompée l'a intégrée à la Décapole, qui était comme une coalition de dix villes, plus ou moins hellénisées, jusqu'au IV siècle. Les chrétiens sont parvenus à cette ville avec Simon, leur évêque, comme l'atteste Eusèbe. Au IIe siècle a vécu dans cette ville un écrivain chrétien du nom d'Ariston, qui a écrit une apologétique du christianisme. Un évêque de Pella (Zepnius) assista au concile de Chalcédoine en 451. Et un autre évêque du nom de Paul a participé au concile régional de Jérusalem en 518, et après lui est venu l'évêque Zacharie qui est intervenu a interféré avec Antonius l'évêque d'Ascalon, selon la demande de saint Saba, pour évaluer les dégâts qui ont touché les monastères et les villes palestiniennes après la révolution des Samaritains contre les Byzantins en 529. Pella était un diocèse indépendant, avec beaucoup d'églises, dont on a découvert trois seulement, jusqu'ici. Un tremblement de terre de 746-747 a détruit la ville et l'a vidée de ses habitants jusqu'aujourd'hui. Cfr. S. SAYEGH, *Les vestiges chrétiens en Jordanie*, (en arabe), Imprimerie Catholique, Amman 1996, 92-96. Cfr. Aussi : M. PICCIRILLO, « Gruppi episcopali nelle tre Palestine e in Arabia », in *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*, Rome, Ecole Française de Rome, 1989, 468-470.

[178] *HE*, III : 5, 3.

> Ce furent là que se transportèrent les fidèles du Christ, après être sortis de Jérusalem de telle sorte que les hommes saints abandonnèrent complètement la métropole royale des Juifs et toute la terre de Judée[179].

Eusèbe voit dans cette catastrophe qui a touché Jérusalem et les Juifs une punition divine pour leurs persécutions du Christ et ses apôtres :

> La justice de Dieu poursuivit donc les Juifs parce qu'ils avaient accompli de telles iniquités contre le Christ et ses apôtres, faisant complètement disparaître d'entre les hommes cette race d'impies[180].

Eusèbe donne une description de la grandeur de cette catastrophe, en citant comme première source Josèphe Flavius dans ses *Guerres Juives*. Et il donne un nombre inimaginable de Juifs qui ont subi ce sort terrible, enfermés entre les murs de Jérusalem, comme dans une grande prison. Il parle de trois millions[181].

Quant aux Chrétiens, en tant que disciples du Christ, ils devaient se rappeler des paroles de leur Maître. Ils ont dû s'en faire une raison spirituelle pour quitter la Ville sainte et partir à Pella. En effet, Jésus avait dit (*Lc* 21 : 20-21) qu'il fallait quitter la Judée, la ville, les campagnes et à se réfugier dans les montagnes lorsqu'ils auraient vu Jérusalem assiégée par des armées. Pella se trouvait dans un endroit écarté, au bord de la région montagneuse et au-delà du Jourdain[182] : « Le choix était prudent car c'était celui d'une ville neutre, dans un pays paisible, voisin des déserts d'Arabie et où le bruit de la guerre n'arrivait que fort atténué »[183]. Bagatti parle de ce concept du salut que les chrétiens du premier siècle avaient déjà dans leurs têtes. Il dit que ce concept venait d'être souligné dans deux livres apocryphes dans ce même siècle, l'un s'appelait l'*Ascension d'Isaïe*, et l'autre l'*Apocalypse canonique*. Dans *l'Ascension d'Isaïe*, l'auteur parle de l'Antéchrist en la personne de Néron pendant le règne duquel les guerres juives commencèrent. Il détermine que la durée, même symbolique, de cet Antéchrist, serait de 1332 jours, ce qui correspond bien à la durée de la guerre juive[184].

En outre, l'Eglise traversa une période critique après 70, où de multiples hérésies s'introduisirent dans les communautés judéo-chrétiennes. Hégésippe énumère les premières de ces hérésies lancées par un certain Thébouthis. Celui-ci commence la rébellion, aspirant au siège épiscopal après la mort de Jacques, quand on conféra l'épiscopat à Siméon, le cousin de Jacques. Thébouthis tomba dans l'hérésie en reniant la doctrine des Douze[185]. On lit dans l'*HE* d'Eusèbe qui cite Hégésippe :

> L'Eglise était appelée vierge parce qu'elle n'avait pas encore été souillée par de vains discours. Ce fut Thébouthis, parce qu'il n'était pas devenu évêque, qui commença à la souiller parmi le peuple, à partir de sept sectes (juives) dont il était aussi membre …[186].

L'élection de Siméon comme successeur de Jacques, son cousin, montre combien la communauté judéo-chrétienne donnait une grande importance aux liens du sang, de telle sorte que les proches de Jésus avaient une place unique et privilégiée que personne d'autre n'aurait pu avoir. Peut-être que dans ces milieux familiaux très particuliers on appréciait plusieurs narrations des livres apocryphes, qui ailleurs étaient mal reçus, puis par la suite ont été réévalués, comme « le Protévangile de Jacques » qui donne hommage à saint Joseph pour sa

---

[179] *Ibid*.
[180] *Ibid*.
[181] Cfr. *Ibid*.
[182] Cfr. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, 7.
[183] LECLERCQ, « Pella », in *Dictionnaire* ..., 177.
[184] Cfr. BAGATTI, « L'esodo dei… », 161-162.
[185] Cfr. V. ERMONI, « Les églises de Palestine », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. II (janvier 1901), Charles Peeters, Louvain, 21.
[186] *HE*, IV, 22, 4.

postérité nombreuse, Jude, l'un des « frères » de Jésus est resté à Nazareth dans la maison de son père Joseph et vivait là avec ses enfants, comme l'affirment – paraît-il - les différentes découvertes archéologiques faites dans cette maison[187]. De cette façon, et aussi parce qu'ils avaient hérité des propriétés des ancêtres, les frères et les enfants des frères de Jésus, pouvaient s'en servir pour faire valoir leurs droits de se présenter comme chefs de la communauté par le fait même de cet héritage[188]. Ce Siméon était un digne successeur de Jacques, Il a été martyrisé vers l'an 107, âgé de 120 ans. On sait peu de choses sur son épiscopat[189]. Mais il paraît que Pella et Jérusalem ne sont pas comparables en prestige : l'ancienne Ville sainte, avant sa destruction, jouissait d'une renommée à nulle autre pareille : nous y trouvions un petit troupeau au milieu d'un monde hostile[190]. En fait, Bagatti dit qu'à Pella la communauté chrétienne était laissée sans évêque, après la mort de Jacques, et avant l'élection de Siméon, ils y avaient seulement des chefs ou des « notables », comme s'exprime Eusèbe, à savoir ceux qui étaient favorisés de visions célestes. On attribue même à cette période l'Epitre aux Hébreux, dans laquelle on ne mentionne pas d'évêque, on parle plutôt des *ἡγούμενοι* (dirigeants ou chefs)[191].

Dans son *De mensuris*, Epiphane rapporte que les chrétiens retournèrent à Jérusalem après la destruction de la ville et la cessation des hostilités. Ils ont prospéré dans la foi et ont fait, étant disciples des disciples des Apôtres, beaucoup des prodiges (guérisons et autres miracles). Il dit qu'ils étaient les mêmes à leur retour à Jérusalem de la ville de Pella où ils vivaient et enseignaient[192]. On pense donc que les Chrétiens restèrent trois ans et demi à Pella. Et « lorsque la Judée a retrouvé une certaine sécurité, les frères réfugiés à Pella regagnèrent leurs localités d'origine ; certains se rendirent dans la Batanée, province soumise à Hérode Agrippa II »[193]. Le même Leclercque affirme que tous n'ont pas quitté Pella, un nombre de chrétiens y est resté: « on a toute raison de penser que tous les chrétiens ne quittèrent pas Pella et quoique l'histoire ne nous apprenne rien sur cette communauté, elle se trouve heureusement suppléée par l'archéologie »[194]. Et il parle des inscriptions chrétiennes en grec, découvertes dans l'actuel village de *Fahil*, une transcription de Pella, qui remontent à la seconde moitié du Ve siècle[195].

---

[187] Cfr. B. BAGATTI, *Gli scavi di Nazaret, I, Dalle origini al secolo XII*, Gerusalemme 1967, 9-20. Pour cette raison, la maison de saint Joseph à Nazareth resta dans les mains des judéo-chrétiens durant plusieurs siècles. Cfr. B. BAGATTI, « Il culto di S. Giuseppe in Palestina » …, 570.

[188] Cfr. *Ibid*., 567.

[189] Au sujet du martyre de Siméon, on trouve chez Eusèbe : « Hégésippe, parlant de certains hérétiques, ajoute qu'en ce temps-là, Siméon subit une accusation de leur part. Parce qu'il était chrétien, il fut tourmenté de diverses manières pendant plusieurs jours et après avoir étonné profondément le juge et ceux qui l'entouraient, il eut une fin semblable à la passion du Seigneur." *HE*, III, 32, 1.

[190] Cfr. GREGO, *I giudeo-cristiani* …, 40.

[191] Dirigeants, selon la TOB ; chefs, selon la Bible de Jérusalem, comme dit la lettre aux Hébreux : « Obéissez à vos chefs et soyez-leur dociles" (13, 17, 24); mais aussi: supérieurs des moines, ou abbés, selon *Ph* 2 : 3. Donc ce sont ceux à qui les fidèles doivent obéissance, qui veillent sur le troupeau, et dont il faut imiter la foi. Cfr. KOULOMZINE, "Les rôles liturgiques …", 222. Cfr. Aussi : BAGATTI, « L'esodo dei … », 164.

[192] "Aquila vero Hierosolymis degens, eorumque, qui apostolorum auditores fuerant, discipulos fide ac pietate florentes stupenda quaedam prodigia curandis corporibus, ac caeteris id genus facientes animadvertens : (jam enim ex urbe Pella reduces docere coeperant. Nam cum urbis a Romanis instaret excideium, discipuli omnes ab angelo moniti sunt, ut ex ea urbe migrarent, quae funditus evertenda paulo post foret. Hinc illi ex urbe digressi, Pellam sese recipiunt, quod oppidum ultra Jordanem in Decapoli numeratur. Inde post eversam urbem regressi ingentibus, uti dixi, claruere miraculis)". *PG* 43, 262. Dean donne la traduction anglaise suivante : "So Aquila, while he was in Jerusalem, also saw the disciples of the disciples of the apostles flourishing in the faith and working great signs, healings, and other miracles. For they were such as had come back from the city of Pella to Jerusalem and were living there and teaching. For when the city was about to be taken and destroyed by the Romans, it was revealed in advance to all the disciples by an angel of God that they should remove from the city, as it was going to be completely destroyed. They sojourned as emigrants in Pella, the city above mentioned, in Transjordan. And this city is said to be of the Decapolis. But after the destruction of Jerusalem, when they had returned to Jerusalem, they wrought great signs, as I have already said." Epiphanius' Treatise on weights and measures, the syriac version, J. E. DEAN (ed), University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1935, 30-31. Cfr. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, 8.

[193] H. LECLERCQ, « Pella », in *Dictionnaire ...*, 177

[194] *Ibid*.

[195] Cfr. *Ibid*.

Après Jacques et Siméon et jusqu'à la grande révolte, treize évêques se sont succédé sur le trône de Jérusalem, tous de la circoncision, donc Juifs. Eusèbe nous en donne les noms[196]. Une autre opinion dit que ces premiers évêques n'étaient pas seulement des Juifs mais qu'ils appartenaient aussi à la famille de Jésus[197].

2.2. Les Chrétiens de Jérusalem pendant les événements de 135

A l'origine de la révolte de 135 on trouve un acte sacrilège commis par les Romains après la destruction de Jérusalem de l'an 70, quand l'empereur Hadrien [*Figure 4*] prit les pierres du Temple et s'en servit pour construire les murs et le théâtre pour le temple principal de la nouvelle ville de *Aelia Capitolina* dédié au dieu Jupiter. Ainsi surgit Shimon Bar Koziba, proclamé messie par ses partisans qui changèrent son nom en בר כוכבא « Bar Kochba » (fils de l'Etoile de Iaacov)[198], tandis que ses adversaires le déformèrent en « Bar Koziba » (« fils du mensonge »). Celui-ci guida la révolte durant trois ans, de 132-135, avec un autoritarisme militaire et une tyrannie sans pitié, qui n'épargna pas les pauvres Chrétiens. Il ordonna de les tuer parce qu'ils n'avaient pas voulu participer à la révolte contre les Romains. Cette révolte causa de grandes pertes dans les territoires de la Judée qui avoisinent Jérusalem. L'historien Orosio (417 A. D) va jusqu'à dire qu'Hadrien vengea les Chrétiens qui avaient été persécutés par Bar Kokhba[199].

Mais qui étaient ces Chrétiens au temps de Bar Khokhba ? C'est une question soulevée par Bourgel. Il répond qu'ils étaient d'origine juive, établis en Judée. Le livre apocryphe « L'*Apocalypse de Pierre »*, écrit au sein de la communauté de Jérusalem, semble témoigner de cela[200]. Le refus de ces judéo-chrétiens de s'enrôler dans la révolution de Bar-Kokhba s'explique par une raison théologique : en effet, ce Bar Kokhba s'était déclaré le Messie attendu qui aurait sauvé son peuple des mains des Romains. Le refus des judéo-chrétiens est survenu surtout après la promulgation d'un ordre de mobilisation générale afin d'accroître le nombre des combattants. Ainsi ces chrétiens furent-ils considérés comme des déserteurs et devaient être sévèrement punis par Bar Kokhba. Cette politique n'était pas menée seulement contre les chrétiens mais aussi contre tous les Juifs qui refusèrent cette révolution, par exemple ceux de Tekoa (au sud de Bethléem) qui s'étaient réfugiés à Ein-Guédi (sur la rive de la mer Morte) pour s'échapper de Bar Kokhba et de ses partisans[201].

Mais pour aller plus loin, Bourgel parle d'une politique sévère des rabbins à l'endroit des judéo-chrétiens, pratiquée surtout après la destruction du Temple en 70, mais surtout parce que ces judéo-chrétiens se sont sentis plus Chrétiens que Juifs par leur foi en Jésus Fils de Dieu. Partant, ils se sont séparé, de plus en plus, des juifs non convertis, « qui, pour cette raison, défendaient aux judéo-chrétiens l'accès de leurs synagogues et les persécutaient d'une haine implacable »[202]. Cette politique visait à exclure les Juifs qu'ils considéraient comme dissidents, les décrivant comme *minim* מינים dans la littérature talmudique, sobriquet qui désigne

[196] Voici la liste donnée par Eusèbe : « Le premier fut donc Jacques, celui qu'on appelle le frère du Seigneur. Après lui, le second fut Siméon, le troisième Justus, le quatrième Zachée, le cinquième Tobias, le sixième Benjamin, le septième Jean, le huitième Matthias, le neuvième Philippe, le dixième Sénèque, le onzième Justus, le douzième Lévi, le treizième Ephrem, le quatorzième Joseph, enfin le quinzième Judas. Tels furent les évêques de la ville de Jérusalem depuis les apôtres jusqu'au temps dont nous parlons, tous de la circoncision. » *HE,* IV : 5, 3.

[197] Cfr. SAXER, « L'organisation … », 371.

[198] Le surnom Bar-Kokhba בר אכוכב est, paraît-il, le résultat d'un jeu de mots en rapport avec le mot « astre » כוכב en araméen (hébreu). Cfr. BOURGEL, *D'une identité …,* 139.

[199] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana …*, 33-34.

[200] Cfr. BOURGEL, *D'une identité …,* 138-139.

[201] Cfr. *Ibid*., 149.

[202] ERMONI, « Les églises … », 20.

clairement les disciples du Christ[203]. Quels étaient les motifs de cette politique contre les judéo-chrétiens ? Bourgel cite ici D. Flusser qui avance cette hypothèse : « Ce furent les judéo-chrétiens qui, courroucés par l'insuccès de leur mission auprès des juifs, « déclenchèrent les hostilités » ; les rabbins n'auraient fait que réagir à leurs attaques »[204]. Et la cause profonde concernait plutôt « la légitimité à interpréter les Ecritures et à statuer en matière de *halakha* »[205], les rabbins affirmant que leurs traditions remontaient à la révélation du Sinaï et les judéo-chrétiens soutenant que l'enseignement de Jésus dérivait de Dieu lui-même. Saint Jérôme fait une allusion à cette controverse sur l'autorité spirituelle d'expliquer les Ecritures en faisant état des « interprétations nazaréennes » dans son *Commentaire sur Isaïe* [206].

Dans le même contexte, il est important de parler de cette fameuse *Birkat ha-Minim* qui a été justement considérée comme « la mesure la plus radicale que prirent les rabbins contre les judéo-chrétiens »[207]. Cette « bénédiction-malédiction » a été ajoutée aux Dix-Huit Bénédictions, le *Shmoneh Esreh* שמונה עשרה (la douzième section) qui était la prière centrale des offices liturgiques édités par Shimon HaPaqouli dans la tradition talmudique en présence de Rabban Gamaliel II. Cette douzième « bénédiction » a été formulée par Shmuel Hakatan à la demande de Gamaliel II, et libellée comme une malédiction[208]. Dans cette malédiction les Nazaréens étaient considérés comme une catégorie de *minim*, *min* signifie littéralement « espèce ». Elle se réfère, dans les sources talmudiques, aux Juifs dont les pratiques et les croyances déviaient des normes fixées par les rabbins. Les judéo-chrétiens étaient comptés avec eux. Donc, « il y a une adéquation évidente entre les *minim* et les disciples de Jésus »[209]. La littérature chrétienne évoque en plusieurs endroits les malédictions des Juifs, dans leurs synagogues, contre les Chrétiens, par exemple chez Justin (dans le *Dialogue avec Tryphon*), Epiphane et Jérôme. Cette malédiction contre les *minim* était un moyen de démasquer les « hérétiques » afin de les empêcher de diriger les offices dans les synagogues. Jérôme, dans sa Lettre à Augustin, dit que le terme *minaei* désignait les Nazaréens, disciples de Jésus, mais ne concernait pas les chrétiens d'extraction païenne, pour une simple cause : ils ne dirigeaient pas la prière aux synagogues[210].

Revenons à la guerre de 135 : un historien romain, Dion Cassion, décrit cette destruction massive en parlant de 50 forteresses et de 985 villages qui ont été rasés au sol et de 580 mille hommes tués, et de beaucoup d'autres morts à cause de la famine, les épidémies et les incendies. Ainsi toute le Judée a-t-elle été atteinte par ce désastre. Eusèbe dit, en parlant de cette guerre, que Hadrien avait interdit aux Juifs de mettre le pied dans les territoires aux alentours de Jérusalem. Ils ne pouvaient pas contempler, même de loin, le sol de la patrie[211]. Il a même changé le nom du pays en conférant le nom « Palestine » sur tout le territoire, où se

---

[203] Cfr. BOURGEL, *D'une identité ...,* 155.
[204] *Ibid*., 159.
[205] *Ibid*.
[206] *Ibid*., 159-160.
[207] *Ibid*., 161.
[208] "Pour les *meshumadim* (« les exterminés ») qu'il n'y ait pas d'espoir et que les orgueilleux soient déracinés de nos jours et que les *notsrim* et les *minim* périssent à l'instant, qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'ils ne soient pas inscrits avec les Justes. Béni sois-Tu Seigneur qui soumets les orgueilleux. » למשומדים אל תהי תקווה ומלכות זדון מהרה תעקר בימינו והנוצרים והמינים כרגע ייאבדו יימחו מספר החיים ועם צדיקים אל ייכתבו ברוך אתה ה' מכניע זדים. Ici, nous pouvons entrevoir la proximité linguistique, sémantique et religieuse juive et hébraïque entre « *zadîm* », orgueilleux, et « *zarîm* », étrangers, les fameux « *goyîm* détestables » זדים זרים.
[209] BOURGEL, *D'une identité ...*, 164.
[210] Cfr. *Ibid*., 161,164-167. Cfr. *Œuvres de Saint Jérôme*, B. MATOUGUES (*éd*.), Auguste Desrez, Paris 1838, *Epistola CXII Hieronymi ad Augustinum, 13.*
[211] Cfr. PICCIRILLO, La Palestina …, 34. Tertullien affirme cette interdiction en parlant pas seulement de Jérusalem mais aussi de Bethléem : "et exinde quod interdictum est ne in confinio ipsius regionis demoretur quisquam Judaeorum… quod vobis pro meritis vestris post expugnationem Hierusalem, prohibitis ingredi in terram vostram, de longinquo eam oculis tantum videre permissum est". MIGNE, *PL* 2, XIII, 633-634.

trouvait le centre est Jérusalem et toute la Judée[212]. Epiphane en parle dans son *De mensuris* : « *...et Palestinam quae judaea dicitur* »[213].

Ainsi, dans le sillage de la conquête romaine, l'ancienne Jérusalem est disparut et a été ensuite remplacée par une nouvelle Jérusalem de type gréco-romain, avec un nouveau nom latin « *Colonia Aelia Capitolina* »[214]. Les Romains réussirent à effacer Jérusalem de la mémoire des personnes à tel point que, au début du IVe siècle, un magistrat romain de Césarée ne s'est point rappelé de l'ancien nom de la Ville quand un chrétien lui en a parlé en la désignant comme sa cité natale[215].

Les anciennes structures d'autorité cédèrent la place à de nouvelles formes de commandement dans les églises fondées par la première génération de missionnaires. Les nouveaux évêques étaient désormais d'origine ethnique-chrétienne. Après les 15 évêques « hébreux » de Jérusalem, vient l'élection de Marc comme premier évêque pour Jérusalem d'origine païenne[216]. En même temps, à cause du décret de l'empereur Hadrien interdisant aux Juifs d'habiter Jérusalem, la nouvelle ville se remplit de chrétiens d'origine païenne, tandis que la communauté judéo-chrétienne sera enfermée dans le mont Sion et le Mont des Oliviers. Et quand les chrétiens rentrent de Pella, ils ne trouvent que peu de constructions sauvées de la destruction massive faite par Tite. Epiphane témoigne qu'une de ces constructions épargnées était la chambre haute du Mont Sion[217].

Hors de Jérusalem existaient d'autres groupes judéo-chrétiens : en Transjordanie, en Syrie et ailleurs, formant de petites communautés attachées fortement aux coutumes juives. Certains étaient déjà contaminés par l'hérésie. Ces groupes vivaient dans des ghettos à côté des communautés ethnico-chrétiennes, avec lesquelles ils étaient en contraste[218]. Pourtant, tous les judéo-chrétiens ne tombèrent pas dans l'hérésie : un bon nombre restèrent fermes dans l'orthodoxie de la foi. Mais c'est à cause surtout de « certaines particularités d'ordre pratique, les observances légales, (que) la masse des judéo-chrétiens s'isole de plus en plus du christianisme gréco-romain »[219].

Justin, au deuxième siècle, distingue dans son époque deux groupes au sein des judéo-chrétiens : ceux qui observent la Loi mosaïque sans la détermination de l'imposer aux autres chrétiens, avec lesquels Justin ne refuse pas la communion ; et ceux qui voulaient contraindre les Gentils à se soumettre à la Loi mosaïque et rabbinique. Ceux-ci ont été répudiés[220]. De fait, en 220, ces judéo-chrétiens disparaissent de l'histoire. Ils réapparaissent au IVe siècle, après avoir subi quelques transformations, sous le nom de Nazaréens[221].

Jérusalem en est venu à être célébrée et vénérée plus dans les mémoires que dans les faits : dans la narration centrale de l'histoire chrétienne des deux premiers siècles, on la trouve jouant

---

[212] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina ...,* 36.

[213] *PG* 43, 170. Pour faire la pige aux Juifs qui auraient voulu appeler la province « Israël » ou « Juda », Hadrien a voulu attribuer le pays aux « Philistins », dans une métonymie offensante pour les Hébreux.

[214] Ce nom est composé du nom de l'empereur Hadrien, *Elio*, et du dieu Jupiter *Capitolinus*, il dio del Campidoglio, il colle romano. Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina ...*, 33, aussi : WILKEN, *I primi ...*, 123. On lit chez Epiphane que l'empereur Hadrien donna son nom à la Ville après sa restauration : "*reficiendae urbi praeficit, quam de se ac de imperatorio nomine appellari voluit, nimirum Aeliam, cum Aelius Adrianus ipse vocaretur.*" *PG* 43, 170.

[215] WILKEN, *I primi ...*, 123.

[216] Eusèbe donne la liste des évêques d'origine païenne, il dit : « …nous avons montré que, depuis ce temps-là, l'Église de ce pays a été composée de gentils, après l'avoir été de ceux de la circoncision ; et que le premier évêque pris parmi les gentils pour la diriger fut Marc. Après lui, les listes de succession des évêques de ce pays nomment Cassien ; et après celui-ci Publius, puis Maxime ; et après eux Julien, puis Gaïus ; après lui Symmaque, un second Gaïus, et encore un Julien, puis Capiton, ensuite Valens et Dolichianus ; et après tous Narcisse, le trentième depuis les apôtres selon la succession régulière des évêques. Cfr. *HE*, IV, 6.

[217] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina ...*, 35.

[218] Cfr. GREGO, *I giudeo-cristiani …*, 40.

[219] ERMONI, « Les églises … », 22.

[220] JUSTIN, *Dialogue ...*, 211-213. Cfr. Aussi : GREGO, *I giudeo-cristiani ...*, 41.

[221] Cfr. ERMONI, « Les églises … », 22.

un rôle marginal. Seulement dans le quatrième siècle, avec la construction de l'église de *l'Anastasis* (Eglise de la Résurrection) sur la tombe du Christ, et le flux croissant de pèlerins venus pour vénérer les lieux saints, Jérusalem assumera son rôle historique comme la «Ville Sainte » des chrétiens[222].

3. LES HELLENES-CHRETIENS

3.1. Changement total à partir de l'an 135

Après la seconde guerre juive, la destruction totale de la nation juive, et l'expulsion définitive des Juifs par l'empereur Vespasien (70 AD), l'an 135 marque un grand changement dans la ville de Jérusalem : pas de Juifs ! Les chrétiens sont devenus une communauté mixte d'Hébreux et de Gentils. Les évêques furent choisis parmi les ethnico-chrétiens. Eusèbe en parle : « L'Eglise de la ville fut elle aussi composée de gentils ; et le premier, après les évêques de la circoncision, qui en reçut la charge, fut Marc »[223].

Mais les chrétiens de la première communauté judéo-chrétienne n'ont quitté la ville que pour y retourner le plus vite possible. Ils ont trouvé que la guerre avait entraîné une distinction nette entre les juifs et les judéo-chrétiens. Ces chrétiens se sont trouvés désolidarisés ouvertement des prétentions politiques de leurs compatriotes, puisque leur unique libérateur est le Christ qui est déjà venu. Donc le décret d'Hadrien qui ordonnait l'expulsion des Juifs ne les a pas touchés[224]. Aussi au début du IIe siècle la distinction est-elle nettement faite. Donc, l'Etat romain reconnaissait désormais, comme l'atteste la lettre de Pline, l'originalité de l'autonomie du mouvement chrétien. Ceci signifie que ces chrétiens ne sauraient être touchés par les événements de 135 [225].

Le caractère juif est resté dans cette communauté, surtout parce que ses membres continuaient à sanctifier le samedi et à pratiquer la circoncision, comme l'atteste Bardesane[226] (180-223) dans son traité « *Liber Legum Regionum* »[227]. Après soixante ans de la guerre d'Hadrien, une lutte s'ouvrit entre la hiérarchie helléniste et les fidèles judéo-chrétiens sous l'évêque Narcisse et son successeur Alexandre, et ce à cause de divergences d'opinion sur les usages, surtout pour choisir un dimanche comme jour de célébration de Pâques au lieu du 14 nisan[228].

La théologie de Paul a fait le point sur cette séparation entre le courant judaïque et le courant païen de la première Eglise. Paul a donné un fondement théologique à cette séparation, à savoir dans la doctrine de la justification par le sang du Christ, et dans la critique de la loi mosaïque. Peu à peu, les judéo-chrétiens sont devenus des marginaux, très minoritaires. En même temps, la rupture entre l'Eglise et le monde juif vient de se consommer, surtout parce que l'Eglise se disait le nouveau et le véritable Peuple de Dieu, le nouvel Israël, « ce qui constituait aux yeux

---

[222] WILKEN, *I primi …*, 28.

[223] *HE*, IV, 6. Il parle dans d'autres occasion de ces évêques de la gentilité dans les : V, 12 ; IV, 5.

[224] Cfr. BAGATTI, L'Eglise de la Circoncision, 8.

[225] A. HAMMAN, La vie quotidienne des premiers chrétiens (95/197), Hachette 1971, 74.

[226] Bardesane d'Edesse (154-222), de la Mésopotamie, exilé en Arménie après la chute d'Edesse. Il est considéré l'une des figures les plus ambiguës que le christianisme syriaque ait connues : dans sa personne se rencontraient la culture grecque et syriaque, combinées ensemble, d'une manière harmonieuse. Il a écrit dans les champs de la cosmologie, l'astronomie, l'ethnologie, la philosophie, la politique et la poétique. De ses écrits abondants nous est arrivé seulement le *Livre des Lois des pays* (LLP) écrit par Philippe son disciple, et qui contient les idées de Bardesane sur des questions cosmologiques et anthropologiques, et sur des concepts dans le monothéisme hébreu-chrétien. Cfr. P. BRUNS, « Bardesane », in *Dizionario di Letteratura cristiana antica*, S. DÖPPE et W. GEERLINGS (*ed.*), Città Nuova, Roma 2006, 127.

[227] Cfr. R. GRAFFIN, *Patrologia Syriaca, II*, 605, Parisiis 1907.

[228] Cfr. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, 9. Cfr. Aussi : F. COCCHINI, « Gerusalemme », in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, A. DI BERARDINO (*ed.*), vol. II, Marietti, Italia 1983, 1484.

des rabbins une usurpation »[229]. Paul, avec son apostolat surtout auprès des Gentils, a créé une concurrence entre sympathisants du Judaïsme ou judaïsants (comme à Galate) et les chrétiens d'origine païenne, facilement réticents aux coutumes juives. Alors, les rapports s'enveniment de plus en plus entre les deux communautés : « un antijudaïsme chrétien parfois virulent commença à répondre aux anathèmes rabbiniques contre les « nazaréens » »[230]. Les écrits de Justin, surtout son dialogue avec le juif Tryphon, confirment ces données. Mais il faut dire qu'en cette époque, ces communautés judéo-chrétiennes sont restées en communion de foi avec toutes les autres communautés chrétiennes de l'Empire romain. Hégésippe, qui est un judéo-chrétien, mais parfaitement orthodoxe, nous atteste ce fait : car dans toutes les communautés qu'il avait visitées, il avait trouvé la même doctrine[231].

Avec le deuxième siècle, la rupture était complète et irrémédiable entre les juifs « purs » et tous ceux qui se nommaient chrétiens, y compris les judéo-chrétiens ou les nazaréens. Et cette rupture est en fait naturelle et compréhensible quand on connaît les aspirations et les tendances de ces deux parties : non seulement en Palestine mais partout dans l'empire romain, les chrétiens et les juifs avaient des relations très tendues : « une opposition systématique de la part des juifs contre le Christianisme, des luttes et même des persécutions, tel est en résumé le bilan de la situation »[232]. Comme témoins directs de cette haine des juifs contre les chrétiens, nous avons la deuxième Epître de saint Clément de Rome et surtout celle de Barnabé [233] : les juifs ont répandu contre les chrétiens toute sortes de calomnies, en excitant les païens et leurs chefs, comme les empereurs ou les gouverneurs romains, à persécuter les chrétiens. Saint Justin en témoigne dans son Dialogue avec Tryphon. On voit cette réalité dans le martyre de saint Polycarpe aussi : c'est à cause de l'animosité et de l'incitation des juifs que le centurion a brûlé le saint vieillard. Le Seigneur avait déjà prévenu ses disciples : nul serviteur ne serait mieux traité que son maître[234].

3.2. L'Eglise des hellènes-chrétiens

La seconde composante du christianisme primitif, ou bien de l'Eglise primitive de Jérusalem, ce sont les « hellènes », c'est l'« *ecclesia ex Gentibus* » en parallèle avec l' « *ecclesia ex circumcisione* ». Un exemple éminent de cette église *ex Gentibus* est Justin de Naplouse. Palestinien, mais né de parents non juifs, fils d'un vétéran romain installé en Terre Sainte, il est un exemple important pour savoir comment était cette Eglise. Et si nous lisons les écrits de ce philosophe et apologiste, nous allons bien reconnaître la foi de cette Eglise, ses traditions et « praxis » liturgiques et ecclésiales, ainsi que ses rapports avec les juifs. Ce saint martyr « représente indéniablement un tournant dans l'évolution du christianisme»[235].

L'hellénisme est « un mode de vie et d'expression qui affecte et unifie une mosaïque de populations »[236]. Il se caractérise par l'unité linguistique, la vie de ville, la cité comme entité politique et socioculturelle, mais aussi par la philosophie multiforme, dont le stoïcisme, le polythéisme, et l'inquiétude religieuse qui cherche le salut et le bonheur *post mortem*. Bref l'hellénisme est un art de vivre. Mais il ne touche pas seulement les chrétiens d'origine païenne, mais aussi les chrétiens d'origine juive qui vivaient, regroupés en communautés autour d'une synagogue, dans la diaspora, investie de la culture hellène. Ces communautés « se sont organisées un peu à la manière de la Diaspora juive, et ressentaient leur dépendance vis-à-vis

[229] C. LEPELLEY, « Les chrétiens et l'empire Romain », in *Histoire du Christianisme*, I, 237.
[230] *Ibid*., 237.
[231] Cfr. *HS,* IV, 22. Cfr. ERMONI, « Les églises … », 21.
[232] ERMONI, « Les églises … », 31.
[233] A ne pas confondre avec le soi-disant "évangile de Barnabé", un faux du Moyen-Age.
[234] Cfr. ERMONI, « Les églises … », 31-32.
[235] Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête* ..., 467.
[236] *Ibid*., 468.

de Jérusalem et des Douze »[237]. Les centres les plus importants de cette diaspora étaient : à Alexandrie, à Antioche, en Mésopotamie, en Asie, en Grèce et à Rome[238].

L'église de l'hellénisme est née de cet effort missionnaire commencé par les premiers Apôtres qui étaient des juifs. Cette église des « Hellènes » est donc née de sein de l'église des « Hébreux ». Mais les protagonistes de cette église n'étaient pas seulement les Apôtres mais aussi toute une génération de missionnaires, apôtres et docteurs itinérants dont parle le *Didachè* : « A l'égard des apôtres et des prophètes, agissez selon le précepte de l'Evangile »[239]. Hamman parle de ces missionnaires itinérants selon l'évangile. Il dit que la *Didachè* distingue entre les prophètes itinérants et les hôtes de passage, en distinguant les vrais des faux prophètes. Il cite Tertullien, en écrivant que « les plus dignes de confiance étaient ceux qui avaient une lettre de recommandation de la communauté mère »[240] (*i. e.* l'Eglise de Jérusalem). Tertullien, dans son *De praescritione,* dit : «Dans chaque cité, ils (les Apôtres) fondèrent des Église auxquelles dès ce moment les autres Eglises empruntèrent la bouture de la foi, la semence de la doctrine, et l'empruntent tous les jours pour devenir elles-mêmes des Églises »[241].

4. L'EGLISE DE JERUSALEM DU II-V SIECLE

Comme nous l'avons vu, divers éléments ont marqué la première Eglise de Jérusalem : tout d'abord la personnalité de Jacques, « le frère du Seigneur », et le premier chef de cette communauté, qui était bien liée à la fondation de cette première Eglise-mère. Après sa mort, les calamités ont suivi, dont la destruction de Jérusalem, l'exode des premiers chrétiens à Pella, ensuite la deuxième révolte de 135 et la destruction totale des alentours de Jérusalem. Ainsi s'effectua la prépondérance de l'élément gentil sur l'Eglise de Jérusalem avec les évêques d'origine ethno-chrétienne. Ainsi on peut parler ici d'une disparition de l'Eglise de Jérusalem à caractère « hébreu », en marge des événements historiques des guerres et des autres catastrophes qui ont facilité cette disparition. Il y avait aussi des causes internes qui ont aidé à faire tomber dans l'oubli cette Eglise, en commençant par la figure même de Jacques, qui a été tout simplement « escamoté », comme on l'a vu avec la polémique des « frères de Jésus », où « du frère on a fait un cousin, et du cousin un apôtre, assimilé tantôt à Jacques d'Alphée, tantôt à Jacques le Mineur, c'est-à-dire à personne »[242]. On a aussi vu que c'était Luc, partisan de Paul, qui a mis tout l'accent sur l'élément hellène de la première Eglise. Il y a aussi un autre facteur important qui a rendu possible cette perte de la première Eglise « judéo-chrétienne » : c'est la christianisation de l'Empire romain au début du quatrième siècle. Et « quand Rome s'est faite chrétienne … l'histoire – comme toujours – a été réécrite du point de vue de ceux qui l'ont importée »[243].

Au IV siècle une séparation apparaît entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'origine païenne. Les auteurs du quatrième siècle témoignent de cette séparation, surtout Epiphane, Eusèbe et Jérôme, qui parlent de « nous » et d'« eux » pour indiquer deux groupes différents[244]. Ils considéraient les judéo-chrétiens de ce siècle-là comme hérétiques, séparés du reste de l'Eglise, ayant leurs lieux de culte séparés, surtout sur le Mont Sion[245]. Eusèbe parle de ce groupe qui a conservé jusque-là le trône de Jacques sur le Mont Sion. Il dit que «les frères de

---

[237] KOULOMZINE, "Les rôles liturgiques …", 213.
[238] Cfr. *Ibid.,* 469.
[239] H. HEMMER, G. OGER et A. LAURENT, *Les pères apostoliques, I-II Doctrines des Apôtres, Epître de Barnabé, XI, 3,* Libr, Alphonse Picard et Fils, Paris 1907, 21.
[240] HAMMAN, La vie quotidienne …, 41.
[241] TERTULLIEN, *Traité de la Prescription contre les hérétiques*, XX : 5, (SCh. 46), Cerf, Paris 1957.
[242] MORDILLAT et PRIEUR, *Jésus après Jésus…*, 77.
[243] *Ibid.,* 77.
[244] Cfr. GREGO, *I giudeo-cristiani* …, 41.
[245] Cfr. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, 9-10.

ce pays l'ont successivement entouré de soins,… »[246]. On a aussi le témoignage d'Epiphane (373 *A. D.*) qui énumère les lieux saints de la Palestine qui sont liés aux souffrances du Christ, sauf le Mont Sion, car il était occupé encore en cette époque-là par les judéo-chrétiens[247]. Dans son *Panarion* (375-376 *A. D.*), il affirme que le lieu le plus éminent est le calvaire non pas parce qu'il était le plus haut, mais pour son importance. Il ajoute : « Dans d'autres temps, la colline de Sion, aujourd'hui hors de notre possession, était plus éminente que le calvaire » : hors de notre possession car elle était dans les mains des chrétiens qui ne sont pas approuvés[248].

Jérôme, dans des paroles fortes et bien claires, exprime son avis à propos des judéo-chrétiens, les nazaréens de son époque. Il les assimile aux *minéens (« minîm »)* expulsés par les Rabbins de leurs synagogues et anathématisés par eux. En même temps, ils sont considérés par le reste des chrétiens comme des juifs puisqu'ils ne cessèrent jamais de pratiquer les coutumes juives :

> …Nous voyons encore aujourd'hui parmi les Juifs, et dans toutes les synagogues de l'Orient, des hérétiques qu'on nomme Minéens, et que les Pharisiens eux-mêmes ont condamnés jusqu'à ce jour ; on les appelle ainsi encore, et même s'ils sont plus connus sous le dernier nom de Nazaréens. Ils croient en Jésus-Christ, fils de Dieu, né de la Vierge Marie, qu'ils disent être celui qui est ressuscité après avoir souffert sous Ponce-Pilate ; c'est-à-dire qu'ils croient au même Sauveur qu'à celui auquel nous croyons. Mais en voulant être tout à la fois et juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens… Que si nous nous croyons dans l'obligation d'admettre les Juifs avec leurs cérémonies, et de tolérer dans notre Eglise les pratiques qu'ils observaient dans des synagogues de Satan ; je ne crains pas de le dire, ils ne deviendront pas, chrétiens, et ils nous feront juifs[249].

A la fin du IIe siècle, la Palestine avait plusieurs sièges épiscopaux. On ignore leur nombre exact et les noms de leurs titulaires. Cependant, on trouve chez Eusèbe[250]deux noms d'évêques qui ont participé au concile de Césarée en 190 qui s'est tenu pour discuter la question de Pâques : Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem[251]. C'est une preuve que l'Eglise, dès le début de son histoire, était organisée :

> L'organisation ecclésiale du II siècle n'apparut pas comme un *deus ex machina*, mais fut au contraire un héritage de l'époque primitive. Dès le début, les Eglises locales apparaissent bien ordonnées et organisées[252].

Au IIIe siècle, on a le nom d'Alexandre comme évêque de Jérusalem. Il semble qu'il était le plus célèbre de ce siècle. Il a écrit une lettre à l'Eglise d'Antioche, envoyée par l'intermédiaire du prêtre Clément, lequel Eusèbe identifie à Clément d'Alexandrie, résidant à Jérusalem en ce temps-là, parce qu'il avait des problèmes avec son évêque d'Egypte. Clément avait donc une étroite relation avec Alexandre qu'il appelle ailleurs « son maître », et auquel il a dédié son ouvrage *Contre les judaïsants*, toujours selon Eusèbe[253]. L'évêque Alexandre a aussi dû accueillir Origène dans son diocèse. Il l'a ordonné prêtre avec la participation de Théoctiste de Césarée. En fait, Alexandre octroie à cet Origène, avant d'être ordonné prêtre, la faculté de prêcher en tant que laïc. L'évêque défend cette mesure dans une lettre envoyée à Soter de Rome (pape de 166- 175 ?), en donnant des exemples de laïcs qui prêchaient en Asie Mineure. Ainsi Origène, après son installation à Césarée de Palestine (dite aussi « Maritime »), devient en 239-

---

[246] *HE*, VII, 19.
[247] EPIPHANIUS, *Ancoratus*, XL, GCS, 25, 50.
[248] « Even the height which was once in Zion but has now been levelled was itself taller than Golgotha.", *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Book I, 379-380.
[249] *Oeuvres de Saint Jérôme*, *Epistola* CXII « Hieronymi ad Augustinum », 13.
[250] Cfr. *HE*, V, 12, 1-2.
[251] Cfr. P. MARAVAL, « La diversité de l'Orient chrétien », in *Histoire du Christianisme*, I, 509.
[252] AFANASSIEFF, « L'Eglise du… », 194.
[253] Cfr. *HE,* VI, 23, 3 ; XIV, 9.

240 le prédicateur de Théoctiste, l'évêque de cette ville. Les œuvres d'Origène enrichissaient la bibliothèque de Jérusalem qu'avait fondée Alexandre. C'est dans cette bibliothèque qu'Eusèbe a trouvé les correspondances échangées par les évêques de cette époque[254].

Aussi nous avons Julius Africanus, un autre écrivain chrétien ayant des liens avec la Palestine. Outre que théologien et écrivain, il était voyageur. Il a écrit sa fameuse *Chronographie*, où il montre la supériorité du judaïsme et du christianisme sur les religions païennes. En fait, la Palestine, à cette époque, n'était pas encore une destination de pèlerinage pour les chrétiens, même si on constate des cas individuels comme celui de l'évêque Méliton de Sardes visitant en 170 la Palestine, ainsi qu'Origène et Pionis, un prêtre de Smyrne, et d'autres visiteurs qui se sont rendu en Césarée pour rencontrer Origène et suivre ses leçons. Mais « dans aucun de ces cas, on n'a trace d'une vénération de lieux saints, ce qui constitue le pèlerinage à proprement parler, encore moins d'une mise en valeur de ces lieux »[255]. On devait attendre les premières décades du IV siècle pour pouvoir parler des pèlerinages proprement dits, puisque seulement là on a commencé avec Sainte Hélène de construire les Eglises surtout les grandes Basiliques au-dessus des divers lieux saints.

Un autre aspect qui a touché l'histoire de l'Eglise de Jérusalem ce sont les persécutions subies par elle en deux grandes phases : de 257 à 260, sous Valérien, et de 303 à 310 sous Dioclétien et de Maximin Daïa. Eusèbe consacre un opuscule spécial aux martyrs de Palestine intitulé *Les Martyrs en Palestine*. Dans l'introduction, on peut lire ce qui suit :

> Flavien gouvernait le peuple de Palestine, quand subitement on déploya partout des lettres ordonnant d'abord de jeter les églises par terre, puis de détruire les Écritures ; par le feu, et proclamant déchus ceux qui étaient en charge et ceux qui étaient au service des particuliers privés de la liberté, s'ils persistaient dans la résolution d'être chrétiens. Telle était la portée de ce premier décret rendu contre nous. Peu après, il vint d'autres rescrits ; il était ordonné que les Chefs des églises devaient être tous et partout mis d'abord en prison, et ensuite contraints par tous les moyens à sacrifier[256].

Trois villes principales de la Palestine étaient les lieux des persécutions les plus acharnées : Césarée, Gaza et Ascalon, mais surtout Césarée, endroit des jugements et des exécutions. L'un de ces grands martyrs, Procope[257], considéré comme le premier martyr des persécutions de 303-310, et Théodosie, une jeune vierge de dix-huit ans, originaire de Tyre[258]. Les derniers de ces martyrs à Césarée étaient Adrien et Eubule venant de Batanée[259].

En 311 fut publié à Nicomédie un édit de tolérance pour les chrétiens au nom de Galère. Mais cet édit ne fut pas appliqué partout, puisqu'après la mort de Galère, Maximin Daïa reprit progressivement les mesures discriminatoires contre les chrétiens. Ces persécutions ont frappé surtout les villes littorales, et moins qu'elles les villes juives. Eusèbe cite un seul nom de martyr : Pierre Absalon[260]. La grande persécution terminée, on se préoccupa de guérir les blessures, traitant surtout le problème de renégats, pour lesquels a eu lieu un rassemblement à Ancyre (aujourd'hui Ankara !) en 314 pour tous les évêques de l'Asie mineure et de la Syrie, parmi lesquels Agricolaüs de Césarée et Germain de Néapolis (Naplouse) pour étudier les conditions de réintégrer les renégats dans l'Eglise[261].

---

[254] Cfr. MARAVAL, « La diversité … », 511-512.
[255] *Ibid.,* 513.
[256] EUSEBE, *HE*, IX-X : *Sur les martyrs de Palestine*, lntro. : 1-2, par : E. GRAPIN, Auguste Picard, Paris 1913.
[257] Cfr. *Ibid*., I, 1 et ss.
[258] Cfr. *Ibid*., VII, 1 et ss.
[259] Cfr. *Ibid.,* XI, 29 et ss.
[260] *Ibid.,* VIII, 2, 3.
[261] Cfr. B. BAGATTI, *L'église de la gentilité en Palestine*, Impr. des PP. Franciscains, Jérusalem 1968. 31-35. *PG* 137, 1121-1196

4.1. Jérusalem, la ville des chrétiens

Nous arrivons au quatrième siècle qui marque un tournant important pour le christianisme, et par conséquent aussi, pour toutes les formes du judaïsme, parce que les relations entre l'Église et l'État vont substantiellement changer la situation de l'Eglise : d'une Eglise persécutée à une Eglise libre, protégée, favorisée. Les relations entre les juifs le judaïsme et les judéo-chrétiens en particulier vont entrer dans une nouvelle phase[262].

Mais on trouve en même temps que les empereurs chrétiens, jusqu'au IVe siècle, ont conservé encore la législation en faveur du peuple juif. Désormais, ils le font, non plus pour des raisons d'équité et de tolérance, mais pour des raisons idéologiques : dans le sens que les Juifs doivent rester comme « *testes veritatis* » (« témoins de la vérité »). En d'autres termes, ils doivent continuer à exister pour prouver l'ancienneté et l'authenticité de l'Ancien Testament, être témoins des prophéties sur la venue du Messie. Saint Augustin écrit qu'ils sont les témoins que nous devons épargner[263]: « *Judaei… necessarii sunt credentibus Gentibus. …testes iniquitatis suae et veritatis nostrae* »[264].

Lorsque l'Empire a accepté le christianisme comme sa propre religion officielle (Édit de Théodose Février 380 *De fide catholica*), le judaïsme dans toute ces formes, y comprise la judéo-chrétienne, a été considéré par le législateur comme ennemi du droit romain et de la foi chrétienne devenue impériale. Ainsi le judaïsme a-t-il subi une politique d'étouffement systématique et de rabaissement continu. Néanmoins, parmi toutes les religions non officielles, le judaïsme a été le mieux traité et, en somme, le seul toléré[265].

Avec l'édit de Milan en 313, le christianisme devient une « *religio licita* » : l'Eglise est reconnue comme une société, et les chrétiens acquièrent des droits civils et religieux. La foi se développe plus rapidement. L'enthousiasme pour les lieux sanctifiés par le Christ augmente de sorte que la Palestine devient un pôle d'attraction pour les chrétiens du monde. Pendant ce temps, la générosité impériale élève les belles églises, ou basiliques, qui racontent les mystères du Christ[266].

En 327 Constantin écrivit à Saint Macaire [*Figure 5*], évêque de Jérusalem, lui demandant de faire détruire le temple de Vénus construit sur le Calvaire, et d'édifier le *Martyrion* avec le trésor impérial. Sainte Hélène suit le même principe : en retraçant le lieu de la naissance du Christ, effacé par un bois d'Hadrien vénérant Adonis, elle fait construire la Basilique de la Nativité. Elle entreprend aussi sur le Mont des Oliviers la construction de la Basilique homonyme dite « Eléona », du grec « *Ελαιων*»[267].

Pour les judéo-chrétiens, il ne leur reste pas d'autre choix : ou bien ils s'intègrent à la grande Église, abandonnant tout un héritage religieux, ou bien ils restent dans l'ombre, considérés comme schismatiques ou des hérétiques[268].

On peut résumer le temps de Constantin ainsi : liberté pour le christianisme, protection officielle pour les convertis, mais interdiction pour le judaïsme de se développer[269]. Jérusalem est devenue une ville proprement chrétienne. On l'appelle « ville des chrétiens », selon le

---

[262] Cfr. GREGO, *I giudeo-cristiani …*, 169.
[263] Cfr. *Ibid.,* 170.
[264] *PL 36,* 705.
[265] Cfr. GREGO, *I giudeo-cristiani …*, 171.
[266] Cfr. *Ibid.,* 172.
[267] Rufin dans son *Histoire de l'Eglise* raconte avec détails la découverte de la Croix de Jésus par sainte Hélène. Cfr. RUFINO, *Storia della Chiesa*, I, 7-8, (Collana di testi patristici, 54), A. QUACQUARELLI, L. DATTRINO (*ed.*), Città Nuova, Roma 1986, 81-83.
[268] Cfr. GREGO, *I giudeo-cristiani …*, 172-173.
[269] Cfr. *Ibid*, 173.

témoignage d'un auteur du VIIe siècle[270]. En fait, les chrétiens en général dans toute l'empire romain, se sont multiplié rapidement. On compte qu'à la veille de la paix constantinienne le nombre des chrétiens est estimé à 5 pour 100 et même 10 pour 100 de la population de l'Empire[271]. Donc toute la Palestine était patrie des chétiens divisée en nombreux diocèses *[Carte 4]*.

La première chose qu'a fait Constantin pour consolider la chrétienté de son empire était d'envoyer sa mère Hélène en Palestine pour mettre en relief les lieux saints et construire les basiliques sur place. Pour construire l'Eglise de l'Anastasis, l'empereur devait détruire le temple païen édifié sur le lieu afin de procéder à une excavation profonde qui a conduit à la découverte de la tombe de Jésus. Aux nouvelles de la découverte, Constantin, selon les récits d'Eusèbe, contemporain de ces faits, a donné les ordres « qu'une maison de prières digne de Dieu soit bâtie avec une somptueuse et royale magnificence autour de la grotte du salut … »[272]. Pour commencer les constructions, Constantin a instruit son gouverneur de la province, Dracilianus, de fournir des techniques, des travailleurs et tout le nécessaire, toujours aux frais de la trésorerie de l'empire. Le travail a été conçu et réalisé par les architectes Zenobion et Eustace, prêtres de Constantinople (les noms nous ont été transmis par Jérôme et Théophane). Ensuite, une lettre a été envoyée par l'empereur à Macarius évêque de Jérusalem, à laquelle le septième canon du concile de Nicée (325) fait référence, lui conférant l'honneur qui lui est dû comme évêque de la Ville sainte sans porter atteinte aux droits du Métropolite (à l'époque l'évêque Eusèbe)[273].

Dans la conception théologique de la géographie de la rédemption, opérée par le sacrifice du Christ, le Golgotha est devenu le *Onfalos* ou nombril (centre) du monde. S. Cyrille de Jérusalem a exprimé cette idée en termes cosmiques : « Sur la croix, le Christ a étendu les bras pour embrasser avec le Golgotha, qui est au centre de la terre, le monde entier »[274].

La nouvelle Sion chrétienne était enrichie d'un complexe sacré et monumental digne de Rome, où en même temps, a surgi, sur les ordres du même empereur, la basilique de Saint-Pierre sur la colline du Vatican, ainsi que les églises de Constantinople, d'Antioche et de Tyr[275]. Mais celle de Jérusalem devait être la plus belle de toutes les basiliques, car, comme dit Eusèbe, « il est juste que le lieu le plus admirable de l'univers brille d'un éclat conforme à sa dignité »[276].

L'insistance d'Eusèbe et de Jérôme sur la profanation d'Hadrien, qui avait voulu effacer une mémoire tenacement maintenue en vie, suppose un endroit connu de la communauté judéo-chrétienne primitive. La littérature apocryphe, d'origine probablement palestinienne, qui traite du cycle d'Adam et Eve dans un contexte du salut, avec deux œuvres (la *Caverne de Trésors* et le *Combat d'Adam)*, devient un possible lien historique entre la mort et l'enterrement de Jésus, et l'érection d'un lieu de culte païen sur le site, et la décision de construire le nouveau monument chrétien à l'époque constantinienne[277].

La dédicace de cette basilique a eu lieu le 14 Septembre de 335 en présence de nombreux évêques du monde connu alors. Cet événement a donné origine à une grande fête ecclésiastique dans le calendrier liturgique de Jérusalem : la Dédicace, qui était célébrée presqu'au même niveau de Pâques[278]. Ensuite, nous avons l'exemple donné par l'Augusta Hélène, mère de l'empereur, suivie par Eutropia sa belle-mère, qui se sont hâtées de venir en Palestine pour

[270] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana …*, 55.
[271] Cfr. HAMMAN, *La vie quotidienne …*, 71.
[272] EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, III : 29, 1, (SCh. 559), Cerf, Paris 2013, 391.
[273] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana …*, 57.
[274] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi, XIII, 28*, 276.
[275] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana …*, 59.
[276] EUSEBE, *Vie de Constantin*, III : 31, 3, p. 395.
[277] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana …*, 59.
[278] C'est Egérie qui nous transmet ces données, et nous allons en parler dans le quatrième chapitre.

vénérer les lieux saints. Ainsi, elles ont fait converger l'attention des chrétiens vers Jérusalem[279].

En plus, on voit beaucoup de moines, hommes de lettres, nobles dames romaines, impératrices et beaucoup de chrétiens anonymes qui ont choisi de vivre dans ce pays où ils se sentaient les plus proches de la mémoire de Jésus, dans les plus profondes racines de leur foi. A ce sujet, Jérôme écrit :

> Or, s'il y'en a quelqu'un dans les Gaules qui se distingue par sa vertu, il se fait un devoir de venir à Jérusalem. S'il s'en trouve dans la Grand '-Bretagne qui ait fait quelque progrès dans la perfection, il quitte son pays, et vient des extrémités du monde chercher une Ville qu'il ne connaît que par sa réputation, et parce qu'il en a lu dans les Saintes Ecritures. Que dirons-nous des Solitaires d'Arménie, de Perse, des Indes, d'Ethiopie et d'Egypte, qui est voisine de la Palestine, et si fertile en Solitaires ; de ceux de Pont, de Cappadoce, de Syrie, de Mésopotamie, et de tout l'Orient, qui vérifiant ce que dit le Sauveur : « Partout où le corps mort se trouvera, les aigles s'y assembleront » ; viennent en foule visiter ces Lieux-Saints, et nous donnent des exemples de toutes sortes de vertus ». Leur langage est différent, mais leur religion est la même. On y entend chanter les louanges de Dieu par autant de chœurs, qu'on y voit des Nations différentes. L'humilité, qui tient le premier rang parmi les vertus Chrétiennes, est leur vertu favorite[280].

Parmi les chrétiens palestiniens d'origine juive ou païenne, en dehors de Justin Martyr, nous avons l'écrivain Hégésippe[281] et Julius Africanus. Rappelons-nous du comte Joseph de Tibériade, des évêques Eusèbe de Césarée, Cyrille et Jean de Jérusalem, et Épiphane de Salamine.

4.2. La Palestine « patrie des moines »

Mais la Palestine était aussi un point d'attraction pour les moines, ainsi dans le désert de Jérusalem, le « cher désert »[282], comme on l'a appelé, sont arrivés beaucoup des moines pour y passer toute la vie. Et ce désert « déserté » devient une ville peuplée d'anachorètes et d'ermites qui louent le nom du Seigneur jour et nuit dans leurs cellules, *laures* et *cénobies*. Ils viennent de l'Egypte avec saint Antoine, et en Palestine avec saint Hilarion de Gaza (297-371). Pour l'importance de ce dernier, saint Jérôme de Bethléem a écrit sa biographie[283]. Il le décrit comme le fondateur du monachisme palestinien, comme était Antoine pour l'Egypte : « Le Seigneur Jésus avait en Egypte le vieillard Antoine ; il avait en Palestine le jeune Hilarion »[284]. Suivi par d'autres saints moines comme Isaïe de Scété (400-491), Barsanuphe († 540), Jean († 543), Dorothée et Dosithée (VIe siècle) puis dans le côté oriental de la Palestine, le désert de Judée, commençant par Chariton puis Euthyme le Grand (377-473) de l'Arménie qui a introduit en Palestine la structure du monachisme arménien du « double monastère » : l'un cénobitique pour les débutants, et l'autre est la laure de forme semi-érémitique ; ensuite les deux Cappadociens : Sabas (439-532) et Théodose. Sous l'égide de saint Sabas, les monastères et le nombre des moines se sont multipliés. C'est à lui qu'on a attribué ces paroles : «Faire du désert une cité». En son temps, « les moines étaient les agents d'une véritable osmose entre la cité et le désert »[285]. Avec Sabas vient Théodose le Cénobiarque (430-529) élu archimandrite pour les moines cénobites et Sabas pour les ermites, auxquels se joindront des moines latins

---

[279] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana …*, 71.
[280] *Lettres des S. Jérôme*, Lettre XXXIII, 491-492.
[281] Probablement une forme grécisée de « Joseph »
[282] Cfr. WILKEN, *I primi …*, 122.
[283] Cfr. JEROME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, (SCh. 508), Cerf, Paris 2077, 213-299.
[284] *Ibid*., 237. Cfr. Aussi : N. EGENDER, "Le monachisme palestinien IVe-VIIe siècles », in *CPE* (*Connaissance des Pères de l'Eglise*), 141 (mars 2016), Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 3.
[285] *Ibid*., 15.

comme Jérôme, Rufin d'Aquilée, Pierre Ibéro (Géorgie moderne), et tous les nombreux Abbés du désert de Judée et de la péninsule du Sinaï[286]. Sur l'importance du monachisme palestinien, Evagre le Scholastique raconte dans son Histoire Ecclésiastique (livre I) que l'impératrice Eudoxie s'est rendue en Palestine deux fois : une fois « pour honorer le Dieu Sauveur », et la deuxième fois pour « construire de purs lieux de méditation, et c'est ce qu'on appelle les laures »[287].

Ces moines avaient aussi leur rôle important et décisif dans la vie ecclésiastique et dans les querelles pour la foi orthodoxe, ainsi que dans la vie liturgique à Jérusalem. L'un des moines du monastère de Théodose, le futur évêque Théodore de Pétra, décrit les monastères de la Palestine comme « un milieu marqué par l'étude des livres saints, par la célébration de l'office divin, par l'hospitalité et le soin des malades et des pauvres »[288].

Cyrille de Scythopolis (Beïssan), un autre visage éminent de la Palestine de cette époque, était un important écrivain et historien. Il a vécu au temps de Sabas, et a écrit la biographie de celui-ci et celles de beaucoup d'autres saints et de patriarches de Palestine. Mais c'est surtout le monachisme palestinien qui a trouvé en ce Cyrille « un historien scrupuleux de la vérité et un écrivain à la plume claire », précise et naturelle. Son livre *Vies* a mis en relief les trois moines cappadociens qui ont marqué le monachisme palestinien entre le Ve et VIe siècle[289].

4.3. Lieux saints, lieux de culte

Un pieux cosmopolitisme interculturel déclenché par la dévotion aux Lieux saints, et unissant les diverses cultures, a fait de Jérusalem et de toute la Palestine le centre du monde chrétien, la patrie de toutes les nations dans une relecture du *Psaume* 87 (88) et du miracle de la Pentecôte (*Ac* 2). C'est cette réalité cosmopolite que nous devons toujours considérer dans l'histoire de la ville et des communautés chrétiennes de Palestine[290]. Cependant, parmi les autres villes principales qui constituent d'autres piliers des origines de l'histoire chrétienne – Alexandrie, Césarée, Antioche, Carthage, Rome- seule Jérusalem pouvait revendiquer un lien direct avec Jésus de Nazareth et avec les premiers chrétiens[291]. Depuis le IIe siècle, la force du christianisme est concentrée dans les villes côtières : à Césarée, le grand port de la Méditerranée et capitale administrative de la région, et à Ascalon, Lydda, Tyr et Gaza. Mais à partir du IVe siècle, Jérusalem commence à prendre sa place et son autorité. C'est au Concile de Nicée en 325 que fut déclaré ce qui suit : alors qu'à Césarée est réservée la seconde place, selon l'ordre ecclésiastique, à Jérusalem appartenait la primauté d'honneur au-dessus de toutes les autres villes, car elle est le *locus* de la présence de Dieu, le *locus* le plus saint du monde, siège de tous les sanctuaires qui font mémoire de Jésus, parmi lesquels le tombeau de Jésus, devenu logiquement « la grotte la plus sainte ». Et ce reliquaire de la tombe de Jésus est différent de tous les autres reliquaires du monde, parce qu'il n'était pas le lieu de repos d'un martyr, mais le lieu dans lequel était arrivé quelque chose d'unique : un événement historique salvifique : la mort et la résurrection de Jésus. Par conséquent, une église devait être construite sur la place même où ces évènements saints ont eu lieu. Ce lien entre événement et lieu a généré à l'intérieur du christianisme une nouvelle forme de dévotion : c'est le culte dans les lieux des sacrés mystères[292].

Le complexe du rocher du Calvaire et du tombeau n'était pas un monument, mais avant tout un lieu de culte. Contrairement au temple romain, conçu pour abriter la statue d'un dieu ou

---

[286] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana …*, 72.
[287] EVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique*, (Livres I-III) (SCh. 542), Cerf, Paris 2011, 197.
[288] EGENDER, « Le monachisme… », 17.
[289] Cfr. BAGATTI, *L'église de la gentilité…*, 81.
[290] Cfr. PICCIRILLO, *La Palestina cristiana…*, 72.
[291] Cfr. WILKEN, *I primi …*, 122.
[292] Cfr. *Ibid.,* 123-125.

d'une déesse, l'église chrétienne, sous la forme d'une grande salle de réunion publique de la basilique, a été pensée pour accueillir le culte d'une congrégation. Et tandis que l'Eglise commençait à occuper de l'espace civique avec ses propres bâtiments, la liturgie et les rites chrétiens ont commencé à prendre un caractère public. Le culte chrétien, qui était auparavant la réunion d'une association religieuse privée, est devenu une cérémonie civique solennelle qui attirait désormais une grande partie de la population lors d'une cérémonie publique partagée. On voit cette réalité dans la figure de l'évêque entrant solennellement dans l'église, en procession avec ses presbytres, figure imposante, enveloppé qu'il était dans des robes d'un haut magistrat et accompagné par le livre des Évangiles[293].

Pour les pèlerins, Jérusalem et ses lieux saints n'étaient pas de simples sites historiques qui évoquaient une mémoire du passé. C'étaient des lieux saints à contempler, et encore plus constituaient un appel à revivre et réactualiser les événements salvifiques qui ont eu lieu dans ces endroits. La Palestine n'était pas seulement lieu de pèlerinage, mais de résidence : une vraie patrie où habiter toute la vie. Durant le IVe et le Ve siècle, la population de la Palestine romaine a augmenté rapidement. Beaucoup de bâtiments sont été édifiés. Le commerce et l'économie ont fleuri. Le travail a abondé (surtout pour les artisans et les artistes). L'agriculture aussi s'est étendue dans des espaces qui n'étaient pas cultivées. On a estimé le nombre des habitants de la ville de Jérusalem à 50,000, en contraste avec les 10-15,000 de l'époque antérieure. Ainsi pendant cette période vivaient à Jérusalem quatre fois plus d'habitants qu'à l'époque biblique. La Palestine est donc devenue une vraie patrie pour les chrétiens. Aussi bien qu'une Terre Sainte, elle était une société vivante et florissante qui a donné un art et une forme architecturale à la foi chrétienne grâce à la construction de plusieurs églises. On comptait plus de 500 églises durant l'ère chrétienne en Terre Sainte[294].

Conclusion du chapitre

A la fin de ce chapitre, je dois dire que la communauté judéo-chrétienne, au début, était certainement une communauté orthodoxe, ferme dans la foi en Jésus, surtout avec le charisme extraordinaire dont jouissait Jacques, et avec cet enthousiasme originel et primitif qui a animé les premiers chrétiens en la présence et grâce au ministère direct des apôtres. Tous ces éléments ont poussé des milliers de Juifs à s'encadrer dans la première Eglise « *Qehilah* »[295].

Mais cet enthousiasme, une fois éteint avec la mort de Jacques, et l'absence des autres apôtres, surtout Pierre et Paul, cette communauté s'est enfermée sur elle-même. Elle a commencé à perdre son orthodoxie. D'autre part, c'est surtout avec le succès des missions des apôtres parmi les Gentils, les premiers judéo-chrétiens « ont vu leur influence se réduire progressivement avant de devenir très marginale, jusqu'à se voir taxer d'hérésie vers le IIIe siècle »[296]. En tout cas, ce qui nous intéresse le plus dans cette recherche, ce n'est pas l'identité ou la spécificité de cette communauté mais plutôt ce qu'elle nous a transmis au niveau de la théologie et du culte, c'est-à-dire sa *praxis* de sa foi. Ce qui nous concerne c'est donc son influence et le patrimoine qu'elle nous a laissés, surtout ce qui regarde la liturgie chrétienne. Le cardinal Daniélou écrit : « C'est le parti de Jacques et l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem qui exercent l'influence dominante durant les premières décades de l'Eglise »[297].

En ce qui concerne Jacques et sa vie, je n'entends pas à retracer sa biographie et toutes les questions compliquées qui regardent sa parenté avec Jésus, son identité propre, et sa mort,

---

[293] Cfr. *Ibid.,* 126-127.
[294] Cfr. *Ibid.,* 130-131.
[295] L'on pourrait citer ici, comme référence, l'ouvrage magistral de Daniel-Rops, « *L'église des apôtres et des martyrs* », lui-même Juif converti.
[296] BERNHEIM, *Jacques, frère…*, 15.
[297] DANIELOU, *L'Eglise des…*, 15.

puisque c'est une histoire basée sur une littérature qui provient d'un mélange de vraies sources historiques et de légendes. Je voulais seulement considérer Jacques comme le symbole et «le représentant le plus éminent »[298] de l'Eglise primitive de Jérusalem. Et à travers ce Jacques, c'est à cette Eglise, à sa foi et à sa liturgie que nous nous intéressons.

[298] BERNHEIM, *Jacques, frère …*, 19.

Table des Évêques de Jérusalem jusqu'à Constantin[299]

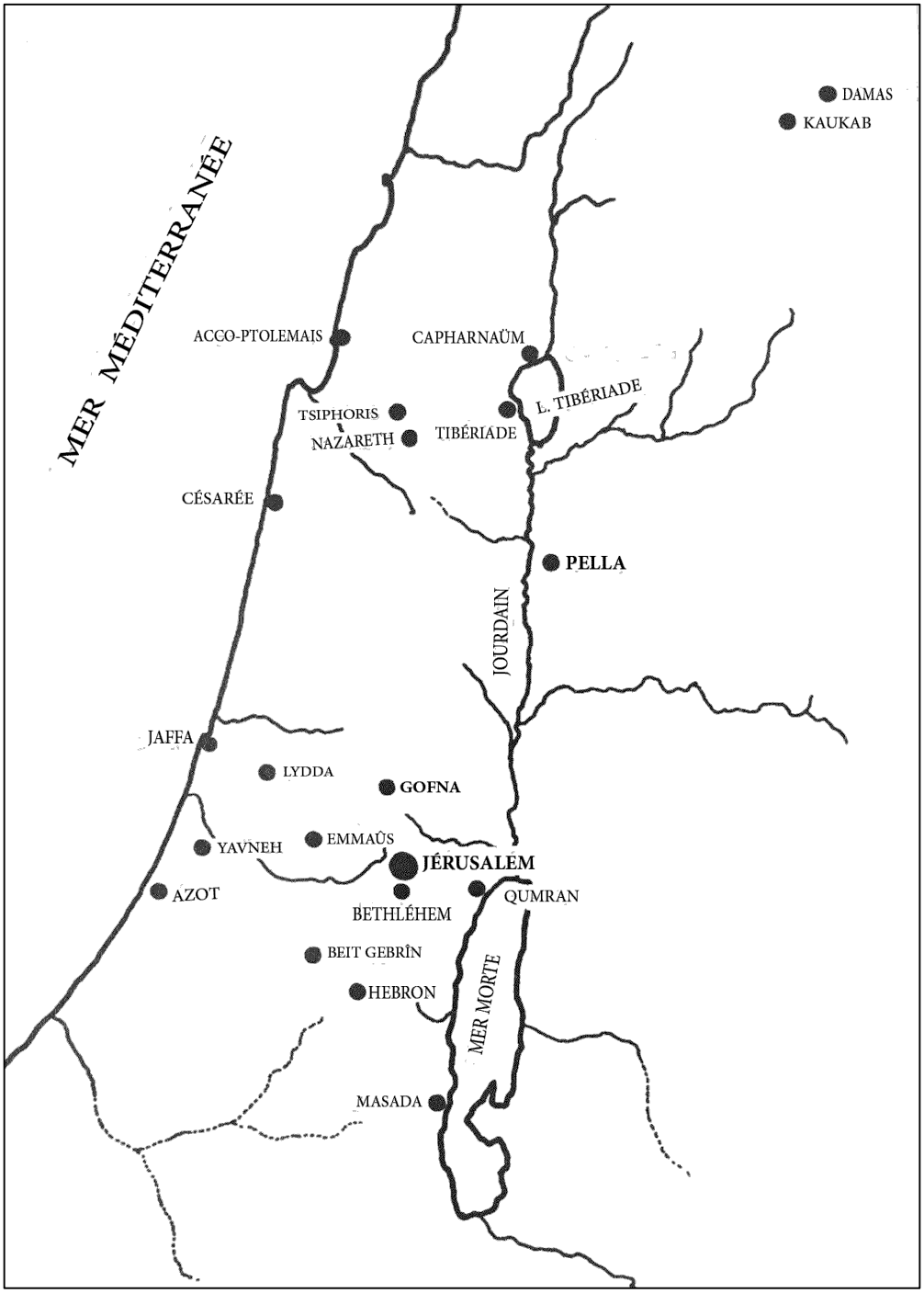
Année	*Empereur*	*Evêque de Rome*	*Evêque de Jérusalem*	
27 avant J.C	Auguste			
14 après J. C.	Tibère			
37	Gaius Caligula			
41	Claude			
			1- Jacques	
54	Néron			
62		Pierre	2- Siméon	
68	Galba	Lin		
69	Othon, Vitellius, Vespasien			*Évêques d'origine judéo – chrétienne*
70	Tite	Anaclet		
81	Domitien			
		Clément I		
96	Nerva			
98	Trajan	Évariste Alexandre I	3- Justus 4- Zachée 5- Tobias 6- Benjamin 7- Jean	
117	Hadrien			
		Sixte I Télesphore	8- Matthias 9- Philippe 10- Sénèque 11- Justus 12- Lévi 13- Ephrem 14- Joseph 15- Judas	
			16- Marc	
138	Antonin le Pieux	Hygin		
		Pie I Anicet	17- Cassien 18- Publius 19- Maxime I 20- Julien I 21- Gaïus I 22- Symmaque 23- Gaïus II	*Évêques d'origine païenne*
161	Luclus Aurelius Verus (161-169) et Marc Aurèle (161-180)	Sôter	24- Julien II 25- Capiton 26- Maxime II 27- Antoninus 28- Valens 29- Dolichianus	
180	Commode	Éleuthère Victor I	30- Narcisse 31- Dius 32- Germanion 33- Gordius	

[299] Cfr. EUSEBIUS, *The Church History*, P. L. MAIER (*tra.*), Kregel Academic & Professional, Michigan (USA) 2007, 339-343.

193	Pertinax et Dedius Julianus			
193	Septime Sévère	Zéphyrin		
211	Caracalla et Geta		34- Alexandre	
217	Macrin			
218	Héliogabale	Calixte I		
222	Sévère Alexandre	Urbain I Pontien		
235	Maximin I le Thrace	Antère		
238	Gordien I, Gordien II, Balbin et Gordien III	Fabien		
244	Philippe l'Arabe	Corneille		
249	Dèce		35- Mazbanes	
251	Trébonien Galle	Lucius I		
253	Émilien			
253	Valérien et Gallien	Étienne I Sixte II Denys	36- Hyménaeus	
260	Gallien			
268	Claude II	Félix I		
270	Quintillus et Aurélien	Eutychien		
275	Tacite			
276	Florien			
276	Probus		37- Zambdas	
282	Carus, Numérien, Carin	Gaïus	38- Humon	
284	Dioclétien			
286	Maximien Hercule	Marcellin		
305	Constance Chlore			
307-350 337-360 360 364 367 375 379 383	Galère Licinius Constantin le Grand Constance II Julien et Jovien Valentinien I et Valens Gratien Valentinien II Théodose I Flavius Arcadius, Honorius et Théodose II		39- Macaire (314-333) 40- Maxime (333-348) 41- Héraclius (348) 42- Cyrille (348-387) 43- Jean II (387-417)	

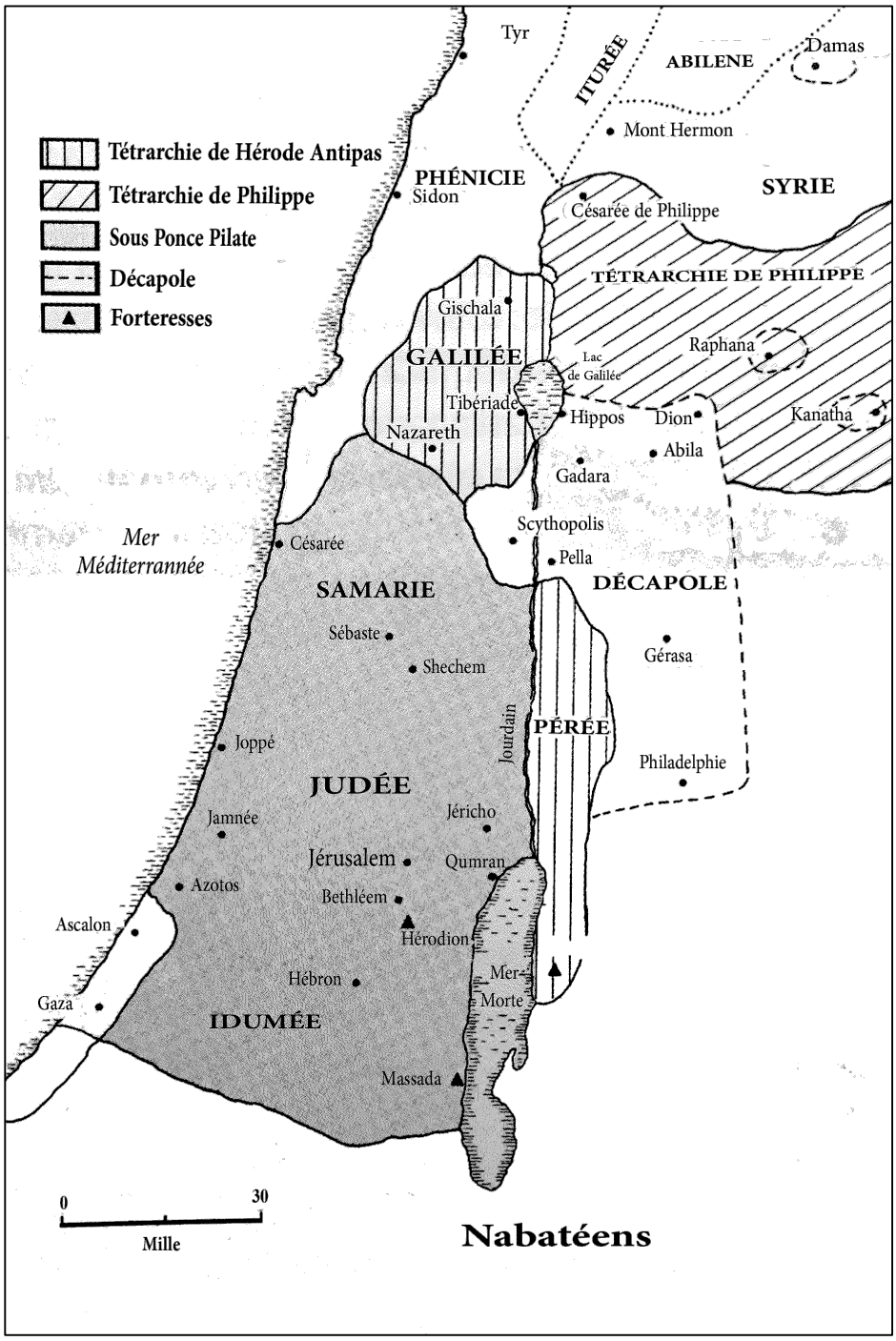
Cartes, Plans et Figures

[Carte 1] - La Palestine aux premiers siècles



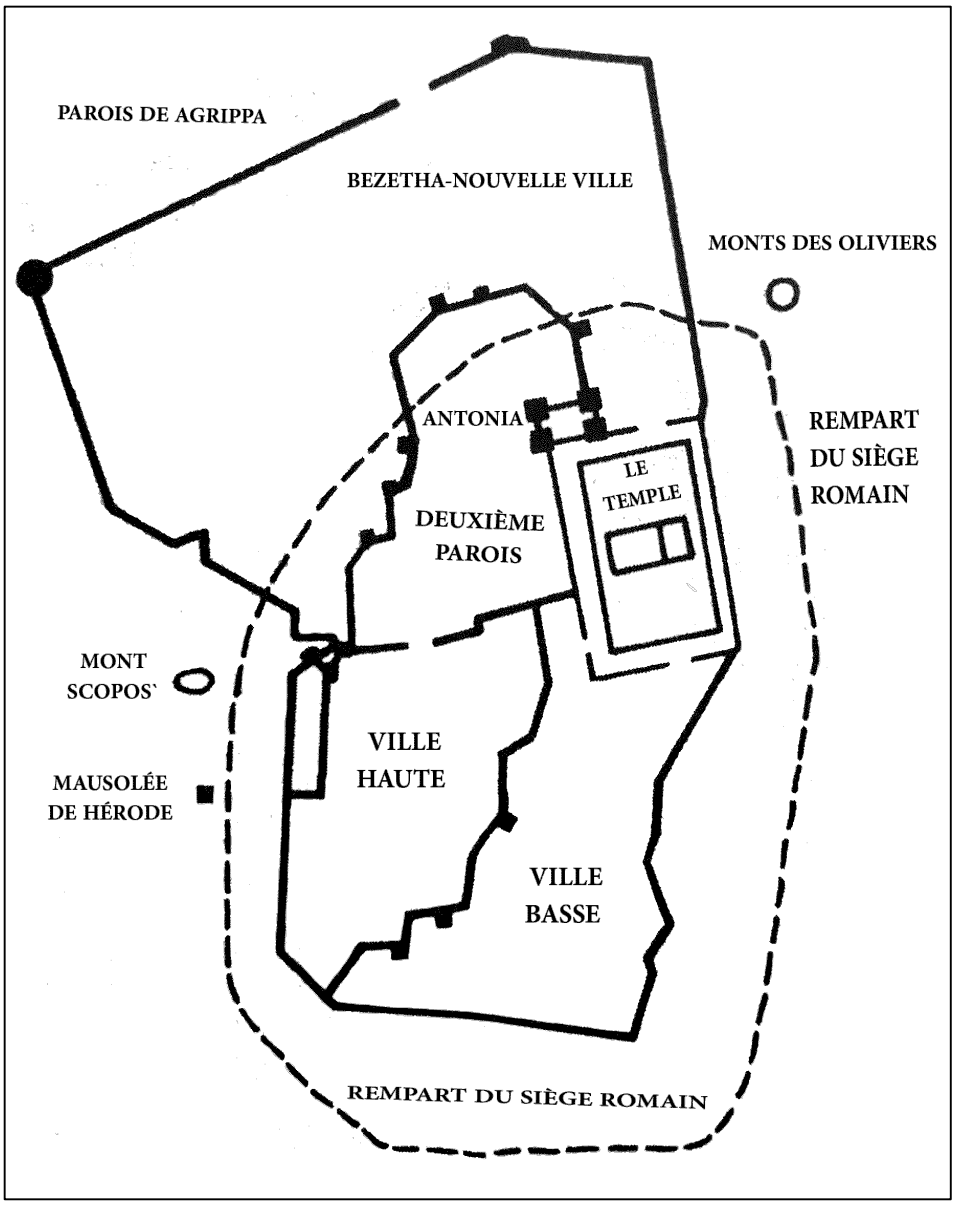
Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*, 577.

[Carte 2] - Les différentes tétrarchies de La Palestine aux temps des Romains



Cfr. MCNAMER-PIXNER, *Gesù e il Cristianesimo…*, 83.

[*Plan 1*] - *Jérusalem pendant le temps de Tite*



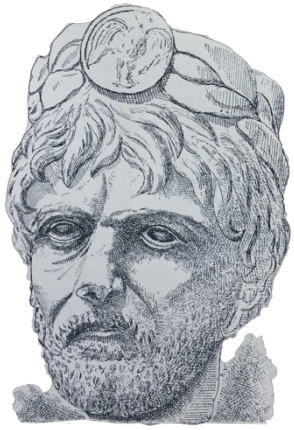
Cfr. V. CROCE, *Tito*..., 29.

[*Figure 1*] St. Jacques et St. Paul
Mosaïque du XIIe siècle à l'église de la Martorana – Palerme (Sicile-Italie)

[*Figure 2*]
St. Jacques, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem.
Tableau au Patriarcat Latin de Jérusalem.

[*Figure 3*]
Statue de Tite, empereur 79-81 (Uffizi, Florence).
Cfr. EUSEBIUS, *The Church History, 93.*

[*Figure 4*]
L'Empereur Hadrien (tête de marbre découverte à Jérusalem en 1873)
Cfr. C. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological researches in Palestine during the years 1873-1874*, A. STEWART (*tra.*), vol. I, Palestine Exploration Fund, London 1899, 258-265.
(Croquis sommaire d'après la planche de C. Clermont-Ganneau) :
Cfr. VINCENT-ABEL, *Jérusalem, recherches…*, t. II, 37.



[*Figure 5*]
St. Macaire (312-333), évêque de Jérusalem au temps de Constantin, et qui a surveillé les traveaux de construction du Saint-Sépulcre.
Tableau au Patriarcat Latin de Jérusalem.

[*Figure 6*]
Tuile à l'estampille de la légion X.
Cfr. VINCENT - ABEL, *Jérusalem, recherches …*, t. II, 889.

CHAPITRE DEUXIEME

LES USAGES LITURGIQUES DE L'EGLISE DE JERUSALEM DU Ier - IIIe SIECLE

INTRODUCTION

Jérusalem a toujours exercé une grande influence sur les rituels de diverses régions, en particulier après le quatrième siècle quand les pèlerins ont commencé à y affluer, et d'en emporter divers rites, coutumes et traditions[300]. En outre, la liturgie de la synagogue a grandement influencé la liturgie chrétienne, en particulier en Palestine, en Syrie et en Mésopotamie, par le biais de la communauté judéo-chrétienne. Mais après la destruction du temple en 70 après J.-C. et l'occupation subséquente de 135, le centre de la vie chrétienne de la Syrie-Palestine a déménagé de Jérusalem à Antioche, qui est devenue, jusqu'à l'époque de Constantin, le centre de la formation, de la diffusion et de l'unification des divers rites. Ainsi, après Nicée (325), Jérusalem appartenait à l'ordre ecclésiastique d'Antioche, le troisième Patriarcat après Rome et Alexandrie, en faisant partie du métropolitaine de Césarée, tout en conservant son évêque d'une primauté d'honneur (*can*. 7 du Concile de Nicée)[301]. Mais au concile de Chalcédoine (451) Jérusalem est devenue indépendante d'Antioche, au temps de son évêque Juvénal.

1. LA LITURGIE DE LA PREMIERE COMMUNAUTE JUDEO-CHRETIENNE

Dans son livre « *Le Christianisme »,* Hans Küng, affirme, en parlant des premiers chrétiens de la Palestine en tant que Juifs des ordres inférieurs, que pour bien comprendre l'histoire de cette première communauté il faut bien saisir qu'il ne s'agit pas ici d'une histoire romaine et grecque, mais d'une histoire des Juifs de naissance qui vivaient dans un contexte de culture hellénistique-palestinienne. Même si, individuellement, ils parlaient l'araméen ou le grec, l'important est qu'ils transmirent à l'Eglise entière, qui était encore en formation, la langue, le monde conceptuel et la théologie juive, et affectèrent ainsi, d'une manière indélébile jusqu'à

[300] Il ne faut pas oublier que la colline de Sion était un haut lieu cananéen, où Melchisédech, roi de Salem, s'était présenté à Abraham avec une offrande de pain et de vin. On a donc ici une sacralité primitive du lieu qui fut un sanctuaire jébuséen, ce dont les Israélites avaient conscience, et probablement Jésus lui-même, qui choisit ce lieu pour renouveler l'offrande de pain et du vin dans son corps et son sang. Cfr. L. BOUYER, *Le rite et l'homme*, Cerf, Paris 2012, 225. Par ailleurs, selon le pape Benoit XVI, Abel, Melchisédech et Abraham, sont les trois premiers sacrificateurs de la préhistoire, ils préfigurent le Christ et en furent comme des anticipateurs et *typoi* (types), c'est pour cette raison qu'ils sont mentionnés dans le canon romain. Cfr. RATZINGER, *Introduzione allo spirito…*, 56.

[301] Cfr. N. BUX, *La liturgia degli orientali,* Quaderni di O Odigos, Bari (Italia), 61.

nos jours, l'ensemble du christianisme des époques qui suivirent, y compris l'époque du judéo-christianisme[302].

Selon Louis Bouyer, la Palestine représente la Terre Sainte comme réalité concrète, ce qui est le signe de son importance décisive pour les chrétiens de l'église primitive. Ainsi au temps de Constantin, Jérusalem fut restaurée en tant que Ville Sainte pour les chrétiens. Les lieux saints qui rappellent les événements salvifiques sont décorés et vénérés, une nouvelle liturgie hiérosolymitaine se développa, concentrée sur la commémoration des événements évangéliques dans leurs places respectives[303].

Mais parler de la liturgie primitive en Palestine d'une manière précise et bien encadrée est très difficile, parce que l'on n'a pas d'éléments suffisants provenant de la première époque chrétienne hiérosolymitaine. C'est seulement à partir de la deuxième moitié du deuxième siècle que nous parviennent des renseignements qui peuvent nous donner un cadre complet du mode par lequel se structurait et se développait la liturgie. Donc tout ce qu'on trouvait provenant de l'époque précédente a un caractère extrêmement fragmentaire, ainsi dans le Nouveau Testament on rencontre plusieurs éléments singuliers qui dérivent du service liturgique de la communauté chrétienne primitive, mais on ne peut reconnaître en ceci un ordre liturgique obligatoire, nous nous trouvons plutôt devant une grande pluralité et une grande liberté dans les formes du service liturgique, mais, puisque nous ne pouvons pas saisir suffisamment les particularités de la liturgie primitive, nous ne pouvons pas faire prématurément d'une conception théologique donnée du Nouveau Testament (par exemple, le concept paulinien du Corps du Christ ou la doctrine du grand prêtre de l'Epître aux Hébreux) le fil conducteur du travail. Il est nécessaire de clarifier les conditions de chaque cas et prendre en considération spécifiquement les motifs eschatologiques, christologiques et ecclésiologiques dominante de chacun d'eux ; il faut étudier, non seulement le pluralisme des formes et des modes d'expression, mais aussi le pluralisme des conceptions théologiques, qui sont cruciaux pour la compréhension du service liturgique. Alors seulement nous pourrons identifier quelques lignes fondamentales et les structures générales des premiers temps du christianisme[304].

L'Église primitive était une communauté avec une « anatomie particulière » dit Wilken : elle n'a pas été une simple agrégation d'individus qui croyaient aux mêmes choses. Bien sûr, le christianisme a également été défini par ses croyances. Les observateurs extérieurs savaient que l'un des aspects de l'Église était, comme l'affirme un gouverneur romain au début du deuxième siècle, que les chrétiens adoraient Christ - un être humain - en tant que "dieu". Mais être baptisé équivalait à se joindre à une société avec ses rituels et ses règles, son gouvernement et sa discipline. Le principal office de l'évêque, célébrer le baptême et l'Eucharistie, donna à la communauté primitive sa forme, comme nous le verrons quand nous parlerons de la liturgie du quatrième siècle selon la description d'Egérie. Ce qui caractérise le christianisme était non seulement ses croyances, mais aussi l'« architecture de sa vie communautaire ». A ce stade, l'Eglise en tant que corps collectif était relativement invisible pour la société en général, mais à l'intérieur, la vie « mobile » dans un rythme d'une communion ordonnée et déterminée, et apparaît comme une « fédération » chrétienne, comme l'écrivit un auteur des origines[305].

Pour parler de la liturgie judéo-chrétienne il est nécessaire de parler un peu de la liturgie vétérotestamentaire et hébraïque, puisque la communauté primitive des judéo-chrétiens dépend de celle-ci, et qu'elles présentent entre elles de nombreux points communs, comme on l'a vu dans le premier chapitre. La religion chrétienne primitive, dit G. Theissen, est « un système de

---

[302] Cfr. H. KÜNG, *Cristianesimo, essenza e storia*, tr. : G. MORETTO, EUR Saggi, Milano 2015, 75-76.
[303] Cfr. L. Bouyer, *Architettura e liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2007, 32.
[304] Cfr. F. HAHN, « Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo », in *Studi Biblici*, 20 (1972), Paideia Editrice Brescia, 9-10.
[305] Cfr. WILKEN, *I primi mille anni …*, 38-39.

signes que les premiers chrétiens ont édifié sur le sol de la religion juive »[306], et si nous ne voulons pas dire juif, au moins nous pouvons dire avec Louis Bouyer « sémitique »[307]. Ces premiers chrétiens édifièrent une « cathédrale sémiotique » « faite de matériaux narratifs, rituels et éthiques, un monde de signes et de vie »[308], Jésus en est le « récit fondateur ». Les matériaux utilisés pour la construction de la nouvelle religion furent aussi les rites, qui venaient de la religion mère juive : l'ablution de Jean devint le baptême en Christ et le repas quotidien juif le repas eucharistique du Seigneur[309]. Mais, là aussi, l'attitude de Jésus devant le culte divin de son temps tient une place essentielle ; C'est seulement en reconnaissant l'impulsion et l'onde de choc que produisit son comportement, que nous sommes en mesure de comprendre comment les premières communautés chrétiennes, sur la base de Pâques et de la Pentecôte, ont été en mesure d'arriver à une forme appropriée de la vie liturgique[310].

Pour Hahn, la liturgie chrétienne commença pratiquement *da capo*, il parle de deux caractéristiques : dépendance et liberté. Cette dépendance n'est pas une dépendance aux formes déterminées par la liturgie juive, elle signifie que les disciples étaient liés à l'activité de Jésus et au fait eschatologique, ce qui fonde leur liberté ; les relations avec la liturgie juive ne jouent donc qu'au second plan. En fait Jésus abolit l'ordre cultuel traditionnel en vue de l'action eschatologique qui imposa une nouvelle forme du service liturgique. Ainsi les judéo-chrétiens, particulièrement liés, à l'époque de Jacques, aux traditions juives, étaient en même temps conscients que dorénavant ils n'avaient plus à s'intéresser à la loi et aux promesses pas encore accomplies, mais à l'inverse, à l'acte salvifique de Dieu par Jésus Christ qui avait accompli la promesse et cet acte se trouvait au centre de la communauté qui louait, remerciait et intercédait[311].

2. LA LITURGIE JUIVE

La liturgie juive est divisée en deux grandes branches : a) palestinienne, avec des rites palestiniens proprement dits ; b) babylonienne. Mais il faut surtout savoir qu'au début, la liturgie était centrée sur le Temple de Jérusalem, alors qu'on aboutit, après la destruction du Temple, à la liturgie des synagogues. On a donc la liturgie du Temple et la liturgie synagogale.

La liturgie du Temple se déroulait deux fois par jour, pendant les sacrifices journaliers : a) à l'aube jusqu'au lever du soleil ; b) à la neuvième heure, jusqu'au coucher du soleil. Du VIIe siècle avant J.C. à l'année 70 après J.C., le service sacerdotal du Saint des saints commençait par le chant des psaumes par les Lévites, suivi de l'entrée des prêtres et le sacrifice. La bénédiction sacerdotale (*birkat*[312] *ha kohanim*) et les éloges de Lévites concluaient la liturgie[313].

Parallèlement au service sacerdotal avait lieu le service du *ma'amadot*[314], qui consistait en des invocations pour les « diocèses » suivies par la prière pour le peuple. Venait ensuite la confession des péchés, pendant que les prêtres offraient le sacrifice. Une liturgie de la parole, des pétitions individuelles avec la doxologie finale formait un appendice à la louange sacerdotale. La tradition rabbinique attribue à la Grande Congrégation (*Keneseth haguadola*)

---

[306] G. THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, 449.
[307] Cfr. BOUYER, *Architettura…*, 29.
[308] *Ibid*.
[309] Cfr. THEISSEN, *La religion…*, 450.
[310] Cfr. HAHN, « Il servizio … », 11.
[311] Cfr. *Ibid*., 37.
[312] Le racine *B R K* d'où le terme pluriel *BeRaKoth* (« bénédictions ») signifie en principe "à genoux" (*Berek* genou), puis « prier » et enfin « bénir Dieu ». Cfr. BUX, *La liturgia…*, 15.
[313] Cfr. *Ibid*., 14.
[314] Le *ma'amadot*, une sorte de fraternité, d'où sort le *Seder ha-'Abhodah*, un office divin en quatre temps : a. Matines (*shaharith*), b. sacrifice (*musaf*), c. Vêpres (*minhah*) qui précéda le sacrifice quotidien du soir, d. Complies (*ne'ilah*) à la fermeture des portes du temple. Cfr. *Ibid*., 15.

l'institution des premières bénédictions (*berakot*), de la profession de foi (*qeriath shema'*), de l'offertoire de sanctification (*qiddush*) et de la séparation de la fête (*habdalah*). Tous ces éléments sont venus au fil du temps pour ajouter ou remplacer l'ensemble de *ma'amadot* liturgique[315].

En ce qui concerne la liturgie synagogale, les réunions didactiques avaient lieu dans la synagogue le samedi seulement (au Ve siècle après J.C.), puis par la suite les lundis et jeudis de la semaine également. Ce n'était pas un culte, mais une lecture et un enseignement avec dialogue. Le Pape Benoit XVI n'est pas tellement d'accord avec cela et pense que la synagogue n'était pas seulement un lieu d'enseignement mais qu'elle était toujours centrée sur la présence de Dieu, cette présence divine qui était liée au Temple[316]. On peut donc comprendre que le culte de la synagogue était organisé au tour de deux points focaux, « nucléaires » : la « chaire de Moïse » et l'arche des Ecritures, la niche, où étaient conservés les rouleaux de la Torah, cachés par un voile, que l'on considérait comme le trône de Dieu[317]. Pour la prière, les anciennes synagogues (que les judéo-chrétiens ont transformées en *domus ecclesiae*) furent orientées vers le Temple, où résidait la *Shekinah* dans le Saint des saints, le logement ou la présence de YHWH. Dans la synagogue, ce lieu est même mentionné aujourd'hui par une petite niche ou arche (*genizah*) dans laquelle sont conservées les Écritures, cachée par un voile et la *menorah* à sept branches[318]. Le rabbin qui préside la liturgie de la « chaire de Moïse » est entouré par les anciens. Le lecteur proclame les paroles depuis la *bêma*, qui est un podium avec un lutrin. On note ici une forte analogie entre les synagogues et les églises, en particulier celles qui sont encore visibles aujourd'hui en Syrie. Dans les églises syriennes, la « chaire de Moïse » devient celle de l'évêque entourée par les presbytres et située sur la *bêma*[319], placée en face de l'abside orientée[320].

Pour ce qui est des prières cultuelles de la synagogue, on retient deux grandes prières : la première est culminée par la prière commune de *Qédushà* et nous rappelle le *Trisaghion* de la liturgie chrétienne, le trois fois « saint » au début du Canon. La deuxième est la prière de

---

[315] Cfr. *Ibid*.

[316] Cfr. RATZINGER, *Introduzione…*, 61.

[317] Cfr. BOUYER, *Architettura…*, 18-20.

[318] Le terme *shekinah*, en araméen-hébreu שׁכן, et en arabe سكن, signifie littéralement et matériellement « habiter dans une maison », et spirituellement « résider », comme on lit dans *Dn* (4 : 18) : « en toi réside l'esprit des dieux saints » et *Esd* (6 : 12) : « Que le Dieu qui fait résider là son Nom ». Cfr. VOGT, *Lexicon linguae aramaicae…*, 166. Selon Bouyer, le grec a pris le même mot translittéré *σκηνὴ* et non pas seulement la traduction. Pour lui, le mot qui fait référence à l'incarnation dans le prologue de saint Jean vient du même verbe araméen : ἐσκήνωσεν, « établit sa tente parmi nous » (« s'est fait chair »). Cfr. BOUYER, *Le rite…*, 225. Mais ce terme n'est pas seulement destiné à indiquer la présence de Dieu Tout-Puissant, en tant qu'invité de son peuple. Le nuage lumineux avait auparavant rempli la Tente du Rendez-vous, puis le temple de Salomon, quand ils ont été construits (cf. *Ex* 40, 34 à 35 ; *1R* 8, 10-11), il indique ici la manifestation cachée. Avec la présence de Dieu entouré des chérubins, on sut que Dieu avait parlé à Moïse et Aaron, et plus tard à Samuel. L'arche des synagogues était et reste un écho de l'arche primitive, dont le couvercle était arrosé chaque année avec le sang de l'expiation, comme un signe de réconciliation entre Dieu et le peuple. Son lien avec la seule arche authentique était la présence en elle des rouleaux de la Torah, ainsi que les planches du Décalogue, considérés comme l'engagement de la présence de Dieu dans l'Arche ancienne. Voilà pourquoi, comme l'Arche du Saint des saints, l'arche de chaque synagogue était protégé par un voile devant lequel brûlaient les sept lampes de la *menorah*, le chandelier à sept branches. Cfr. BOUYER, *Architettura…*, 21-22.

[319] Le terme *bêma* (du grec *baímo*) indique un lieu élevé et avancé dans la nef centrale entourée de petits murs comme une tribune pour les presbytres et relié à l'espace absidal. Il indique aussi l'ambon d'où on lit les Ecritures. En Syrie, la présence d'un corps caractéristique, dit ambon ou *bêma*, déplace la portée du sanctuaire au centre de la nef. Lassus, dans une étude sur les basiliques chrétiennes de Syrie, décrit ces structures comme des édicules semi-circulaires ou allongés le long de l'axe de la salle, légèrement surélevés par rapport au niveau de la nef et équipés d'une porte au milieu de la face du mur à l'Est, en face de l'abside de l'église. Sur les côtés se trouvent les sièges du clergé où l'on célébrait peut-être la première partie de la messe. Cependant, l'importance de la *bêma* syrienne vient évidemment de l'ordre du rituel liturgique, différent de celui de l'Ouest. Cfr. G. Cuscito, « Bêma », in *Iconografia e arte cristiana*, (Dizionario San Paolo), vol. I, R. CASSANELLI – E. GUERRIERO (*ed.*), San Paolo, Milano 2004, 227.

[320] Cfr. BUX, *La liturgia…*, 24.

'*Avodà*, qui, selon les rabbins, était restée en son temps la prière de la consécration de l'holocauste quotidienne au Temple[321] *[Plan 2]*.

Caractéristiques du culte juif, les grandes *berakot* de la synagogue sanctifient le nom de Dieu en invoquant son royaume, en Le suppliant de faire Sa volonté, et en le remerciant pour le don de la vie et de la lumière. Les actes qui précèdent l'heure principale du culte synagogal sont au nombre de trois : la récitation du *Shema' Israël*, la *tefillah* (prière de dix-huit bénédictions), les *berakot* (bénédictions) du repas[322]. Mais l'essentiel de la liturgie synagogale est centré sur la lecture de la Torah, qui prend un caractère rituel rejoignant une réalité quasi sacramentelle et sacrificielle. Par conséquent, les caractéristiques rituelles sont centrées sur l'arche : la *menorah* et le voile, la relation entre l'arche et la direction de Jérusalem. Par conséquent, aussi, le fait que les prières liées avec la lecture des rouleaux conservées dans l'arche viennent des prières rituelles qui se réfèrent à l'accomplissement des sacrifices dans le Temple, ainsi sont-elles considérées par les rabbins comme des équivalents actuels des sacrifices[323].

Chez les Juifs, les sept bénédictions (*berakot*) de la table sont importantes. En effet, la prière sur le repas est un acte sacramentel très important et même obligatoire pour chaque repas, de même que le lavage des mains avant de manger (comme le font aussi les musulmans). On commence par un rituel spécial pendant lequel on prononce des bénédictions sur le pain et le vin et d'autres bénédictions qui rappellent les hauts faits de Dieu pour son peuple. En bénissant Dieu pour la nourriture et en se rappelant de ses prodiges, la communauté, réunie autour du repas, reconnaît que les merveilles du Seigneur continuent jusqu'à la fin des temps, et le peuple d'Israël en faisant ce mémorial se consacre à Dieu comme sacrifice.

Nous trouvons sept bénédictions (*berakot*) pour la table (avant le repas) :

a) *Qiddush* festive : bénédiction et distribution d'une première coupe festive.
b) Fraction du pain, qui se fait à chaque repas.
c) *Aggadah* ou récit pascal avec une seconde coupe (seulement à Pâque) après le repas.
d) *Birkat ha-Mazon* : avec le calice en main.
e) Remerciement pour la terre qui produit la nourriture et garantie l'alliance.
f) Prières pour le destin religieux du peuple juif, pour le retour d'Elie et la venue du Messie à la nouvelle Jérusalem.
g) *Zikkaron* (prière festive) : une présentation au Seigneur, les mémoires de l'assemblée présente, des pères, du peuple d'Israël, du futur Messie, avec une pétition d'une visite et consolation divine.

C'est en fait le schéma (diagramme) de la cène de Jésus en *Lc* 22 et 1 *Co* 11, et à ce schéma correspond l'eucharistie de la *Didaché* et de la *Tradition apostolique* d'Hypolite. C'était donc un repas festif, et non pas pascal, dont parle le récit de Luc, et dans cette ligne nous voyons les judéo-chrétiens commémorant le Christ pendant leurs repas ordinaires et non pascales, et nous n'avons aucun document qui peut parler que les judéo-chrétiens ont célébré l'eucharistie avec Pâque, et quand on a supprimé le repas du soir, on a incorporé la bénédiction du pain dans la grande bénédiction finale du calice, et il semble que ça c'est le schéma de *Mt* 26 et *Mc* 14, tandis que les paroles d'institution paraît être ou *l'Aggadah* ou plutôt, en suivant l'exemple du Christ, après la prière de bénédiction, et donc, avant la communion, et nous voyons que la *Didaché* et l'anaphore chaldéenne de *Addai et Mari* ne possèdent pas ces paroles[324].

Après la destruction du Temple en 70, seules la prière personnelle privée avec la récitation du *shema'* et les prières domestiques venaient encore du culte. Les sacrifices et les offrandes

[321] Cfr. RATZINGER, *Introduzione…*, 63.
[322] Cfr. BUX, *La liturgia…*, 24.
[323] Cfr. Bouyer, *Architettura…*, 25-26.
[324] Cfr. BUX, *La liturgia…*, 26-27.

d'encens disparurent pour toujours et on ne les reprit pas dans le culte synagogal. A la Synagogue on priait trois fois par jour, avec la récitation du *shema'* et les bénédictions matinales et vespérales, la *tefilah* le matin et à la neuvième heure, remplacèrent les sacrifices[325].

La synagogue était donc d'abord un lieu d'études des Ecritures, et c'est seulement après la destruction du Temple en 70 qu'elle est devenue un lieu de culte. Ainsi, au premier siècle chrétien, il n'y avait pas encore un culte synagogal bien organisé, voilà pourquoi l'on ne peut pas chercher les origines de la liturgie chrétienne dans la synagogue juive mais dans la vie religieuse des familles, dans leurs maisons privées, surtout pour ce qui concerne notre eucharistie chrétienne. On peut toutefois envisager une influence plus importante du culte juif sur le culte chrétien en ce qui concerne la prière quotidienne et la liturgie des heures[326]. Il faut aussi savoir que la liturgie synagogale juive s'est développée simultanément avec la liturgie chrétienne, et cela explique bien les controverses judéo-chrétiennes qui eurent cours jusqu'au IVe siècle[327]. Ainsi, et à cause de leur haine pour les chrétiens, les Juifs firent des changements dans leur liturgie pour éliminer tout ce qui était entré dans la liturgie chrétienne[328].

3. La Liturgie dans le Nouveau Testament et le Premier Temps de l'Eglise

La vie chrétienne que les *Actes des Apôtres* décrivent a surtout un aspect « liturgique », comme nous pouvons le remarquer dans ce verset des *Actes* : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (2, 42), où les deux derniers termes évoquent la liturgie. Dans la suite du texte, deux modes liturgiques sont décrites : l'une du Temple et l'autre dans les maisons privées : « Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons, … » (2, 46), avec une précision de lieu et du temps : le Temple et à la neuvième heure (3, 1) et les apôtres font du portique de Salomon un lieu ordinaire de leurs réunions (5, 12)[329].

A côté du Temple et des synagogues, les chrétiens de Jérusalem tiennent des réunions dans les maisons privées, appelées *proseuxai* προσευχαί (synagogues plus modestes) comme c'est le cas pour la maison de Marc à Jérusalem[330], ou dans la maison d'un « chrétien notoire »[331], mais surtout leurs lieux de culte étaient des édifices normaux, c'est-à-dire des maisons familiales dans la « chambre haute » ou dans une salle «une grande pièce garnie de coussins» d'une maison normale qui se situe dans un étage supérieur qu'on appelle aujourd'hui en Palestine « '*Elliyeh* علّية » qui veut dire « la chambre haute » et d'où vient le nom *«'Elliyet Sehyon* علّية صهيون» (la « Chambre haute » de Sion, i. e. le « Cénacle du mont Sion »)[332] [*Plan 11*], comme celle où Jésus a fait sa dernière cène (Cfr. *Mc* 14 : 15 ; *Lc* 22 : 12) et les maisons dans lesquelles se réunissaient les premiers chrétiens avec Marie et les disciples à Jérusalem (Cfr. *Ac* 1: 13-14)[333]. Selon Nicolas Koulomzine, en citant Afanassief, « l'assemblée des fidèles

---

[325] Cfr. *Ibid*., 27.

[326] Cfr. F. MALI, *L'origine des liturgies :* "Antioche, Jérusalem, liturgies juives", in *Etudes syriaques 3 (Les liturgies syriaques),* F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris 2006, 51.

[327] Cfr. *Ibid*., 52.

[328] Cfr. BUX, *La liturgia…*, 14.

[329] Cfr. CERFAUX, « La première communauté … », 146.

[330] Cfr. *Ibid*.

[331] Cfr. KOULOMZINE, "Les rôles liturgiques… », 214.

[332] Dans chaque ville où village palestinien, et jusqu'à la première moitié du XXe siècle, il y avait un divan (salle de réception) commun à tous les habitants ou bien à chaque « *hamoulé* » (*i. e.* la grande famille) destiné aux rencontres de cette famille, ses fêtes et ses occasions. Pendant la nuit, cette salle devenait une sorte de petit hôtel (*maḍāfé*) afin d'héberger les hôtes. En en sachant davantage sur les maisons palestiniennes, on se rend aisément compte qu'il est difficile d'y rassembler plus de quinze personnes, la présence de ce type de salles supérieures était alors indispensable pour les grandes occasions.

[333] Cfr. F. BISCONTI, « Paleocristiana, Arte » in *Iconografia e arte cristiana*, (Dizionario San Paolo), vol. II, a cura di : R. CASSANELLI – E. GUERRIERO, San Paolo, Milano 2004, 1002.

de Jérusalem se réunissait successivement dans la maison du tel ou tel d'entre les membres de cette Eglise »[334] pour comprendre saint Paul qui appelait ces communautés les « Eglises dans la maison d'un tel », et cette situation dura durant les deux premiers siècles[335]. On peut d'ailleurs trouver des exemples de maisons privées transformées en églises à Antioche, Tripoli, Ephèse (Aquila et Prisca) (1 *Co* 16 : 19, *Rm* 16 : 4), à Colosse (maison de Philémon et d'Archippe) (*Col* 4 : 15) et à Rome (maison de Pudence, qui accueillit saint Pierre et servit de lieu de culte, ces premières églises-maisons sont nommées « *tituli à Rome »*)[336].

Revenons aux premiers chrétiens de Jérusalem, la communauté judéo-chrétienne, dont les membres sont appelés « Nazaréens », était considérée comme une secte au sein du corps juif. On les distinguait seulement par leur confession en Jésus en qui il reconnaissait le Messie attendu, et non pas par le culte, puisqu'ils ne différaient en rien des vrais juifs dans la pratique du culte. On trouve leur caractère particulier seulement dans la fraction du pain (*yahas*) dans leurs maisons. Donc des *Actes des Apôtres* nous pouvons tirer quatre moments de prières auxquelles ces premiers chrétiens étaient assidus (προσκαρτεροῦντες)[337] :

a) L'interprétation de la Loi et des prophètes (τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων), donc les réunions des premiers chrétiens commençaient avec une *didaché* (*διδαχῇ*) comme nous le transmet les Actes (20 : 7) en parlant du long discours qu'a fait Paul jusqu'au milieu de la nuit, et Justin[338], et selon Paul en : *Rm* 16 : 16 ss. et 1 *Co* 16 : 20 ; 2 *Co* 13 : 12 ; et Pierre (1 *Pt* 5 : 14) cette *Didaché* est indirectement comprise par l'exhortation au saint baiser, puisque après le baiser on commence la lecture des lettres, puis on prononce une lettre apostolique qui prend la place de la *Didaché*.
b) L'agapè-communion de table (κοινωνία), dans laquelle sont insérées les paroles de l'institution. Cet agapè est introduit par un baiser saint suivi par les cérémonies et les bénédictions dérivées de la cène commune juive.
c) L'ensemble des prières et cérémonies eucharistiques (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου), qui n'a jamais signifié un « repas » chez les juifs ou les chrétiens primitifs, mais le rite entier de la louange, de la fraction et de la distribution du pain, ou bien la mode dans laquelle Jésus a rompu le pain (*Mc* 6 : 41).
d) Le rite qui termine avec une série de prières dérivées de la troisième *beraka* dans la cène juive, de la *tefilah,* etc (καί ταῖς προσευχαῖς)[339].

Les Actes nous donnent un modèle de ces prières liturgiques, à la mode synagogale, auxquelles les premiers chrétiens étaient assidus avant la séparation de la synagogue juive : on commençait le matin avec la prière de louange, adressée à Dieu le Père (Maitre), dans une forme d'anamnèse qui cite les psaumes, puis ils faisaient leur pétition par le nom de Jésus Christ, afin surtout d'être sauvés des dangers qui les menaçaient (Cfr. *Ac* 4 : 24-31). Le soir, ils prononçaient des prières inspirées du *shema'*, mais aussi des prières d'intercession inspirées du *tefilah*. On lisait deux lectures de l'Ancien Testament : *Torah* et *Naviim* (Cfr. *Ac* 13 : 15 ; 15 : 21 ; *Lc* 4 : 16, 30, *Constitutions Apostoliques* 8 : 5-11), et du Nouveau Testament (Cfr. *Col* 4 : 16)[340], Ainsi on aboutit à quatre lectures (*léçons*), réduites à deux, dans les rites romain et byzantin, mais conservées ainsi chez les coptes, qui, par contre, remplacèrent les lectures de l'Ancient Testament par des lectures du Nouveau Testament. Les psaumes suivaient les lectures, puis venaient l'homélie et le dialogue. Enfin, les prières d'intercession de forme litanique, concluaient avec l'*amen* araméen. A l'époque d'Egérie, on échangea l'*amen* par le

[334] KOULOMZINE, "Les rôles… », 215.
[335] Cfr. V. SAXER, « Culte et liturgie », in *Histoire du Christianism*, vol. I, dir. : J.-M. MAYEUR et autres, Desclée, Paris 2000, 440.
[336] Cfr. HAMMAN, *La vie quotidienne…*, 209.
[337] Cfr. BUX, *La liturgia…*, 29.
[338] Cfr. JUSTIN, *Apologie* I : 67, 4.
[339] Cfr. BUX, *La liturgia…*, 29-30.
[340] Dans la liturgie nestorienne et syro-jacobite, on conserve des traces de cet ordre de lectures. Cfr. *Ibid*., 30.

kyrie eleison grec. On terminait ce culte par la prière eucharistique et la communion. Certains prétendent que cette section finale du culte (l'eucharistie et la communion) étaient accomplies dans une maison privée (Cfr. 1 *Co* 11), dans une réunion spéciale, après avoir mangé chacun dans sa propre maison. Ainsi la première partie du culte (liturgie de la parole) se déroulait dans la synagogue le samedi matin, comme la première partie de la liturgie dominicale qui se fit ensuite séparément, i. e. le soir du samedi ou du dimanche. Cette deuxième partie était donc une nouveauté et une création authentique du christianisme et en même temps un développement particulier de la *beraka* juive[341].

On note le rôle essentiel des apôtres dans la direction des réunions et des prières, les Actes parlent de Pierre et Jean qui montaient au Temple pour la prière du soir (3, 1) mais surtout pour les réunions des prières dans les maisons, où les Sept choisis faisaient le service aux tables, tandis que les apôtres étaient surtout là pour diriger les prières et prêcher la Parole : « quant à nous, nous resterons assidus à la prière et au service de la parole » (6, 4), et sous leur direction les chrétiens priaient en commun prières de louange et implorations au nom de Jésus et par la force de l'Esprit Saint (2, 47 ; 4, 31). Les prières étaient accompagnées de joie religieuse et de confiance en Dieu créateur et père de son « enfant » Jésus, de sécurité dans les épreuves et d'enthousiasme conquérant, et cette joie se prolonge dans des repas communs enveloppés d'une teinte liturgique (2, 46) surtout dans la Cène eucharistique. On remarque aussi une autre spécificité de cette première communauté de Jérusalem : les phénomènes extatiques, accompagnés parfois de miracles externes (4, 31)[342].

Pour la joie religieuse, Cérfaux en parle en disant que c'est une joie d'essence spirituelle (ἀγαλλίασις) qui vient de plusieurs facteurs comme : l'Esprit Saint, la tension des âmes, la certitude de l'appartenance à un monde nouveau, le fait d'être témoins des miracles des apôtres, de la protection divine sur les apôtres et sur les fidèles, même des persécutions et des souffrances qui les assimilent et les consacrent au Christ souffrant. Cette joie s'exprime dans les prières, les extases, les prophéties et autres charismes, et cette joie est liée à la rectitude de cœurs et éclate dans les repas[343], mais surtout il y a le rôle des apôtres qui vivaient parmi les premiers chrétiens avant d'être dissipés dans le monde, ils étaient un réconfort pour eux, malgré « l'archaïsme dans l'ordre » de leur vie, mais ils représentaient la mémoire de Jésus encore vivante en eux :

> Le rôle des Douze est lui aussi archaïque. On pourrait parler d'idéalisation, à condition de s'entendre sur la valeur de ce terme. Une idéalisation s'explique aussi bien et mieux aux débuts, dans la première communauté de Jérusalem, que plus tard. Au début, il y a le souvenir vivant du choix de Jésus, il y a la vie intense qui anime la communauté, vie essentiellement religieuse et qui ne doit pas s'exprimer dans une tendance démocratique, mais plutôt par une théocratie qui place les apôtres au rang de représentants de Dieu ou de légats du Christ[344].

L'invocation du « nom » de Jésus est une autre caractéristique très importante de la prière des premiers chrétiens, surtout des apôtres. Elle est assimilée à l'invocation pendant les miracles que les apôtres faisaient, « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (*Ac* 2, 17-21)[345].

Jacques nous donne deux types de ministres de son époque, on en trouve une attestation dans son Epître : les premiers sont les presbytres anciens qui exercent un rôle ministériel en assistant les malades avec l'usage de l'huile sainte, c'est-à-dire la visite des malades, la

---

[341] Cfr. *Ibid*., 30-31.
[342] Cfr. CERFAUX, « La première communauté … », 146-147.
[343] Cfr. *Ibid*.,154.
[344] *Ibid*.,155.
[345] Cfr. *Ibid*.,149.

confession des péchés et la prière des uns pour les autres, ce qu'on appelle l'onction des malades dont la première mention se trouve dans cette même Epître ; les seconds sont les docteurs ou les didascales (3, 1), qu'on peut comprendre comme des ministres de la parole[346].

Les termes liturgiques que Luc utilise dans les Actes appartiennent à la communauté judéo-chrétienne. C'est le cas des discours de Pierre et de la prière de la communauté qui eurent probablement une existence avant d'être incorporés au livre des Actes. On peut parler ici d'une activité littéraire préexistante aux Actes, qui consistait à recueillir dans l'Ancien Testament des textes messianiques comme les « bénédictions, *berakot* » et l'annonce de prophète semblable à Moïse, beaucoup de passages des Psaumes et d'Isaïe qui concernent le Serviteur de Dieu souffrant et triomphant, mais aussi des prières liturgiques à la forme des prières juives et messianiques. Ce genre de texte liturgique s'est substitué à la *Didaché* et à la première lettre de Clément avant qu'il ne soit intégré aux Actes[347].

En fait dans le Nouveau Testament manquent presque tous les concepts traditionnels qu'on trouve dans l'Ancien Testament, et quand on en trouve quelques-uns, ils sont équivoquement dans un sens translittéré. Le seul concept qu'on trouve avec une certaine régularité est συνέρχεσθαι ou bien συνάγεσθαι « réunions » (Cfr. 1 *Co* 11, 17, 20, 33) « l'Eglise entière qui se réunit ensemble » « s'assembler pour chanter, enseigner…» (1 *Co* 14, 23, 26) « endroit pour se réunir » (*Ac* 4, 31) « se réunir le premier jour de la semaine pour rompre le pain » (*Ac* 20, 7) aussi « réunir l'Église pour se mettre à rapporter » (*Ac* 14 : 27) « réunion des Apôtre et des anciens pour examiner une question » (*Ac* 15, 6) et dans l'Epitre de Jacques (2, 2) συναγωγή « assemblée » et dans l'Epître aux Hébreux (10, 25) *ἐπισυναγωγή* « propre assemblée », et σύναξις « réunis dans la concorde en un même lieu » en (1 *Clem*. 34, 7)[348], et chez Justin « assemblés des frères pour célébrer l'eucharistie » (*Apol*. I, 65)[349]. Donc la réunion ensemble, les fidèles sont l'élément significatif du service liturgique chrétien, car où l'on se réunit, là Dieu vient. On prêche ses grands faits, on prie et on célèbre la Cène du Seigneur[350].

L'autre terme relevé, c'est λατρεία qui désigne le service liturgique, ou dans les écrits de Paul λογική λατρεία « culte » (*Rm* 9, 4) et « testament » (*He* 9, 16), λατρεία possède également un deuxième sens qui correspond à celui que l'on trouve dans l'Ancien Testament '*abōdā*. Le terme λατρεύειν est un peu plus utilisé, mais ne se limite pas au service liturgique, et on l'utilise parfois comme antithèse à la tradition cultuelle et rituelle vétérotestamentaire et juive. Voilà pourquoi on le trouve parfois en opposition à la circoncision et à la chaire, il est appelé « culte selon l'Esprit » (Cfr. *Ph* 3, 3). On trouve aussi cela pour λειτουργία et λειτουργεῖν. Sous ces termes, on trouve aussi bien les prédications missionnaires de l'Evangile que la collecte pour l'Eglise de Jérusalem (2 *Co* 9 : 12 ; *Rm* 15, 27) et les devoirs des fonctionnaires de l'Etat (*Rm* 13, 6), et en (*He* 8, 6) nous avons une utilisation christologique et en (*Rm* 15, 16) où l'Apôtre définit son « office » envers le Christ comme « ministre de l'Evangile de Dieu ». On voit ici que les divers termes du langage cultuel et sacrificiel ont été tirés de leur contexte originaire et appliqués au service missionnaire chrétien. Mais on trouve une utilisation spécifique pour le service liturgique chrétien seulement dans les Actes (13, 2) « …tandis qu'ils célébraient le culte du Seigneur et jeûnaient… »[351].

De ce fait, nous pouvons conclure qu'en principe, il n'y avait plus aucune distinction ou division entre la réunion pour le service liturgique et le service des chrétiens dans le monde. On peut noter ici les traces de Jésus lui-même qui a voulu surpasser les frontières entre le sacré et le profane. Cela montre aussi que la réalité eschatologique porte les disciples non à l'isolement mais à une ouverture au monde vaste, créé et appelé par Dieu ; et pour cela, il est

---

[346] Cfr. SAXER, « L'organisation des Eglises…», 439.
[347] CERFAUX, « La première communauté…», 155-156.
[348] *Premiers écrits chrétiens*, B. POUDERSON et AUTRES (*éd.*), Gallimard, NRF, 2016Cfr., 56.
[349] Cfr. *Premiers écrits*…, 381.
[350] Cfr. HAHN, « Il servizio… », 40-41.
[351] Cfr. *Ibid*., 40-42.

devenu impossible de penser à une sacralisation, on est plutôt devant une communion des frères qui croient en tant que communauté unie et ouverte à l'extérieur. Ainsi, le service liturgique signifiait dorénavant une orientation vers Dieu, qui s'accomplit, non dans une ambiance déterminée, mais comme partie intégrante de la vie des chrétiens. De cette façon seulement, le service liturgique chrétien pouvait maintenir sa caractéristique essentielle et avoir une forme juste[352].

Ici aussi nous devons séparer le judéo-christianisme de Palestine, de langue araméenne, de la communauté hellénistique judéo-chrétienne qui commença à se former très bientôt. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, avec la mission et la médiation du judéo-christianisme hellénistique, la formation de communautés ecclésiales de chrétiens d'origine païenne, avec leur tradition autonome[353], arriva plus tard, ce qui créa plus tard des conflits sur les lieux saints et sur les usages et les traditions, et ce qui entraîna également, au cours des siècles, des schismes « liturgiques » cachés sous les fameuses controverses dogmatiques nestoriennes et monophysites, entre le monde hellénique et le monde syriaque oriental. Bouyer affirme ici que si cette branche syriaque nestorienne est séparée de la grande Eglise, au moment des controverses du Ve siècle, ce n'est pas pour des raisons doctrinales mais plutôt pour sauvegarder les traditions liturgiques sémitiques que ces Chrétiens sentaient mises en danger de disparition par l'hellénisation de l'Eglise byzantine dans l'empire Byzantin[354].

Comme nous l'avons vu, après la destruction du temple en 70, les Pharisiens avaient déménagé à Jamnia, une petite ville située au sud de Tel-Aviv moderne, où le judaïsme reprit une nouvelle vie dans le contexte de la synagogue. Les Nazaréens, qui était revenus de Pella, et les Ebionites, ainsi qu'un petit groupe de gnostiques, sont restés à Jérusalem (L'exclusion des hérétiques eut lieu seulement après 135, et au début ils étaient tout simplement considérés comme des personnes ayant des opinions différentes), mais après l'introduction de la XIIe bénédiction, qui est une malédiction contre les Nazaréens, connue sous le nom « *berkat ha-minim* », les chrétiens abandonnèrent la synagogue. Le premier témoignage de cela nous vient de Justin[355].

Epiphane dans son *Panarion* dit que les Esséniens avaient, pour la plupart, déménagé du Jourdain, et beaucoup sont devenus Ebionites. Siméon Bar Cléophas, parent de Jésus et successeur de Jacques, continua comme *episcopus* (surintendant) de veiller sur son troupeau. Il avait été le seul lien vivant avec Jésus, parce que il le connaissait personnellement. On dit que Dieu garda en vie Siméon à l'intérieur de l'Eglise de sorte qu'il puisse assurer la transmission de la vraie tradition. Assisté par un groupe d'anciens, il fit face aux nombreux problèmes quand ils se présentèrent. La communauté continua de se réunir le samedi à la synagogue et de célébrer l'Eucharistie le dimanche dans les maisons[356]. En fait, au regard de la loi, la réunion de dix adultes masculins suffisait à former une synagogue, bien sûr les femmes n'étaient nullement prises en compte, ainsi les apôtres et les premiers chrétiens pouvaient se réunir facilement et légalement au sein d'une communauté autonome[357].

La communauté de langue araméenne avait un lien avec le culte du Temple à travers la nouvelle institution cultuelle synagogale, qui était liée à celle du Temple, et pour cela cette première communauté avait le caractère d'une synagogue séparée ou particulière[358], et son lien avec le Temple n'était pas un refit total, mais ils avaient la liberté devant la tradition

---

[352] Cfr. *Ibid*., 43.
[353] Cfr. *Ibid*., 11-12.
[354] Cfr. BOUYER, *Architettura…*, 29.
[355] Dialogue avec *Triphon* 16, *PG* 6, 512. La présence de cette « *berkat ha-minim* » dans la liturgie synagogale est confirmée par Epiphane et Jérôme. Cfr. BUX, *La liturgia…*, 30.
[356] Cfr. MCNAMER - PIXNER, *Gesù e il cristianesimo …*, 117.
[357] Cfr. BUX, *La liturgia…*, 30, 58.
[358] Le concept *ἐκκλησία* vient de l'araméen-hébreu *k'nîštā* qui signifie « une synagogue particulière », et nous donne en même temps l'idée du peuple de Dieu. Cfr. HAHN, « Il servizio… », 46.

vétérotestamentaire et juive. C'est seulement plus tard, en particulier quand Jacques, le frère du Seigneur, assuma la direction de la communauté de Jérusalem, qu'on commença à avoir un lien plus fort avec le Temple, et on institua ainsi un judéo-christianisme de stricte observance de la loi, fidèle au culte avec un comportement strictement particulier, mais nous n'avons aucune preuve d'une participation probable au culte sacrificiel. Cependant, pour la communauté primitive, le Temple et la synagogue étaient surtout des lieux de prédication et de mission, et si l'on parle d'une participation au service liturgique au Temple, c'est seulement pour prendre part à la prière, les sacrifices n'avaient alors aucune signification pour la première communauté chrétienne. Par conséquent, si le Temple était respecté et fréquenté par les Apôtres et les premiers chrétiens, c'est parce qu'il était un lieu de prière non de sacrifice cultuel, comme nous le rappelle Jacques qui passait son temps à prier à genoux. Par ailleurs, les repas du soir avec Jésus ressuscité et l'évènement de la Pentecôte auront lieu dans un espace qui n'avaient pas une dignité sacrée, voilà pourquoi le christianisme primitif avait conscience, et dès le début, qu'on ne pouvait plus effectuer un service liturgique dans un lieu limité et sacré, ainsi les célébrations eucharistiques des disciples et leurs réunions κατ' οἶκον (dans les maisons) gagnèrent une importance plus élevée que les autres, puisque ici les chrétiens continuèrent à expérimenter la présence du Seigneur[359].

Les plus importantes formules cultuelles héritées des chrétiens araméens palestiniens sont les suivantes : la *maranta*, l'anathème et la formule d'admission qu'on trouve dans la *Didaché* (10, 5) « qui est saint qu'il entre, qui ne l'est pas qu'il tourne arrière (se convertir) », les *amen*, *alleluia*, *hosanna*, et enfin l'usage de la doxologie. On trouve aussi la prière libre qui prit une position dominante dans le christianisme primitif, mais cela ne doit pas nous interdire de penser qu'on recourut, déjà, dès les premiers temps, à des formules déterminées de prières, surtout les eulogies et l'eucharistie. On attribue aussi à cette époque les débuts de formation du *Credo* chrétien, probablement la composition des textes des hymnes, comme le cantique de Marie (*Lc* 1, 46-55), de Zacharie (1, 68-79) et de Siméon (2, 29-32), surtout celui de *Magnificat* et de *Benedictus* qui proviennent d'hymnes eschatologiques d'origine juive qui furent adaptés au sens chrétien. En ce qui concerne l'Ancien Testament, rien ne fut modifié, si ce n'est qu'on apporta une nouvelle compréhension des Ecritures et par la suite un nouveau type d'explication. La fête de dimanche devait aussi remonter à la période primitive de l'Eglise, nous en trouvons un témoignage clair chez Paul : comme premier jour pour la collecte (1 *Co* 16, 2) dans les Actes, le premier jour pour rompre le pain (20 : 7-10) dans l'Apocalypse, le jour du Seigneur (1, 10), dans la *Didaché*, le jour du Seigneur pour rompre le pain et rendre grâce (14, 1) et aussi chez Justin, le jour du soleil (*Apol* 1, 67).

Les judéo-chrétiens hellènes[360], par opposition *aux Hébreux* (*i. e.* les judéo-chrétiens de langue hébraïque) avaient, à cause de la langue, leur propre vie communautaire. On trouvait à leur tête les « sept » dirigés par Etienne. Barnabé, qui était l'un des sept, était chef et représentant de la communauté hellénistique d'Antioche, mais il maintint une relation forte avec Jérusalem et était leur homme de confiance et leur messager et député (*Ac* 11, 22 *ss*). Les traditions liturgiques identiques aux Hellènes et aux Hébreux montrent leur origine commune, ainsi on pouvait parler d'un « ordre de succession liturgique », qui sont des formules liturgiques, des traditions de prières, des professions de foi, etc. et qui étaient prises de la communauté de langue araméenne, et transmises de la part des judéo-chrétiens hellènes (*i. e.*

[359] Cfr. *Ibid*., 45-48.

[360] Seule la langue distingue les Judéo-chrétiens hellènes des Hébreux et non pas la géographie, puisque ces deux groupes étaient présents à Jérusalem dès le début, et avaient, tous deux, Jérusalem comme origine commune. Celle-ci était substantielle à l'unité du christianisme primitif, mais après la lapidation d'Etienne, ces Hellènes partirent en mission hors de Jérusalem, en Samarie, Chypre et en Syrie occidentale (Antioche et Liban), et ils fondèrent à Antioche une communauté forte, d'où ils évangélisèrent les païens. Cfr. *Ibid*., 57-58.

les hébreux). On doit noter ici qu'on continua à utiliser partialement la langue araméenne et hébraïque[361].

La liturgie de cette communauté avait aussi ses caractéristiques : ces Hellènes lisaient l'Ancien Testament non pas dans la langue hébraïque, mais dans une traduction grecque qui avait une grande influence sur l'idée et le langage de la prédication, de la théologie et de la liturgie de cette communauté, mais, et selon Walter Bauer, il ne faut pas penser à une lecture de l'Ancien Testament de la part des Hellènes[362].

Malgré cette théorie, non confirmée, l'Ancien Testament était considéré pour le christianisme primitif comme « la Bible de l'Eglise », en tout cas, parallèlement à l'utilisation de l'Ancien Testament en grec. On trouvait une forte critique de la loi avec une liberté envers des commandements singuliers, et cette liberté fut également pratiqué par la communauté de langue araméenne, suivant l 'exemple de Jésus, mettant en discussion la validité même de cette loi. Mais le fait le plus important pour le service liturgique de la communauté judéo-chrétienne hellénistique est le comportement envers le Temple. Tandis que les Hébreux reconnaissaient le Temple, qui existait toujours, comme maison de Dieu et lieu de prière, les Hellènes considéraient ce Temple dépassé « eschatologiquement ». On peut noter ici une certaine spiritualisation du concept hébreu du culte chez le judéo-christianisme hellénistique. On peut noter aussi qu'il y avait partout une volonté consciente ou implicite de refuser le culte vétérotestamentaire, et on trouve cette idée clairement exprimée dans l'Epître aux Hébreux, ce document tardif de la tradition judéo-chrétienne hellène du Nouveau Testament. Nous sommes donc ici devant un développement dans la liturgie à travers ces judéo-chrétiens hellènes qui ont adopté une compréhension de la liturgie libérée de tout lien avec la loi et le Temple, avec une utilisation métaphorique des concepts cultuels[363].

Cérfaux présente une autre théorie, il dit que les Hellènes avaient la même attirance que les Hébreux pour le Temple, qu'elle était même plus forte, en particulier pour ceux qui vivaient dans la diaspora. On peut par ailleurs comprendre la dévotion pour le Temple des Juifs de la Diaspora « que la piété a attirés et fixés dans la ville sainte »[364]. Mais aux visites liturgiques du Temple, on ajoute les réunions dans des locaux particuliers où les prières sont concentrées sur les psaumes et la lecture de l'Ancien Testament (le Pentateuque et les Prophètes, surtout Isaïe)[365].

Pour ce qui concerne le christianisme primitif, issu du paganisme, on en a un témoignage clair dans la première Epitre aux Corinthiens (8-10 ; 11 ; 12-14), c'est dans une atmosphère de liberté, un peu exagérée, que les Corinthiens vivaient, et cela influença aussi la liturgie, d'où ces phénomènes d'extase ; il s'agit ici des dons de langues dans le chapitre 14 de la même Epître. Dans ce chapitre on découvre que la communauté chrétienne primitive avait une liturgie très variée, on y trouve aussi les diverses fonctions résumées dans le verset 26 : « lorsque vous vous assemblez, chacun peut avoir un cantique, un enseignement, une révélation, un discours en langue, une interprétation. Que tout se passe de manière à édifier », Paul n'interdit pas ces dons, mais il veut « que tout se passe dignement et dans l'ordre » (verset 40), et ces éléments « liturgiques » nous pouvons les trouver aussi chez les judéo-chrétiens hellènes. Un autre aspect du christianisme païen c'est la position de la femme dans la liturgie. La prière, mais aussi la prophétie et la prédication ne sont pas interdites aux femmes, mais il leur est aussi explicitement reconnu le droit d'y accéder, comme c'est le cas pour Prisca (1 *Co* 16, 19). Dans la communauté judéo-chrétienne hellène, on accordait à la femme une position plus

[361] Cfr. *Ibid*., 59.
[362] W. BAUER, Aufsätze und kleine Schriften, 1967, 187 ss.
[363] Cfr. HAHN, « Il servizio … », 59-67.
[364] CERFAUX, « La première communauté … », 153.
[365] Cfr. *Ibid*., 153.

indépendante, et on lui confiait des devoirs liturgiques particuliers à la base d'un don charismatique, ce qui n'était pas acceptable dans la liturgie synagogale. Il y a toutefois des interdictions pour les femmes : celle de prier avec la tête découverte (11, 13-15), et surtout celle de parler dans l'assemblée, la *mulier taceat* (14, 34)[366].

Dans la période « post apostolique[367] », les chaines des diverses traditions se sont croisées et se sont entrelacées de différentes manières, celles-ci ont posé les fondements d'un développement au deuxième siècle, qui, dans un temps relativement court a conduit à un ordre liturgique fixe[368]. Pendant cette période sont apparus la plupart des écrits néotestamentaires. De ces textes nous pouvons dessiner les traits des formules liturgiques remarquables, surtout de l'Apocalypse de Jean et de la lettre de Jacques[369].

Dans l'Apocalypse nous pouvons trouver des traditions liturgiques judéo-chrétiennes très anciennes d'origine palestinienne. Il paraît que ces judéo-chrétiens palestiniens avaient immigré en Asie Mineure lors des catastrophes des guerres juives après l'année 70 d'où ils avaient formé « les sept colonies » dont parle Jean dans son Apocalypse (2 et 3) : « sept communautés » issues des persécutions. Les concepts utilisés sont eschatologiques et christologiques. Ainsi l'auteur adopte des formes et des termes liturgiques qui remontent à cette communauté comme homélies (1, 5 ; 2, 8 ; 3, 7, 14), doxologie (1, 5b-6 ; 4, 8b ; 5, 13b), acclamations (4, 11 ; 5, 9, 12 ; 11, 5), des formules liturgiques comme : *trisaghion* (4, 8) ; *amen* (5, 14) ; *alleluia* (19, 1, 3, 4, 6) ; *maranatha* (22, 20). En outre nous tomberions dans l'erreur si nous considérions ces expressions utilisées pour le service liturgique céleste dans l'Apocalypse comme un simple miroir du service liturgique terrestre de cette communauté[370].

Dans les lettres de saint Paul il y a des traditions liturgiques : dans Colossiens et Ephésiens il y a des formules kérygmatiques et homologique : des traditions baptismales (*Ep* 2, 1-10), des hymnes (*Ep* 1, 3-12), des professions de foi durant une eucharistie (*Ep* 1, 20-23), des prières avec doxologie (2, 14-18 ; 2 : 19-22 ; 3, 14-19)[371].

La lettre de saint Jacques, dans l'appendice (5 : 12-20), contient quelques allusions à l'ordre de l'Eglise et au service liturgique, et on y présuppose le statut presbytéral qui était déjà chez les judéo-chrétiens palestiniens. On cite aussi le nom de ψάλλειν pour lequel il y a des instructions sur la prière droite ou bien la « supplication fervente du juste » (5, 16), qui est la prière du juste pour la guérison d'un malade, cette prière est réservée aux presbytres[372].

Dans la Première Lettre de Pierre on trouve une forte dépendance à une tradition liturgique, comme l'eulogie dans 1, 3-12 et les traditions baptismales (3, 18-22) et les affirmations christologiques et eschatologiques, et enfin dans l'ordination presbytérale (5, 1 *ss*)[373].

Dans les Lettres pastorales on trouve que les services charismatiques sont substitués par des offices institutionnels, ainsi pour la première fois apparaît le terme ἐπίσκοπος comme *primus inter pares* à la tête du corps presbytéral, en tout cas la relation entre ἐπίσκοπος et πρεσβύτεροι n'était pas encore déterminée dans ces Lettres pastorales. Dans la liturgie, on lit non seulement l'Ancien Testament mais aussi certains écrits spécifiques chrétiens, et on entend par la parole παράκλησις « l'homélie » en plein sens de la parole, comme exhortation spirituelle. Mais aussi on a la parole διδασκαλία « enseignement », qui a pris une importance décisive, et qui veut

[366] Cfr. HAHN, « Il servizio … », 69-80.
[367] On entend par la période « post apostolique » les années dès la mort des trois principaux apôtres Pierre, Paul et Jacques, le frère du Seigneur (début des années 60) jusqu'à la fin du 1r siècle.
[368] Cfr. *Ibid*., 12.
[369] Cfr. *Ibid*., 81.
[370] Cfr. *Ibid*., 81-82.
[371] Cfr. *Ibid*., 83-85.
[372] Cfr. *Ibid*., 88.
[373] Cfr. *Ibid*., 88-89.

dire que la « saine doctrine » (1 *Tm* 1, 10) doit être maintenue intacte et transmise aux fidèles comme un « bien duquel vous êtes les gardiens » contre toute hérésie[374].

Pour la lecture des Ecritures dans la liturgie pendant cette période su-apostolique il y a tout d'abord le problème de la rédaction des Evangiles, qui est venue dans une période un peu plus tardive que certaines épitres de saint Paul[375]. Avant on utilisait des traditions singulières et des petites récoltes, mais seulement dans les prédications et la doctrine, tandis que pour le service liturgique il y avait déjà la tradition de lire les passions du Christ qui étaient rédigées précédemment, peut-être avant la rédaction de l'Évangile de Marc (en 70), ainsi on peut savoir que l'Évangile de Marc était fortement influencé par l'usage dans le service liturgique. Tandis que dans le prologue de l'Évangile de Jean on trouve un hymne[376].

On peut conclure en exposant quelques caractéristiques du culte chez les premiers chrétiens à Jérusalem par rapport au « culte mère » juif. Tout d'abord pour le lieu du culte, les premiers chrétiens ont été souverainement indifférents, et les judéo-chrétiens étaient vraiment fidèles au coutume des apôtres de se rendre au Temple pour la prière commune, mais en même temps ils faisaient, aussi comme les apôtres, la fraction du pain dans les maisons privées, mais les chrétiens issus du paganisme avaient pris leurs distances avec les obligations du judaïsme, surtout après les évènements de 70 et de 135, et la destruction totale du Temple et de Jérusalem juive, suivie par des conséquences dramatiques, en particulier la séparation au monde juif, marquée surtout par la rupture avec la synagogue, une rupture par « incompatibilité et non théologique » comme dit Bux[377], et cette séparation est une œuvre juive non chrétienne[378]. Cette séparation a donné à ce nouveau culte, propagé par les premiers chrétiens, les caractéristiques suivantes : spirituel dans son inspiration, sobre dans son expression et dégagé de tout lien avec un lieu déterminé ; eschatologique et transitoire[379], puisque les chrétiens priaient pour le proche retour de Jésus, ils étaient orientés dans leurs prières vers le mont des Oliviers, d'où Il monta au Ciel et d'où Il reviendra, non vers le Temple. Cette orientation de la prière était au centre des controverses qui conduisirent enfin à la séparation du christianisme et du judaïsme, comme le dit Lang[380].

Louis Bouyer, dans son célèbre livre « *Le rite et l'homme* », dit :

> Ce n'est pas par rapport à un rituel, pas même celui du Temple et de la synagogue, que le mystère chrétien se situe et se définit. Mais il est ce qui va infuser un sens tout nouveau à ces rites mêmes qu'il conservera tout en les transformant. Il se rattache pourtant à certaines préparations providentielles, voire positivement inspirées déjà. Ce sont celles de l'apocalyptique juive, c'est-à-dire ce qu'il avait d'amorce dans le judaïsme pour une intervention toute surnaturelle[381].

---

[374] Cfr. *Ibid*., 89-92.
[375] Les évangiles ont été rédigés pendant les années 70-95.
[376] Cfr. *Ibid*., 93-97.
[377] Cfr. BUX, *La liturgia…*, 58.
[378] Cfr. HAHN, « Il servizio … », 38.
[379] Cfr. SAXER, « Culte et liturgie », …, 438.
[380] En citant Georg Kretschmar, Michael Lang dans son livre « Turning towards the Lord, orientation in liturgical prayer », trad. Français : « Se tourner vers le Seigneur : L'orientation de la prière liturgique », et italienne : « Rivolti al Signore, l'orientamento nella preghiera liturgica », dit : Georg Kretschmar voit un lien entre la propagation chez les chrétiens de la direction de la prière vers l'est, et une tradition locale de l'église primitive de Jérusalem. Interprétant des prophéties de l'Ancien Testament (*Ez* 11, 23 ; 43, 1-2 ; 44, 1-2 et *Za* 14, 4), les premiers chrétiens attendaient la seconde venue du Messie sur le mont des Oliviers, qui a été vénéré comme lieu de son ascension (*Ac* 1, 9-12). Kretschmar propose qu'à la veille de la Pâque, cependant, les chrétiens de Jérusalem priaient face au mont des Oliviers ; compte tenu de la topographie de la ville, ce qui signifie qu'ils se sont tournés vers l'est. Après les événements dévastateurs de 70 la parousie était plus attendue sur le mont des Oliviers, ce qui fixa à l'est la direction de la prière, et cela devint une règle générale. Cfr. U. M. LANG, Rivolti al Signore, l'orientamento nella preghiera liturgica, Cantgalli, Siena 2008, 28-29.
[381] BOUYER, *Le rite…*, 194.

Il y a encore un autre caractère du culte chrétiens primitif, surtout en ce qui concerne les sacrements, c'est la simplicité, et ces sacrements sont présentés comme des éléments liturgiques généralement coordonnés à la Messe, avec la même simplicité des lignes et du rituel, ainsi : une infusion de l'eau dans le Baptême, une imposition des mains dans la Confirmation et dans l'Ordination, un repas de pain et du vin dans l'Eucharistie, une onction d'huile sur les malades, un jugement sans un système particulier pour la Pénitence, et une formule contractuelle pour le mariage. La formule ou la prière qui accompagne ces actions est unique, mais aussi très brève, comme dans le baptême. La cérémonie est réduite au rituel le plus essentiel[382].

Au rite central du sacrifice est associé un rituel écologique et « didascalique » dérivé de la liturgie synagogale qui a pris une forme chrétienne avec l'insertion de nouveaux éléments, mais dès les premiers jours de l'Eglise la *Coena Domini* ou la *Fractio panis* se montre comme le rite caractéristique du nouveau culte, ça c'est le sacrifice de la nouvelle Loi, qui n'a rien de commun avec les anciens rites sacrificiels du Temple, et parce qu'ils sont originels ceux-ci se montrent avec une simplicité admirable, et ça c'est le cadre liturgique que nous donne les Actes et saint Paul de la Messe primitive[383].

A la fin on doit savoir qu'après l'année 150, et par un édit de Trajan qui interdit les « hétairies » (des factions politiques), les chrétiens ont ajouté des rites changés par la synagogue. Aussi, le « judaïsme universel », qui était bien diffusé à l'époque de Jésus et adopté par les judéo-chrétiens, était encore vivant dans la mémoire, alors que les Pharisiens ont réussi à survivre, en insistant sur le rigorisme moral et l'élitisme social. Et si donc ces pharisiens sont à l'origine du judaïsme survécu à la catastrophe de l'an 70, les judéo-chrétiens sont les héritiers du judaïsme de l'époque de Jésus. Ainsi l'autel des sacrifices dans le Temple de Jérusalem se confond avec la table domestique de la combinaison synagogue-maison, où on se rencontre, au moins jusqu'à l'édit de Constantin : ainsi on se rencontrait à la maison pour méditer les Écritures, et dans la synagogue pour l'annoncer, et puis seront ajoutés l'Eucharistie et les autres prières (Cfr. *Ac* 2, 42)[384].

4. Espace et Temps du Culte Primitif

Au début donc, et pour plusieurs années encore les chrétiens n'avaient pas des lieux spécifiques pour leur culte, « leur lieu où ils célébraient leur culte était un lieu quelconque, d'usage généralement profane, occasionnellement ou périodiquement utilisé pour le culte. Un lieu de culte spécifique n'existait pas alors »[385]. Clément d'Alexandrie donne une justification à cet état de choses : « Quand je parle d'Eglise, non pas le lieu, mais la communauté des élus. Elle est le meilleur temple qui puisse accueillir la grandeur et la majesté de Dieu »[386].

Bouyer ajoute aussi et dit que les assemblées de l'Eglise primitive se distingueront des assemblées synagogales en tout premier lieu parce qu'elles passeront d'un culte privé chez les juifs, qui s'appelait le *Kiddousch*[387], et qui comprend un repas sacré avec une grande *berakah* avec un rassemblement des fidèles autour d'un rabbin pour méditer l'Ecriture dans l'attente messianique, à un culte public, c'est-à-dire pour tous les fidèles, mais il n'est pas ouvert aux non fidèles, comme c'est le cas dans les premiers siècles et pour les catéchumènes chez saint

---

[382] Cfr. M. Righetti, *Storia liturgica*, vol. I (Introduzione generale), 3 ed., Ancora, Milano 1964, 101.
[383] Cfr. *Ibid*.
[384] Cfr. Bux, *La liturgia…*, 58.
[385] Saxer, « Culte et liturgie », …, 439.
[386] Clem. Alex. *Strom*. 7, 5 ; GCS. Clem. 3, 20, p. 18-20.
[387] Je pense que d'ici vient le mot *quddas* قداس en arabe et qui est le terme utilisé dans le monde arabe chrétien pour dire « la messe », et si c'est vrai, ça devient une indice d'une origine juive des chrétiens autochtones des régions de la Palestine-Syrie, comme des vrais descendants de la première communauté judéo-chrétienne, au moins liturgiquement.

Cyrille de Jérusalem. On appelait ces premières assemblées chrétiennes des *habouroth*, comme fraternité, c'est–à-dire communautés messianiques qui ont pris naissance de la synagogue et puis s'en sont détachées avec le déplacement de la célébration eucharistique dans l'édifice basilical. Si nous voyons les églises syriennes anciennes nous trouvons un type typiquement et purement sémitique très semblable dans le détail de leurs dispositions aux synagogues des époques anciennes[388]. Ainsi et selon Bouyer il ne faut pas s'étonner de savoir que ces églises syriennes anciennes apparaissent comme une version christianisée de la synagogue juive. Mais le pape Benoît XVI nous avertit que la liturgie chrétienne n'est jamais entendue comme une version christianisée du culte synagogal[389]. Le tableau suivant nous clarifie la chose *[Plan 3]* :

Synagogue	***Eglise primitive (syro-palestinienne)***
Enseignement de la Torah dans une salle à part	Célébration de la parole dans le même espace de l'église
L'abside vide	L'abside est occupée par la table du banquet eucharistique (*i. e.* l'autel)
Un seul voile qui cache l'arche des livres	Un second voile apparaît pour couvrir toute la zone de l'autel et de l'abside (l'Iconostase)
L'arche des livres saints, avec son propre voile et la *minorah*	On a conservé le même arche des livres saints, avec son propre voile et la *minorah*, mais on a ajouté les évangiles aux livres saints
Le *bêma*	Le même *bêma* avec son fonctionnement mais avec d'autres formes, plus placé dans le centre de la nef principale[390]
La « chaire de Moïse » où s'assied le rabbin qui enseigne les Ecritures	La « chaire de Moïse » devient la chaire de l'Evêque d'où il enseigne le peuple pendant l'homélie, les bancs qui l'entourent sont devenus les sièges des *presbyteroï* chrétiens
La célébration de la parole contient les lectures de la Torah et des prophètes	La célébration dans sa première partie se déroule exactement comme dans la synagogue mais on ajoute la lecture des lettres des apôtres aux lectures de la Torah et des prophètes et bien sûr la lecture de l'Evangile. Ensuite, l'Evêque et les prêtres se transportent à l'abside, où a lieu le banquet de l'eucharistie avec la participation de tous les fidèles sans distinctions.
Orientation vers Jérusalem et le Temple	Orientation vers l'Orient géographique. Au contraire des synagogues, les églises chrétiennes situées à l'Orient de la ville sainte n'hésitent pas à lui tourner le dos
L'axe synagogal : Parole de Dieu - Jérusalem	L'axe ecclésiastique : Parole de Dieu – Eucharistie-Orient

[388] Cfr. BOUYER, *Le rite…*, 232-233.
[389] Cfr. RATZINGER, *Introduzione allo spirito…*, 44.
[390] Louis Bouyer écrit : « Le type d'église basilical s'est imposé à tout l'occident sous une forme bien plus influencée par la pratique syrienne que par la pratique romaine. L'église occidentale, telle que nous la connaissons, avec on autel dans l'abside orientée, son chœur réunissant encore les chantres au clergé, mais maintenant tout près de l'autel, n'est en fait qu'une église syrienne où le *bêma* a été poussé jusqu'à la rencontre de l'abside ». *Le rite et l'homme*, 243-244.

Nous trouvons dans les églises syriennes anciennes un type archaïque, surtout chez les syriens jacobites et les syriens catholiques. On peut trouver chez eux des restes du christianisme primitif. Les églises syriennes, bien que n'étant plus purement juives, sont restées pour un certain temps purement sémitiques[391].

Le pape Benoit XVI donne trois différences fondamentales entre la liturgie chrétienne et celle juive de synagogue, en fait ce sont trois innovations de la liturgie chrétienne, à savoir :

a) L'orientation de la prière n'est plus vers Jérusalem, où le Temple est détruit et n'est plus le lieu de la présence terrestre de Dieu, et le temple de pierre n'exprime plus l'espérance des chrétiens, son voile est déchiré pour toujours. Maintenant on regarde vers l'orient, au soleil qui se lève, et il ne s'agit pas ici d'un culte solaire, mais c'est le cosmos qui nous parle du Christ, l'orient substitue le Temple de Jérusalem, puisqu'il symbolise le Christ, le soleil ; le Christ est la vraie *shekinah* de Dieu. Ainsi la prière vers l'orient fut considérée dans l'Eglise ancienne comme une tradition apostolique, et est considérée depuis toujours comme un trait caractéristique de la liturgie chrétienne (même dans la prière privée), et pour cela, comme j'ai déjà dit, les chrétiens de l'Eglise primitive de Jérusalem priaient avec une âme prête pour le retour du Christ du Mont des Oliviers, c'est-à-dire vers l'orient, non vers le Temple, parce que, et encore selon le pape Benoît XVI, prier vers l'orient signifie aller à la rencontre du Christ qui vient[392].
b) Dans l'église chrétienne et dans l'abside orientale il y a l'autel, ce qui n'existait pas dans les synagogues, de nos jours également. C'est le lieu du « ciel déchiré », qui ne ferme jamais l'espace ecclésiastique mais l'ouvre à la liturgie éternelle. Selon Bouyer cet autel, appelé « table sainte » selon les orientaux, est le seul équivalent possible sur la terre de celui qui était pour les juifs le Saint des Saints dans le Temple. Et pour cette raison dans les églises syriennes, mais aussi dans toutes les églises byzantines et coptes, il y a l'iconostase comme seconde voile qui couvre l'autel en plus de celui qui couvre l'arche[393].
c) L'arche des Ecritures vient d'être conservée et maintenue dans l'édifice ecclésiastique, mais cette fois avec une nouveauté essentielle : à la Torah sont ajoutés les Evangiles qui seuls peuvent relever les sens de la Torah, ainsi le coffre de la parole, l' « Arche de l'Alliance », devient maintenant le trône de l'Evangile, et on a conservé l'usage de la synagogue de couvrir le coffre avec un voile pour exprimer la sainteté de la parole. Et d'ici vient l'usage de voiler aussi l'autel, signe de sa sainteté, et d'où est développé l'iconostase dans les églises orientales[394].

La liturgie chrétienne a gagné avec la structure des églises primitives deux lieux, le premier est celui de la liturgie de la parole, au centre de l'espace, dans lequel les chrétiens se tiennent autour de la *bêma* où se trouvent le trône de l'Evangile, le siège épiscopal et l'ambon. Tandis que la liturgie eucharistique proprement dite se fait dans l'abside sur l'autel, et le célébrant et tous les fidèles se tournent vers l'Orient, vers le Seigneur qui vient[395].

Une dernière divergence entre l'Eglise chrétienne et la synagogue, c'est la participation des femmes. Depuis le temps de Jésus, des apôtres et de la première église de Jérusalem, les femmes sont là, au cœur des évènements salvifiques, de la liturgie. Tandis que dans la synagogue on a seulement considéré la présence des hommes comme étant fondamentale pour la célébration du culte, les femmes pouvaient trouver un lieu pour elles seulement dans la

[391] Cfr. BOUYER, *Architettura…*, 29.
[392] Cfr. RATZINGER, *Introduzione allo spirito…*, 64-65.
[393] Cfr. BOUYER, *Architettura…*, 33.
[394] Cfr. RATZINGER, *Introduzione…*, 64-68.
[395] Cfr. *Ibid.*, 69.

tribune ou les balcons, comme c'est désormais le cas chez les musulmans, mais aussi chez quelques chrétiens en orient il existe jusqu'à nos jours une mentalité semblable à celle des juifs, où les femmes ne peuvent pas pénétrer derrière l'iconostase chez les orientaux, tandis que les hommes peuvent, et même dans nos église latines en orient, et jusqu'au 19e siècle la présence des femmes à l'église n'était pas nécessaire pendant les offices officiels[396].

A partir de la fin du IIe siècle commence à avoir chez les chrétiens des édifices réservés au culte, un témoin de ces églises on le trouve à Edesse en 201. Tertullien parle de *l'ecclesia* et de la *domus Dei* au sens d'édifice[397]. Clément d'Alexandrie parle des « lieux » appelés « églises », mais n'aime pas qu'on les appelle ainsi[398]. Hyppolite parle des maisons de culte sujets des attaques des juifs et des païens pendant que les chrétiens accomplissent leurs prières[399]. Origène parle de *domus ecclesiae* dans lesquelles on fait la prière, dont l'autel est consacré par le « précieux sang du Christ »[400]. La plus ancienne *domus ecclesia* découverte jusqu'aujourd'hui est la Doura-Europos sur l'Euphrate en Iraq et qui remonte à l'an 232[401].

Pour le rythme du temps liturgique le christianisme a hérité des traditions juives et les a interprétées en fonction de sa propre expérience. Ainsi la semaine chrétienne a repris le rythme septénaire de la semaine juive et les premiers chrétiens l'ont comptée à partir de l'événement fondateur de la résurrection du Seigneur, donc le dimanche est considéré comme « le premier » mais aussi « le huitième » jour de la semaine, et a été appelé dans la tradition chrétienne gréco-latine (*ημερα*) *κυριακη – (dies) dominica*, et *dies solis*[402] chez le palestinien Justin de Naplouse. Le dimanche a donc immédiatement pris la place du samedi comme jour sacré, et a causé un décalage dans le jeûne hebdomadaire du lundi/jeudi au mercredi/vendredi, ainsi on peut voir que la résurrection du Christ a réglé l'ordonnance de la semaine chrétienne, ce que l'on verra plus tard chez Egérie. Donc dès le début, le dimanche est devenu le jour de culte des chrétiens, en tant que « premier jour de la semaine » (*Mt* 28,1 ; *Mc* 16, 9 ; *Lc* 24, 1 ; *Jn* 20, 1). Dès le début du christianisme, le dimanche est considéré par les premiers chrétiens comme jour de fête, jour de la résurrection du Christ, de la découverte du tombeau vide. Les quatre évangiles s'accordent ensemble à l'appeler « le premier jour de la semaine », c'est une preuve d'une célébration qui remonte à une tradition cultuelle très ancienne dans la première église. Le dimanche dans les autres partie de l'évangile et chez Paul a pris sa signification plénière : d'une part c'est la célébration de la mort et de la résurrection du Christ et d'autre part c'est la réunion fraternelle des disciples du Christ qui croient en sa résurrection, c'est ce qu'on comprend du récit des apparitions du Christ ressuscité à Thomas, aux deux disciples d'Emmaüs, et de la collecte hebdomadaire que Paul faisait pour l'Eglise mère de Jérusalem (1 *Co* 16, 2) : donc le premier jour est le jour de la réunion fraternelle et du culte chrétien[403].

Mais pourquoi et comment les premiers chrétiens (Nazaréens) ont-ils abandonné la pratique de *shabbat* pour adopter celle du dimanche ? Blanchetière dit que, dès le début du premier siècle, le *shabbat* était bien codifié. On en trouve la trace à Qumran, dans le *Mishna*, et dans la controverse de Jésus avec les pharisiens sur la question du repos du *Shabbat* (*Mt* 12 : 1-11)

---

[396] Le missionnaire français l'abbé Jean Morétain écrit dans ses mémoires inédits et conservés dans les archives du Patriarcat latin de Jérusalem, que les femmes devaient retourner dans leurs maisons lorsque le patriarche arrive à l'entrée de l'église durant sa visite pastorale, tandis que les hommes entraient avec lui. Et c'était l'une des principales raisons qui a conduit la Vierge Marie à demander à sainte Marie Alphonsine Ghattas de fonder une congrégation palestinienne de sœurs d'origine arabe pour aider les femmes à prier dans l'église et à apprendre la religion.

[397] TERTULL. *De Idol* ; 7 ; *Ad uxor*. II, 8, *Adv. Valent*. 3.

[398] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, 7, 5 (SCh. 428), A. LE BOULLUEC (*tra*.), Cerf, Paris 1997, 107-111.

[399] HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, 1, 20 (SCh. 14), M. LEFEVRE (*tra*.), Cerf, Paris 1947, 88.

[400] ORIGENE, *Homélies sur l'Exode*, II, 2, (SCh. 321), M. BORRET (*tra*.), Cerf, Paris 1985, 75-79.

[401] Cfr. SAXER, « Culte et liturgie », …, 440.

[402] JUSTIN, 1 *Apol*. 67.

[403] Cfr. SAXER, « Culte et liturgie », …, 442-443.

Cela nous amène à penser que « la jurisprudence n'était ni définitivement arrêtée, ni uniformément reçue jusqu'en 70, même si la pratique du *shabbat* était universellement répandue parmi les juifs… cela prouve aussi que la question restait d'actualité dans les communautés nazaréennes… »[404]. Blanchetière nous donne deux types d'explication pour justifier le choix du dimanche : pour les uns c'est une création de la *qehilah* nazaréenne ; pour d'autres, c'est une adaptation du *dies solis* païen[405]. Pour Ignace d'Antioche, ceux qui suivent le *shabbat* sont comptés parmi ceux qui « vivaient dans l'ancien ordre des choses »[406].

En ce qui concerne la célébration annuelle de Pâques, nous trouvons une différence entre les deux premières communautés primitives de Jérusalem, les judéo-chrétiens et les chrétiens issus de la gentilité. La rupture définitive avec le judaïsme sera consommée lors de l'assemblée de Jamnia en 85 et la situation nouvelle de Jérusalem détruite et changée dans son nom et sa population après 135. Paul dans sa première lettre aux Corinthiens (5 : 6-8) parle d'un changement total de la notion de Pâques chez les chrétiens. Mais les judéo-chrétiens ont continué à célébrer la résurrection du Christ le 14 nisan, ce qu'on appelle l'usage « *quartodéciman* » et qui doit remonter aux origines de l'Eglise, et ce « *quartodéciman* » semble avoir été général pendant le premier siècle, mais le second usage vit le jour après Jamnia et fut diffusé progressivement. Epiphane atteste son apparition pour la première fois à Jérusalem vers 135, après la disparition des évêques judéo-chrétiens de la ville, ce qui prouve la différence entre les deux communautés primitives de Jérusalem. Cela a suscité des conflits entre les deux traditions, on peut en trouver des traces lors du concile de Nicée (325). C'est donc vers 135 qu'on a commencé à célébrer Pâques le dimanche qui suit le 14 nisan, selon le témoignage d'Epiphane[407]. En témoigne aussi Eusèbe de Césarée qui parle de la date de Pâques en s'appuyant sur des ressources beaucoup plus riches, celles qu'il utilisait pour son Histoire ecclésiastique et dont il semble avoir disposé dans la bibliothèque de sa ville épiscopale. Il parle en effet de « synodes et réunions d'évêques » présidés par des évêques palestiniens comme Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem ; c'était au temps du pape Victor. Eusèbe parle des conflits entre ce pape et les autres évêques d'Orient à propos de cette question, et il rapporte comment cette fête avait été fixée en Orient et comment les évêques de la Palestine se mettaient d'accord avec ceux d'Alexandrie en se communiquant réciproquement leurs connaissances, ce qui a conduit à une coutume confirmée par le concile de Nicée en 325[408]. L'Eglise de Phénicie (Liban) à cette époque semble être orientée vers la Palestine et vers Antioche, et les évêques Cassius de Tyr et Clarus de Ptolémaïs ont participé à côté des évêques palestiniens au concile pour traiter de la question pascale et ils se sont ralliés à la pratique palestinienne, qui n'était pas celle d'Antioche[409]. Eusèbe écrit :

> Efforcez-vous d'envoyer des copies de notre lettre dans chaque chrétienté, afin que nous ne soyons pas responsables de ceux qui égarent facilement leurs âmes. Nous vous déclarons que ceux d'Alexandrie aussi célèbrent (Pâques) le même jour que nous : ils reçoivent en effet des lettres de nous et nous en recevons d'eux, de manière à célébrer d'accord et ensemble le saint jour[410].

Ici nous posons la question des différences rituelles des Eglises de l'Orient et de l'Occident. Mario Righetti nous donne quatre facteurs principaux[411] :

---

[404] BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines…*, 458-459.
[405] Cfr. *Ibid.*, 459.
[406] IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, (*Lettre aux Magnésiens* 9, 1), (SCh. 10 bis).
[407] EPIPHANE, *Panarion* 70, *PG* 42, 353B-360A.
[408] Cfr. SAXER, « Culte et liturgie », …, 445-450.
[409] Cfr. MARVAL, « La diversité de l'Orient chrétien », …, 514.
[410] *HE* V, 25.
[411] Cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. I (Introduzione generale), II (L'anno liturgico, Il breviario), III (La Messa), IV (Sacramenti, Sacramentali, Indici), III éd., Ancora, Milano 1964, 105-107.

a) L'incertitude des formes liturgiques à cause de la liberté de formulation des textes qu'avaient les évêques lorsqu'ils présidaient la *Synaxe*, c'est-à-dire qu'ils interprétaient ou traduisaient les expressions et les formules des protocoles liturgiques selon leur piété, leur goût et leur culture personnelle. Il faudra attendre le IIIe siècle pour que soient fixées les formules liturgiques, on était jusqu'alors dans une « anarchie eucologique », surtout dans les églises d'Afrique. Les églises d'Orient sont les premières à avoir dès le IIIe siècle des formules canoniques et une liturgie, en particulier en Nouvelle Césarée où la liturgie était bien établie grâce à l'œuvre de son grand évêque saint Grégoire le Thaumaturge, comme l'atteste saint Basile le Grand[412]. L'Eglise de Rome et d'Alexandrie avaient elles aussi des formules canoniques et communes dès le début du IIIe siècle.
b) Les contextes variés dans lesquels s'est développé le christianisme dans le temps, les lieux et les diverses nations. Eusèbe nous rappelle que la liturgie s'est développée grâce à la paix conférée à l'Eglise par Constantin[413].
c) L'influence de la culture surtout pour la rédaction des formules liturgiques. Les formules primitives qui exprimaient la culture sémitique des Apôtres et des premiers chrétiens (les judéo-chrétiens) exprimaient en fait une culture typiquement juive et orientale, mais quand le christianisme s'est ouvert au monde hellénistique, les formules ont commencé à avoir une certaine indépendance de la culture orientale.
d) La difficulté de maintenir des rapports stables et réguliers parmi les diverses églises, à cause de leur éloignement les unes des autres, mais aussi à cause du dérèglement causé par les rages des persécutions. On a ici des doutes : les « Eglises filles » peuvent-elles, devant leur « Eglise-mère », reproduire leurs coutumes liturgiques propres ? On a à ce sujet le témoignage du pape Innocent I (416) qui déplorait la multiplicité de rites et de formules chez des églises pas tout à fait loin de Rome[414].

Schmemann repère quatre périodes dans le développement du culte chrétien primitif :

a) L'époque pré-Constantinienne : caractérisée par une liturgie synthétique non ministérielle avec un accent eschatologique et des éléments conceptuels judéo-chrétiens.
b) L'époque constantinienne : caractérisée par les conversions en masse et par un culte accessible à la mentalité des chrétiens provenant du paganisme, habitués aux processions pompeuses et à la fréquence des temples. Ils construisaient des temples pour les martyrs chrétiens. Pour les païens le lien entre la foi et le lieu du culte était indivisible. Pendant cette époque sont établies aussi les différentes fêtes, à la différence de l'époque pré-constantinienne, où l'on célébrait uniquement le mystère pascal.
c) L'époque monastique, c'est le temps où naît le monachisme qui n'a rien célébré ? de la liturgie.
d) La synthèse de saint Basile le Grand (+ 379), qui a choisi l'expérience monastique de la ville, pendant le temps quand la prière monastique s'adjoint à celle cathédrale, et l'influença fortement[415].

5. LA LITURGIE PRIMITIVE DANS LES AUTRES SOURCES

A côté du Nouveau Testament il y a quatre types de ressources pour retracer les origines liturgiques primitives à Jérusalem et ailleurs :

a) Les écrits canonico-liturgiques qui sont destinés à régler le culte chrétien en train de se constituer, comme la *Didachè* ou *Doctrine des apôtres* (au début du IIe siècle en Syrie,

[412] BASIL, *De Spirito Sancto*, XXIX, 74, in *PG* 32, 207.
[413] *HE* X, 2-3 ; *Vita Constantinae* IV, 22-23 ; in *PG* 20, 846, 1170.
[414] *Epist. 25 ad Decentium di Gubbio*, in *PL* 20, 551.
[415] Cfr. A. SCHMEMANN, *Introduction to liturgical theology*, A. E. MOOREHOUSE (*tra.*), St. Vladimir's Seminary Press, New York 2003, 204 ss. Cfr. BUX, *La liturgia…*, 58-59.

en langue grecque) ; la *Tradition apostolique* (du premier tiers du IIIe siècle d'origine romaine discutable) ; la *Didascalie des apôtres* (de la même époque que la *Tradition*, en provenance de la Syrie aussi) ; les *Constitutions apostoliques* (vers 380-390), ces documents ont comme traits communs qu'il se réclament du nom et de l'autorité des apôtres et sont censés transmettre l'enseignement du Christ lui-même sur le culte.

b) Des textes apocryphes, comme les *Odes de Salomon* (des hymnes baptismales judéo-chrétiennes du Ier – IIIe siècles), les *Actes de Jean et de Thomas* (formules de baptême et d'eucharistie archaïques).
c) Prières eucharistiques du premier siècle, comme l'Anaphore *d'Addaï et Mari* et celle du Papyrus de Strasbourg.
d) Des textes patristiques, hagiographiques et épigraphiques[416].

Justin marque un tournant important : la fin de la communauté nazaréenne de Jérusalem et l'ouverture à la culture hellénistique. C'est un témoin contemporain de cette époque. Il nous rapporte dans un texte important de son Apologie deux « rituels » qui parlent de l'Eucharistie : le premier est lié à l'initiation chrétienne et comporte le baptême, où l'on apporte au président « du pain et une coupe d'eau et de vin trempé » sur lesquels il prononce l'eulogie, puis l'eucharistie, à quoi l'assemblée répond par *amen*, et les diacres partagent le vin et le pain entre les assistants, et Justin continue en disant que cette nourriture est particulière : « la nourriture « *eucharistiée* » par un discours de prière … est précisément, d'après ce que nous avons appris, la chair et le sang de ce Jésus fait chair »[417]. Le deuxième résume la liturgie dominicale, qu'il appelle « le jour du soleil » et inclut les éléments suivants : des lectures « autant que le temps le permet », puis la *medrash* du « président », i. e. la prédication ou l'enseignement, puis la prière commune et à la fin la cérémonie se poursuit comme dans le rituel de l'initiation[418].

Mais aussi, dans le même texte de Justin, on peut tracer une liturgie de la parole structurée sur le modèle synagogal. Il rappelle qu'un des temps forts de la prière hebdomadaire était structuré à partir de lecture des « Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Puis, quand le lecteur a fini, le président de l 'assemblée prend la parole pour nous adresser des avertissements et nous exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements »[419].

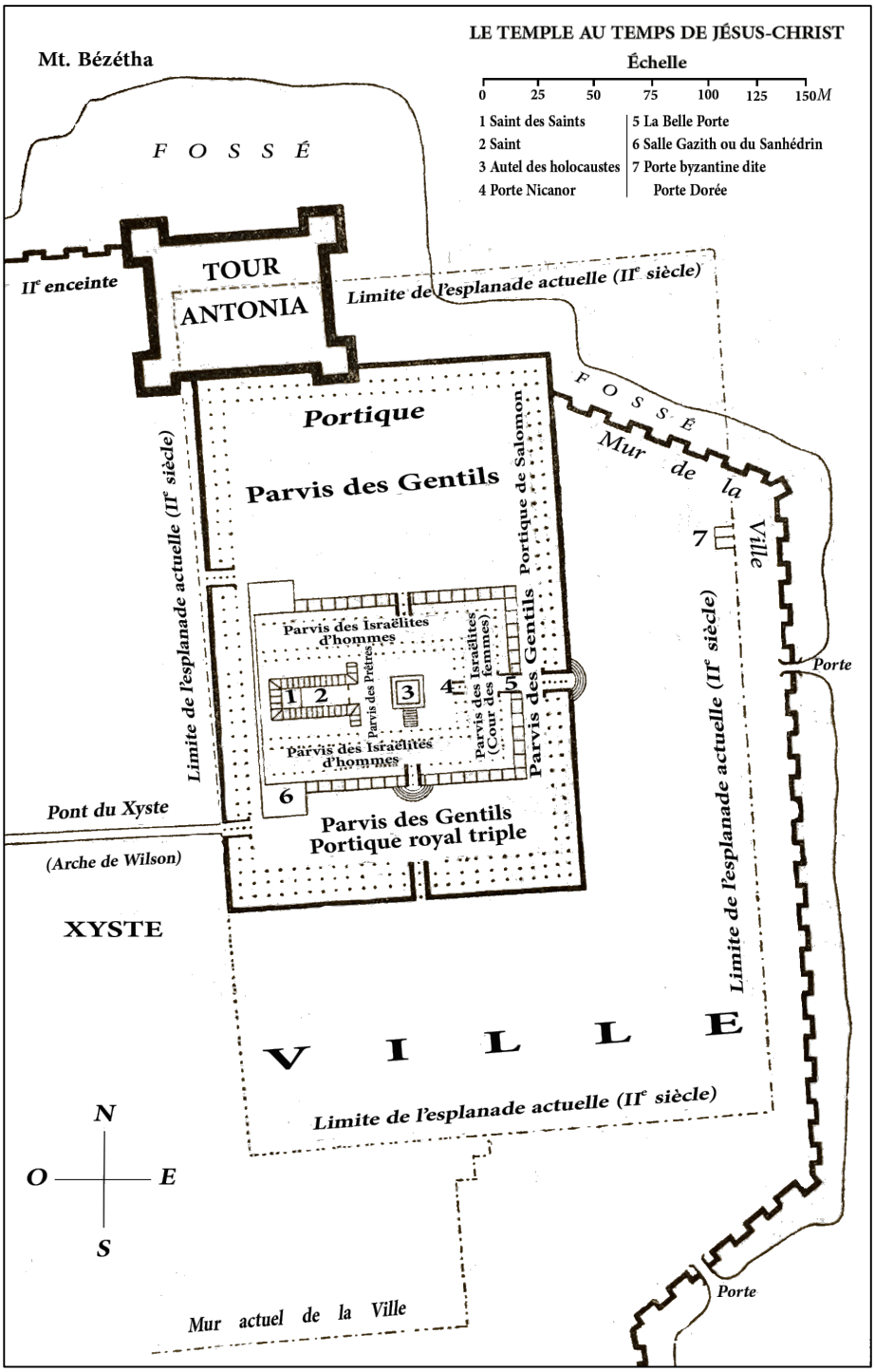
Le rite de Jérusalem, qui jusqu'à la fin du IVe siècle était la source des autres rites, disparaît, et les Arméniens et les Géorgiens en ont conservé beaucoup d'éléments dans leurs liturgies[420]. Ça ce que nous allons voir dans le troisième et le quatrième chapitre.

---

[416] Cfr. SAXER, « Culte et liturgie », …, 437-438.
[417] JUSTIN 1 *Ap*. 65-66.
[418] Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête*…, 454.
[419] JUSTIN 1 *Ap*. 67 : 3-4. Cfr. BLANCHETIERE, *Enquête*…, 457.
[420] Cfr. BUX, *La liturgia*…, 59.

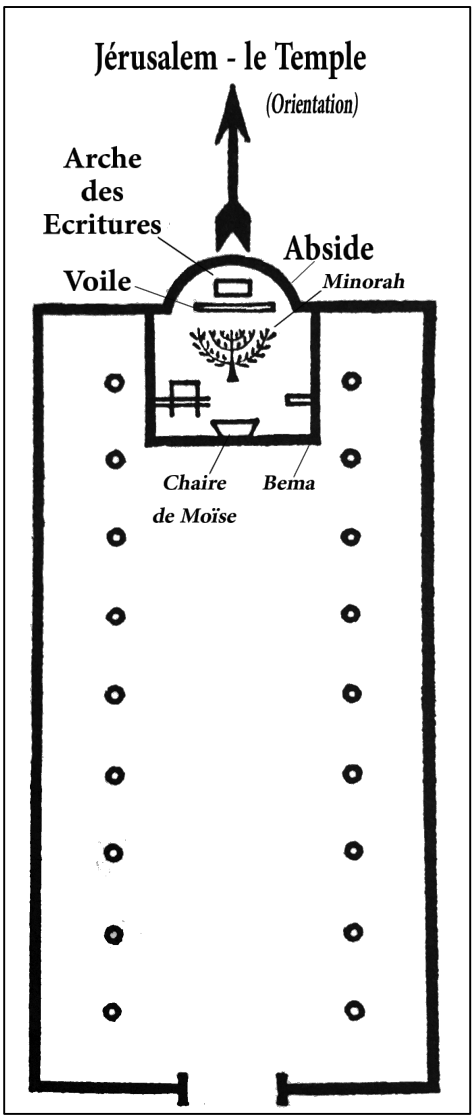
Cartes, Plans et Figures

[Plan 2] – Le Temple au premier siècle

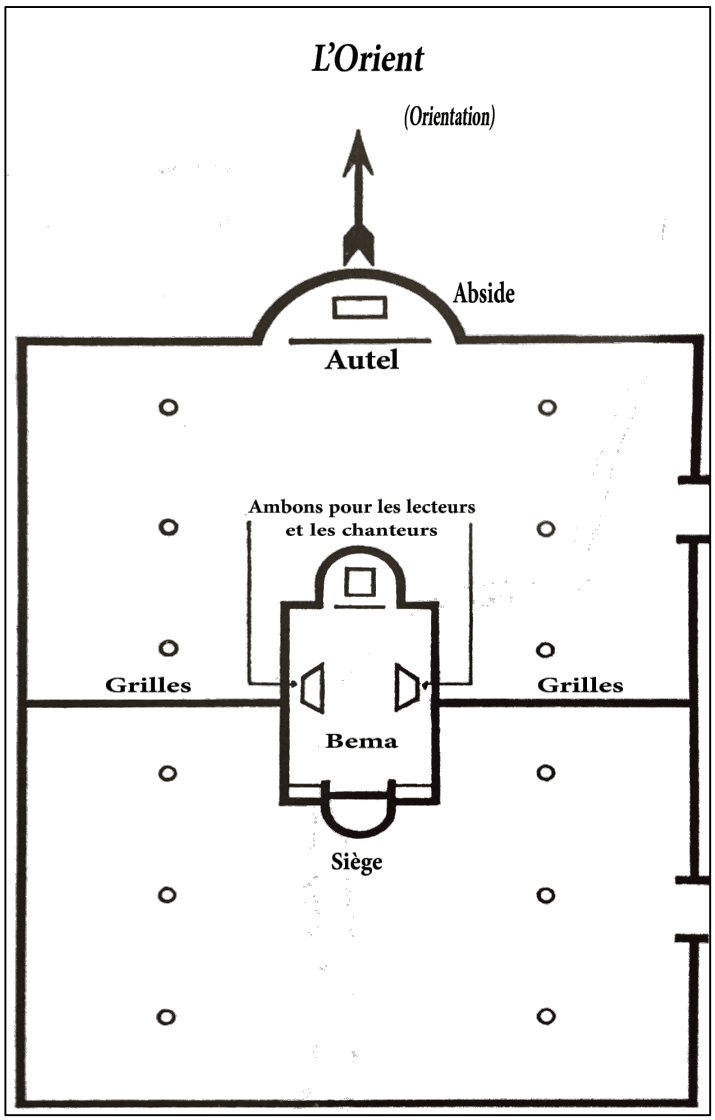


Cfr. J.-B. THIBAUT, *Ordres des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem*, 51.

[Plan 3] – Plans comparatifs d'une synagogue juive et d'une église syrienne



Synagogue juive



Église syrienne

Cfr. L. BOUYER, *Architettura e liturgia*, 103-104.

CHAPITRE TROISIEME

ELEMENTS ET CARACTÉRISTIQUES

DE LA LITURGIE DE JÉRUSALEM DU IVe - Ve SIECLE

INTRODUCTION

Avant de parler de la liturgie de Jérusalem selon la description d'Egérie, je me permets de répéter ce que le célèbre liturgiste l'abbé Louis Duchesne, en 1898, a raconté à propos de la liturgie primitive, dans les premières pages de son livre « Origines du culte chrétien [421]». Il dit que déjà au troisième siècle, les usages de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie, devaient être assez éloignés de l'identité primitive, et qu'à cette époque on peut relever quatre types principaux de liturgie : le type syrien (hiérosolymitain), le type alexandrin, le type romain et le type gallican. Mais malgré cette affirmation des quatre types différents, il est aussi convenable de dire que « toutes ces différentes familles ont entre elles des caractères communs et pourraient se réduire en dernière analyse à un type unique de liturgie primitive »[422].

En parlant du type syrien, Duchesne nomme trois documents qui sont à l'origine de cette liturgie[423], à savoir : la catéchèse XXIIIe de saint Cyrille de Jérusalem (347), les Constitutions Apostoliques (II, 57 et VIII, 5-15) et les homélies de saint Jean Chrysostome.

Dans ce troisième chapitre comme dans le quatrième, je présenterai les divers offices de la liturgie hagiopolite, et je me borne à exposer la liturgie de Jérusalem comme elle est décrite par la pèlerine Egérie, Saint Cyrille dans ses catéchèses, et les principales autres ressources, comme le Lectionnaire Arménien et le Lectionnaire Géorgien.

Nous allons voir que la liturgie de Jérusalem avait donc dès les débuts de nombreuses caractéristiques propres, en particulier dans la célébration des principales fêtes surtout la Semaine sainte, Egérie va nous en donner une description détaillée. Ceux-ci sont largement

---

[421] L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, A. Fontemoing, Paris 1898, 54 et ss.

[422] CABROL, *Les Eglises de Jérusalem …*, 32. Nous allons voir dans les pages suivantes comment Jérusalem a été la source de plusieurs cérémonies qui furent ensuite adoptées dans toutes les autres liturgies.

[423] Il paraît que Duchesne ici néglige ou ignore l'existence du document de l'itinéraire d'Egérie, qui a été découvert seulement en 1885, mais on comprend que l'auteur ne l'ignore pas, mais seulement, parce qu'il voulait parler strictement de la liturgie eucharistique, dont on ne trouve pas chez Egérie une description importante.

préservés, ainsi que dans les documents grecs, en particulier, et dans les anciens documents arméniens et géorgiens. Mais depuis le Xe-XIe siècle, l'Eglise de Jérusalem, après avoir été profondément affectée par la tradition constantinopolitaine, adopta le rite byzantin jusqu'à nos jours, à côté d'autres rites pratiqués dans les autres églises, comme celles des Arméniens, des Syriens et des Latins.

Vers la fin du IVe siècle, une dame pieuse nommée Egérie[424], née en Occident, sans doute en Gaule, accomplit un long pèlerinage aux lieux saints du christianisme en Orient et à Jérusalem. Mais cette Egérie n'était pas la première pèlerine à visiter l'Orient et la Palestine, on a le témoignage précieux d'un certain « pèlerin de Bordeaux », qu'on peut considérer comme un de premiers pèlerins à donner une description de la Palestine chrétienne en 333, c'est-à-dire 50 ans avant Egérie, il y est resté seulement 8 semaines et il a donné une description détaillée de la Jérusalem chrétienne, mais aussi de Bethléem, Hébron, Jéricho et le Jourdain[425].

À son retour de Palestine et de tout l'Orient, Egérie a écrit un récit[426] de son voyage à ses amies (ou à ses sœurs, comme elle était peut-être une religieuse[427]) qui offre une image vivante du rôle unique de Jérusalem dans la dévotion chrétienne et le lien mystérieux entre la foi chrétienne et la terre de l'histoire biblique. Egérie voulait voir de ses propres yeux les lieux où étaient exercés les mystères sacrés de la Bible.

Nous pouvons considérer Egérie, dite Renata Salvarini, comme une fidèle qui a peut-être participé à plusieurs reprises aux différents offices liturgiques, au cours d'un séjour prolongé dans la Terre Sainte, de manière consciente, et à partir d'une bonne connaissance de l'Ecriture. Cependant, pour cette raison, le texte qui raconte son parcours ne peut présenter de manière unifiée tous les aspects de la complexité ecclésiologique et liturgique de l'Eglise locale. Son

---

[424] Le premier nom à donner à cette pèlerine par Gammurini, selon une hypothèse pour laquelle Cabrol avait fait une réserve, était Silviae, ou sainte Silvia, la sœur de Rufin d'Aquitaine. Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem…*, 4. Dom Férotin, se basant sur la lettre de Valerius, du VIIe siècle, donne le nom « Etheria », mais Manuel C. Díaz y Díaz accepte le nom « Egeria », étant donné que le nom « Etheria » n'apparaît pas comme le nom d'une pèlerine dans les manuscrits anciens des *Lettre* de Valerius, en plus ce nom d' « Egeria » apparaît dans un dictionnaire très ancien du VIIIe siècle , le même « Egeria » apparaît dans un catalogue de la bibliothèque de St Martial à Limoges comme « *Itinerarium Egerie abbatisse* » du XIIe siècle. Le nom « Egérie » est le nom d'une nymphe-déesse latine, donc c'est un nom païen, mais comme beaucoup d'autres noms païens, les chrétiens étaient libres de les garder. Cfr. J. WILKINSON, *Egeria's Travels*, Oxbow Books, UK, USA, 2015, 167-168. Cfr. Aussi : EGERIA, *Diary of a pilgrimage,* G. E. GINGRAS (*tra.*), Ancient Christian Writers, 38, J. QUASTEN & OTHERS (*ed.*), The Newman Press, New York, N. J.-USA 1968, 2-7.

[425] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*, 22-34. Il ne faut pas oublier les premiers pèlerins, avant 330, à venir en Palestine et qui ont donné des descriptions des lieux saints : le premier Méliton de Sarde (c. 180 J.C.), puis Alexandre (c. 200, qui devient évêque de Jérusalem), ensuite on a Sextus Julius Africanus (c. 220, vécu à Emmaüs) et le fameux Origène de Césarée (c. 235), et on finit avec Cyrille de Jérusalem (depuis 349), mais après Egérie on a Jérôme de Bethléem (arrivé en 385). Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*, 4.

[426] Ce récit est appelé par Cabrol "*Peregrinatio Silviae*". Tandis que les auteurs modernes l'ont appelé "Journal de Voyage" (Maraval), ou "Egerias Travel" (Wilkinson), "Diary of Pilgrimage" (Gingras) Cfr. EGERIA, *Diary of a pilgrimage,* (GINGRAS). « Diario di Viaggio » (Giannarelli) Cfr. ETERIA, *Diario di viaggio,* E. GIANNARELLI (*tra.*), San Paolo, Milano 2006. ETERIA, *Diario di Viaggio,* C. ZOPPOLA (*tra.*), Paoline, Alba (Italia) 1966. « Pellegrinaggio in Terra Santa » Cfr. ETERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa,* P. SINISCALCO et L. SCARAMPI (*tra.*), Città Nuova, Roma 2012.

Ce texte a été découvert par G. F. Gamurrini en 1884 dans la bibliothèque de la *Fraternità S. Maria* à Arezzo (en Toscane-Italie), et publié en 1887 sous le titre « Sanctae Silviae Aquitaniae peregrinatio ad loca sancta » dans *Biblioteca dell'Accademia storico-giudaica*, in-4°, Romae, 1987, t. IV. Cfr. M. FEROTIN - H. LECLERCQ, « Etheria », in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. V, 1re partie, Letouzey et Ané, Paris 1922, c. 551-552. Le texte, mutilé au début et à la fin, est donc anonyme, mais c'est grâce à un autre texte que l'on connaît le nom de son auteur, Egérie. Il s'agit d'une lettre de Valerius, ermite galicien du VIIe siècle, à ses frères, les moines de Bierzo. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, M. C. DIAZ Y DIAZ (*tra.*), (SCh. 296), Cerf, Paris 1982, 337.

[427] Il paraît qu'Egérie était une religieuse, peut-être une supérieure d'une communauté de femmes en religion, on trouve très clairement les traits « religieux » de son langage et le caractère spécial de ses relations avec les *dominae sorores*, destinataires de sa lettre. Cfr. A. BASTIAENSEN, « L'"Itinéraire d'Egérie" observations à propos d'une nouvelle édition », in *Révue des Etudes Augustiniennes,* 30 (1984), Paris 1984, 137.

récit comprend des descriptions directes, mais aussi des informations médiates et d'autres inextricables qui viennent de l'expérience personnelle et de l'apport culturel de cette auteure[428].

Egérie, dans son récit, tient à souligner l'unicité de l'année liturgique et l'importance des célébrations ordinaires, quotidiennes et hebdomadaires *iuxta consuetudinem*, signalant la prééminence de la communauté de Jérusalem par rapport à la participation des pèlerins aux grandes fêtes[429].

Mais avant de plonger au fond du récit d'Egérie, je trouve utile d'exposer cette liste de dates, qui pourrait donner une image du cadre historique du IVe-Ve siècle en Palestine chrétienne :

TABLEAU DES DATES[430]

311/312	Macaire devient évêque de Jérusalem
c 313	Eusèbe devient évêque de Césarée
324	Constantin devient maître de l'Orient
325	Concile de Nicée
326	Début des travaux au Golgotha
330	Fondation de Constantinople
333	Visite du Pèlerin de Bordeaux à la Palestine
c 334	Mort de Macaire
335	Concile de Jérusalem, Dédicace de Martyrium
337	Mort de Constantin. Eusèbe écrit la *Vie de Constantin*, et le *Onomasticon*
c 340	Mort d'Eusèbe
c 348	Le presbytre Cyrille de Jérusalem donne des *Conférences Catéchétiques.* Naissance de Jérôme
c 349	Cyrille de Jérusalem devient évêque de Jérusalem. Basile de Césarée visite Jérusalem
362	Permission de l'empereur Julien pour reconstruire le Temple Juif
364-78	Les empereurs ariens Valentinien et Valens combattent ceux qui détiennent la Doctrine de Nicée
372	Première visite de Jérôme en Orient
379	Théodose devient empereur
c 380	Visite de Grégoire de Nysse à Jérusalem
381	Concile de Constantinople
381-384	Egérie visite la Palestine et l'Egypte
381-398	Les sermons de Jean Chrysostome à Antioche
385	Jérôme, avec Paula et Eustochium, s'installe à Bethléem
387	Décès de l'évêque Cyrille de Jérusalem
395	Décès de l'empereur Théodose
c 420	Mort de Jérôme

[428] Cfr. E. SALVARANI, *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme, riti, testi e racconti tra Costantino e l'età delle crociate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 55.
[429] Cfr. *Ibid*., 56.
[430] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*, 45.

1. LES EGLISES PRINCIPALES[431] A JERUSALEM ET A L'ENTOUR AU IVe SIECLE

Quand Egérie est arrivée à Jérusalem, la ville était une métropole prospère, peuplée de pèlerins chrétiens, de moines, de religieuses, de membres du clergé, d'une population de plus en plus chrétienne, et d'un évêque qui occupait une fonction datant de l'apôtre Jacques, le premier à gouverner cette Église-mère, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. En quelques décennies, Jérusalem serait élevée au statut de patriarcat (au temps de Juvénal en 451), pour atteindre les principales capitales chrétiennes de l'Orient : Alexandrie, Antioche et Constantinople. Ses nouveaux monuments aux lieux sacrés éblouissaient les pèlerins venus de du monde entier, et les liturgies élaborées célébrés dans ses nombreuses églises exaltaient les fidèles[432].

Sous le titre de « Topographie religieuse de Jérusalem et des environs au IVe siècle »[433] Cabrol consacre le premier chapitre de son livre pour parler des principales églises de Jérusalem et des alentours, celles qui étaient destinés pour les stations et les cérémonies, on peut noter qu'au temps d'Egérie, l'Eglise de Jérusalem avait deux lieux principaux de culte : le complexe du Saint-Sépulcre et Sion. Le complexe du Saint-Sépulcre ou de *l'Anastasis* était utilisé pour toute les fêtes principales : Pâques, mais aussi la fête de la Nativité et celle de Sion pour fêter les martyrs, et bien sûr la Pentecôte[434]. Il est utile donc, avant de parler du déroulement de la liturgie, d'identifier ces églises. On peut nommer les sanctuaires suivants, dont la plupart ont été édifiés sur l'ordre du Constantin, et Egérie nous donne des indications précieuses de ces sanctuaires[435].

1.1. L'Eglise-mère de Sion

Selon la tradition, Sion est considérée comme le « Quartier général » des apôtres après la Résurrection du Christ, et le lieu où les premiers Chrétiens ont établi leur résidence centrale après la destruction du Temple en 70, et leur retour de Pella, c'était comme leur « cathédrale »[436]. Eusèbe parle d'une petite maison-église qui se tenait là comme le premier

---

[431] L'emploi des deux mots *ecclesia* et *basilica* chez Egérie a une signification spéciale au IVe siècle : tout d'abord *basilica* est un mot peu familier à Egérie, elle ne l'emploie que 3 fois à côté de 120 *ecclesia*. Pour éclairer l'idée on parle de l'ensemble des édifices sur et autour du Tombeau du Christ, dont la deuxième partie du journal d'Egérie parle souvent. Il se composait d'une église à coupole, qui surplombait le tombeau et, du côté est, d'une majestueuse basilique à cinq nefs ; entre l'église et la basilique se trouvait une cour intérieure, entourée de trois côtés par des galeries à colonnades ; Eusèbe utilise l'expression *Martyrion-Anastasis* τὸ (τῆς ἀναστάσεως) μαρτύριον, mais il désigne par ce mot, tantôt le sépulcre lui-même, tantôt l'église à coupole construite au-dessus ; et à d'autres endroits il semble vouloir parler de l'ensemble des édifices. A partir du Ve siècle l'église sur le tombeau et la grande basilique à côté étaient considérées comme deux bâtiments indépendants avec une domination propre, et Egérie était la première à faire cette distinction : elle donne toujours le nom *d'Anastasis* au sépulcre (selon l'usage oriental qui perdure jusqu'à aujourd'hui en Palestine on utilise ce nom *d'Anastasis, qiamta* ou *qiamah* (en araméen et arabe), et non pas le Saint-Sépulcre comme en Occident). Et lorsque Egérie parle de la basilique plus à l'est, elle dit généralement *ecclesia maior*, mais elle emploie souvent aussi Martyrium, et elle le réserve exclusivement à cette basilique. Ce nom de *ecclesia maior* était utilisé à Jérusalem communément pour la grande basilique, non seulement parce qu'elle était plus grande que les autres, mais parce qu'elle était l'église par excellence. En plus quand Egérie utilise le nom *basilica* elle entend l'ensemble des édifices de *l'Anastasis* et l'atrium qui se trouve devant. Cfr. G. F. M. VERMEER, *Observations sur les vocabulaires du pèlerinage chez Egérie et chez Antonin de Plaisance*, Dekker & Van de Vegt N. V. Nijmegen - Utrecht 1965, 101-104, 118.

[432] Cfr. WILKEN, *I primi mille…*, 127.

[433] Cfr. CABROL, *Les Eglises…*, 3-28.

[434] Cfr. J. DAY, « I santuari palestinesi e la formazione del ciclo liturgico cristiano », in *Gerusalemme, una città tra celo e terra : le religioni – le chiese* (Storia religiosa Euro-Mediterranea, 3), L. VACCARO, (*ed.*), Libreria Editrice Vaticana e Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Roma, 160.

[435] En faisant ma propre division générale des églises, selon leur importance liturgique et ecclésiastique à cette époque, et comme on le trouve dans Egérie, je dépends aussi, dans cette exposition des sanctuaires, sur un article du O. Giovannetti (ofm). Cfr. « Les Lieux Saints dans le pèlerinage d'Egérie – section I », in *La Terre Sainte*, (65e année) (juillet-août 2000), Custodie de Terre Sainte, Franciscain Printing Press.177-179.

[436] Cfr. BALDOVIN, *The urban character …*, 49-50.

centre chrétien qui contenait dès son temps le siège de saint Jacques, le premier évêque de la communauté chrétienne hiérosolymitaine[437].

L'emplacement du Cénacle, dont parle Saint Cyrille de Jérusalem (+ 386), et après, saint Epiphane (+ 403), et à cause de sa situation un peu loin du centre, elle s'échappa aux destructions ordonnées par Hadrien. C'est donc le lieu le plus précieux et le plus caractéristique de l'Eglise primitive en Palestine, puisque c'est là que sont nés l'Eglise, et les sacrements, et là aussi où fut posée la chaire de saint Jacques, signe du siège de l'Eglise primitive[438]. C'est pour cette raison que l'on trouve le nom de cette Eglise-mère de Sion dans l'Anaphore de saint Jacques :

> Nous te présentons aussi notre offrande, Seigneur, au nom de tes lieux saints que tu as remplis de gloire, par la manifestation de ton Christ et la visitation de ton Esprit très Saint ; nous te prions spécialement qu nom de la sainte et glorieuse Sion, mère de toutes les Eglises au nom de toutes les Eglises et de la sainte Eglise catholique et apostolique, répandue dans tout l'univers[439].

Cabrera donne cette analyse intéressante à propos de la fête de Roi David et de saint Jacques, fêtées ensemble le 25 décembre, pendant que tout le monde fêtait en cette date Noël :

> Ainsi l'histoire du Salut était fêtée sous son double aspect de prophétie et de réalité. David, roi de Sion, c'était la préfiguration du Messie et son prédécesseur ; saint Jacques, c'était un frère du Seigneur et, en tant qu'évêque, un continuateur et un chef dont le ministère était évoqué géographiquement dans la nouvelle Sion, où sa chaire était conservée. Si Sion était la cité de David et la capitale du peuple élu, la nouvelle Sion est le siège originaire de la nouvelle Eglise, du nouveau peuple et, de ce fait, la "Mère de toutes les Eglises[440].

Une grande basilique rectangulaire a remplacé la maison-église. C'est même la plus grande structure du plan en mosaïques de Mādabā (Jordanie) à côté de laquelle on représente une *diaconicon* (sacristie) où sont conservés les os de saint Etienne, après leur découverte en 415 [*Carte 5*]. On l'appela « L'église supérieure » pour la simple raison qu'elle se situe dans un lieu un peu élevé de la ville. La basilique fut reconstruite de nouveau au temps du patriarche Modeste après l'invasion perse (*Plan 5*). Pendant cette période l'association de Sion avec l'institution de l'Eucharistie et même de la dormition de la Vierge est devenue un fait fixe[441].

Egérie décrit les rites de cette église mais elle ne parle pas de l'édifice. Pour elle, Sion est un lieu de rassemblement en des jours déterminés où sont commémorés les événements de l'apparition du Seigneur et de la descente du Saint-Esprit, mais comme saint Cyrille, elle ne parle pas de Sion comme le lieu de la dernière Cène, où fut fondé le mystère de l'Eucharistie, mais comme un lieu de rassemblement tous les mercredis et les vendredis de l'année à 15 h (i.e. à l'heure none). Cette église est considérée comme la mère de toutes les églises puisqu'elle comprend, outre la chaire de saint Jacques, le premier évêque de Jérusalem, d'autres reliques[442]

---

[437] Cfr. *HE*, VII, 19.

[438] E. B. CABRERA, « La liturgie au Cénacle des origines au VIIe siècle (1re tranche) », in *La Terre Sainte*, (Année 65) (mai-juin 2000), Custodie Franciscaine de la Terre Sainte, Jérusalem, 134.

[439] "Προσφέρομεν σοι, Δέσποτα, καὶ ὑπὲρ τῶν ἁγίων σου τόπων, οὓς ἐδόξασας τῇ θεοφανείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ παναγίου σου Πνεύματος. Προηγουμένως, ὑπὲρ τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου Σιὼν τῆς μητρὸς πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν καὶ ὑπέρ τῆς κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἁγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας." B.-CH. MERCIER, *La liturgie de Saint Jacques* (*PO*, 26, *f.* 2, n° 126), Brepols 1997, 206. Aussi : J. M. NEALE, *The liturgy of Saint James, the brother of the Lord, or according to the Use of the Church of Jerusalem*, London 1858, 64-65.

[440] CABRERA, « La liturgie au Cénacle… », 137.

[441] Cfr. BALDOVIN, *The urban character…*, 49.

[442] Reliques ne signifient pas nécessairement les restes du corps d'un saint, donc Egérie, comme Antonin, n'appellent nulle part les restes mortels des saints des « reliques », mais « il s'agit d'objets qui ont été en contact avec le saint, soit de son vivant, avec son corps, soit après sa mort, avec ses restes ou son tombeau ; il suffit même que ces objets proviennent d'un sanctuaire quelconque ou aient été mêlés à quelque fait miraculeux ». VERMEER, *Observations sur…*, 69-70.

importantes, comme les reliques de saint Etienne[443] ainsi que la colonne de la flagellation[444], en plus des mémoires évangéliques principales de la foi chrétienne : la première eucharistie, les premières apparitions du Seigneur ressuscité et la descente de l'Esprit Saint.

Selon le récit d'Egérie, Sion paraît avoir un rôle liturgique un peu compliqué à comprendre. Elle a vingt stations durant l'année liturgique, et au temps d'Egérie la célébration eucharistique principale du dimanche n'y était célébrée qu'en ce jour. Le Lectionnaire Arménien rapporte que les fidèles se rassemblent dans la « Sainte Sion » à la troisième heure après avoir d'abord été rassemblés dans le Martyrium. On se rend ensuite, ce même jour, à Sion qui constituait la dernière station de la liturgie initiée à la dixième heure sur le Mont des Oliviers. (*Eg*. 35, 1, *LJ*, 58) Mais on voit que ni Cyrille ni le Lectionnaire Arménien n'associe cette église avec la dernière Cène, qui vient d'être célébrée dans le Martyrium, tandis qu'on lisait seulement le texte de 1 *Co* et l'évangile de Mathieu (*LJ* 39)[445] dans la station de Sion. La première fois qu'on associa Sion à l'institution de l'Eucharistie et qu'on vint y célébrer la deuxième oblation le soir de Jeudi saint eut lieu au Ve siècle. Cela est mentionné pour la première fois dans le Lectionnaire arménien de Jérusalem[446].

D'une autre façon, on trouve difficile de comprendre l'utilisation de Sion pour les offices de l'après-midi de mercredi et vendredi du carême et pour les stations de l'octave de l'Epiphanie et Pâques. Mais selon Baldovin il dit que le lien de Sion avec les jours de jeûne de Mercredi et Vendredi donne la possibilité que le déplacement vers et depuis Sion soit une pratique de longue date, puisque Sion était probablement le centre chrétien de la ville avant la dédicace des bâtiments autour de la Golgotha en 336[447]. Et en même temps c'est inhabituel de faire de Sion le lieu premier pour la custodie des reliques de saint Etienne. Comment peut-on expliquer tout cela ? Il paraît que les *sinax* hebdomadaires, pendant le carême, et les visites durant les octaves peuvent être considérées comme un rappel des temps pendant lesquels toutes les célébrations ont été célébrées là, c'est-à-dire lors des trois premiers siècles[448], et que les reliques de saint Etienne ont été déposées dans cette église pour une simple raison : on ne trouva pas d'autre place pour les conserver après leur découverte ; mais tout cela permit de sauvegarder le lien avec la première église de Jérusalem,[449] qui avait Sion comme église-mère et siège de son évêque[450]. Wilkinson dit que tous les principaux services liturgiques furent accomplis sur le Mont Sion, mais quand Constantin construisit la nouvelle église sur la Golgotha, et que par conséquent il y eut un nouveau centre de la topographie de Jérusalem, donc les services liturgiques de Jérusalem furent modifiés parce que l'église principale avait été changée[451].

---

[443] Les restes de saint Etienne ont été découverts en 415, et ont été initialement conservés dans le *diakonikon* de l'église de Sion jusqu'à la construction de la basilique-sanctuaire grâce à l'impératrice Eudocie en 439, et cette découverte des reliques fut à l'origine d'une fête spéciale le 27 décembre (LA 72) et de deux stations près du « Martyrium de saint Etienne », une pendant l'octave de l'Epiphanie et l'autre pendant l'octave des Pâques (LA 3 et 47). Cfr. DAY, « I santuari palestinesi… », 170.

[444] Le pèlerin Antoninus Placentinus dit que Sion était la maison de saint Jacques « Quae fuit domus sancti Iacobi » et parle en plus des autres reliques qu'il a vues à Sion comme la corne par laquelle était oints les rois d'Israël, dont David, mais aussi la couronne d'espines, la lance, les pierres avec lesquelles fut lapidé saint Etienne, la petite colonne sur laquelle était posée la croix de saint Pierre à Rome, le calice des Apôtres, avec lequel le Seigneur célébrait la messe avec ses disciples après la Résurrection… Cfr. *Antonini Placentini Itinerarium*, 22, J. GILDEMEISTER (*éd.*), Berlin 1889, 16-17.

[445] Cfr. DAY, « I santuari palestinesi… », 171. Cfr. A. RENOUX (*éd.*), *Le codex Arménien Jérusalem 121*, (PO, 36, f. 2, n° 168, F. GRAFFIN (*éd.*)), Brepols, Turnhout, Belgique 1971.

[446] Cfr. BALDOVIN, *The urban character…*, 49.

[447] Cfr. *Ibid*. 86.

[448] Sion était l'un des deux premiers lieux utilisés comme stations liturgiques avant même 335. Elle avait déjà son église-synagogue, le deuxième étant le Golgotha. Cfr. S. VERHELST, *Le Lectionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire*, Academic Press Fribourg 2012, 43-44.

[449] Cfr. DAY, « I santuari palestinesi… », 171-172.

[450] Cfr. Le premier chapitre de ce travail.

[451] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 50.

1.2. Trois églises dans la place du « Saint-Sépulcre »

Baldovin, dans son livre « *The urban charcater of christian worship* », en se référant à Eusèbe de Césarée, parle de la volonté de Constantin de christianiser la ville sainte avec son propre argent. Et il dit que plus d'un bâtiment a formé un centre liturgique pour le culte chrétien à Jérusalem. Ce site n'était pas seulement un lieu mémorial mais aussi le centre ecclésial de l'Eglise de Jérusalem, complet avec le baptistère et la résidence de l'évêque. Ce site témoigne de l'extension du culte chrétien, non seulement dans le temps, ou comme une mémoire historique, mais aussi une extension dans l'espace. Pour cette raison Constantin n'a épargné aucun effort pour rendre cette complexe des églises excessivement belle[452] (*Plan 4*) et [*Plan 8*].

a. Le *Martyrium* : cette église doit son nom de *Martyrium* au fait qu'elle s'élève sur la Golgotha, derrière la croix, ses grandes portes s'ouvraient sur le fameux *Cardo maximus.* Quand Cyrille[453] et Egérie[454] mentionnaient ce nom ils voulaient dire toute la zone. C'est la même terminologie qu'utilisa ensuite Théodose[455], mais après et successivement au Ve siècle ce terme désigne seulement le rocher de la Golgotha inséré dans le complexe constantinien.[456]

b. *La Croix :* ce terme est utilisé par Egérie pour désigner le rocher du Calvaire. Pour effacer la mémoire des chrétiens sur les lieux les plus sacrés, comme celle-ci, l'empereur Hadrien fit construire sur cette colline un temple pour le dieu Zeus avec une statue d'Aphrodite selon le témoignage de Jérôme.[457] C'est donc un monticule dressé dans l'angle sud-est de l'atrium qui le sépare de *l'Anastasis*. Egérie utilise l'expression « devant la Croix » pour désigner l'atrium, et « derrière la Croix » pour désigner une petite chapelle[458] qui était utilisée pour certaine cérémonies, entre autres l'adoration de la vraie Croix et la vénération d'autres reliques : l'écriteau de la Croix[459], l'anneau de Salomon[460] et l'ampoule qui servait à l'onction des rois d'Israël (37, 1-3).

c. *L'Anastasis :* C'est le point de départ et le point d'arrivée des toutes les cérémonies liturgiques, elle contient la Grotte (ou la cave) du Saint Sépulcre où l'évêque se rend souvent pour y lire des passages de l'évangile ou pour prier. Egérie appelle deux fois cette église « basilique » (24, 10 et 25, 2). La date de sa construction peut remonter au temps de Cyrille de Jérusalem car il y faisait ses Catéchèses (vers 348-350)[461], mais à l'époque d'Egérie *l'Anastasis*

---

[452] Cfr. BALDOVIN, *The urban character…*, 47-48.

[453] Cfr. *Catechèses* IV, 10, 14 ; V, 11 ; X, 19 ; XIII, 4, 22, 28, 39 ; XVI, 4.

[454] Cfr. *Itinerarium Egeriae* 25, 1-6, 8-10 ; 27, 3 ; 30, 1 ; 37, 1 ; 41, 1) : C'est l'expression la plus complète qu'utilise Egérie "l'église majeure qui est au Golgotha derrière la Croix". Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, 65, note 1.

[455] Cfr. THEODOSIUS, *De situ Terrae Sanctae, 7* (P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 39), 117-118.

[456] Cfr. SALVARANI E., *Il Santo Sepolcro …*, 41.

[457] Cfr. JEROME*, Lettre 49, Lettres de S. Jérôme,* t. 2, G. ROUSSEL (*tra.*), 195.

[458] La localisation de cette chapelle n'est pas claire : J. Wilkinson, après Vincent-Abel la place à l'Est immédiatement derrière le Golgotha. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, la note 4 en p. 64.

[459] Le pèlerin Antoninus Placentinus (560-570) parle de cet écriteau et dit qu'il l'a vu et embrassé : « Nam et titulum qui ad caput Domini positus erat, in quo scriptum erat : hic est rex Iudaerum, vidi et in manu mea tenui et osculatus sum ». *Antonini Placentini Itinerarium*, 20, 14-15.

[460] Un article du père Bellarmino Bagatti sur la préhistoire judéo-chrétienne de l'anneau de Salomon, où il dit que le sanctuaire du Salomon était dominé par les judéo-chrétiens, puisque les juifs ne pouvaient plus rester en ville après le décret d'Hadrien en 135. Cfr. B. Bagatti, « I Giudeo-cristiani e l'anello di Salomone », in *RechSR 60*, (1972), 151-160.

[461] Il y a des discussions sur le témoignage de Cyrille par E. Wistrand qui dit que le mot Anastasis signifie une localisation plus globale et non spécifique, puisque l'Anastasis et l'église du Martyrium seraient considérés, à l'époque où pêche Cyrille, comme un tout unique et désigne par l'expression « la sainte église de la résurrection de Dieu notre Sauveur », mais Cyrille confirme dans sa Catéchèse (18, 33) que les néophytes devront entrer pour entendre les mystagogiques « dans le lieu de la résurrection ». Donc le nome *Anastasis* n'était pas utilisé comme

apparaît comme un bâtiment distinct. La forme circulaire rend la place mémorative, et ça c'est le fonctionnement du mot *Martyrion* qui veut dire en grec et en latin : le « témoignage » donné par une personne, mais désigne aussi le lieu qui était théâtre d'un fait merveilleux, donc un lieu destiné pour une fonction mémorative qui accueille une liturgie mémorative des évènements salvifiques[462].

Maraval dans son introduction à la traduction du « Journal de voyage » d'Egérie[463] nous met dans le cadre du fonctionnement liturgique de cette ensemble de sites, le plus vénéré du reste par les pèlerins, et selon la description d'Egérie, c'est là qu'ont lieu les assemblées liturgiques quotidiennes de la communauté, ainsi que les plus importantes célébrations des dimanches et des fêtes.

En bref, on trouve le complexe du Saint-Sépulcre, avec ses trois noyaux distincts : *ecclesia maior*, *Anastasis* et *Golgotha*. Il assume le rôle de la grande cathédrale, dans laquelle l'évêque guide et célèbre la liturgie, ensemble avec les divers *ordines* de l'Eglise locale : clergé, *monazontes* et *parthenae* consacrés, les fidèles et les catéchumènes. Sa chaise (*Cathedra*) est déplacée en fonction de la journée et de la signification que les *lectiones* prennent par rapport au *locum*: dans le *Martyrium*, dans *l'Anastasis*, où il proclame l'Évangile à l'intérieur des « grilles[464] », au Calvaire pour l'exposition de la sainte relique de la Croix[465]. A cette « cathedra » les fidèles se rapprochent pour recevoir la bénédiction[466] individuelle de l'évêque à la fin des cérémonies[467] : « …lorsque l'évêque sort de derrière les grilles, tous s'approchent à portée de sa main; il les bénit un à un en sortant et les renvoie a lieu alors qu'il fait jour » (24, 2)

1.3. Trois églises sur le mont des Oliviers :

a. *L'Éléona*, sur le mont des Oliviers à proximité de la grotte où Jésus enseignait ses disciples [*Plan 10*]. Mélanie l'Ancienne y fonda un monastère, où peut-être Egérie eut-elle l'occasion de le voir. La place de cette église est dans l'enclos des Carmélites françaises (connu par le Carmel du Pater). Le lieu le plus vénérable de cette église était sûrement la grotte mystérieuse des enseignements de Jésus. Eusèbe fut le premier à signaler l'existence de celle-ci[468]. Pourquoi l'appelle-t-on la grotte des mystères ? Eusèbe l'explique et dit :

> Après cela, la mère de l'empereur, en mémoire de l'Ascension du Christ sauveur de tous les hommes, construisit sur de mont des Oliviers de splendides édifices, érigeant un oratoire sacré (l'Imbomon) et un temple sur le point culminant même de la montagne. Là,

---

un nom propre, même s'il est probable qu'une église particulière était construite sur le lieu de la résurrection. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)..., note 3 en p. 61-62.

[462] Cfr. E. SALVARANI, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo, spazio, liturgia*, architettura, Jaca Book, Milano 2008, 45.

[463] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, 60-66.

[464] Il s'agit des grilles de l'édicule qui le protège. Cfr. *Ibid*., note 1 en pp. 236-237.

[465] Cfr. SALVARANI, *La fortuna* ..., 56.

[466] Bénédiction en araméen ou syriaque est *baraka*, l'habitude du peuple en Palestine, et au Moyen Orient, était, et est jusqu'à aujourd'hui, de demander la bénédiction du prêtre ou de l'évêque, en souhaitant que cette bénédiction puisse les guérir, surtout de la possession diabolique, donc une guérison spirituelle, ou des maladies spirituelles, même s'ils ne sont pas chrétiens. Un témoignage dans la vie de saint Hilaire de Gaza (du IVe siècle), écrite par saint Jérôme même, dit : « Les habitants, ayant su que saint Hilarion passait (car ils le connaissaient parce qu'il avait délivré plusieurs Arabes possédés du diable), vinrent le trouver par troupes avec leurs femmes et leurs enfants, en baissant la tête et criant en syriaque barec, c'est-à-dire : donnez-nous votre bénédiction ». Cfr. JEROME, *Vie de Saint Hilarion, Œuvres de Saint Jérôme*, M. B. MATOUGUES, 248.

[467] Cette chaise portable est placée normalement à l'Anastasis pour être utilisée quotidiennement pendant les lucernaires (*Eg*. 24, 4). Cfr. WILKINSON, *Egeria's travels*..., 46, et aussi la note 2 de la même page.

[468] Eusèbe dit que dans cette grotte Jésus, avant son ascension, a confié aux disciples les mystères de la fin du monde. Cfr. EUSEBII PAMPHILI, « De Demonstratione Evangelica », VI, in *PG*, 22, 458.

en outre, une tradition véridique l'atteste, le Christ Rédempteur initia ses disciples aux insondables mystères[469].

b. *L'Imbomon* : c'est l'endroit de l'Ascension du Seigneur au ciel [*Plan 9*].

c. *Gethsémani*, ou « l'Eglise de l'Agonie » : en descendant de l'Imbomon on trouve l'Eglise où Jésus a prié séparé de ses disciples endormis. Dans cet endroit il y a trois évènements évangéliques : la prière de Jésus, la trahison de Judas suivie par l'arrestation de Jésus et le tombeau de la Sainte Mère de Dieu. Les auteurs latins du VIe et VIIe siècles[470] parlent de la place de Gethsémani 1. La basilique de Sainte-Marie (où il y a le tombeau vide de la Vierge) ; 2. Le lieu de la trahison de Judas ; 3. La grotte avoisinante où le Seigneur, selon eux, fit avec ses disciples une ou plusieurs Cènes, voire même la Cène eucharistique, avant de monter sur le Mont des Oliviers[471]. L'état de ruine de cette église est encore indirectement indiqué par Théophane de Byzance dans sa *Chronographie*[472].

1.4. Autres églises

a. *Bethphagé* : d'où les moines et les fidèles s'en allaient au-devant de l'évêque à Bethanie en procession le jour des Rameaux.

b. Le Lazarium : On y célébrait les offices liturgiques des principales solennités de l'année : Epiphanie, Pâques et l'Encenie (la fête de la Dédicace).

c. A Bethléem : *L'Eglise de Bethléem* : construite par Hélène sur la grotte de la nativité… Cela ne veut pas dire que ces sont les seules églises ou lieux de station, puisqu'au cours du temps furent ajoutés d'autres lieux. Stéphane Verhelst, dans son livre « *Le lectionnaire de Jérusalem* » donne trois tableaux, pour différentes époques, des lieux de station :

1. La première période : correspond au Lectionnaire Arménien avant 430, donc au temps d'Egérie et après, ils sont 20 lieux de station ;
2. La deuxième période : « *eudocienne* » (439-460), sont ajoutées 17 autres stations ;
3. Troisième période : entre Juvénal et Justinien (465-565), sont ajoutées 12 autres stations.

Il y aussi trois autres stations dont on ne connaît pas la date de leur fondation : I. Village de Yason ; II. Près de Bethél ; III. Village de Bétario (Battîr)[473]. Mais cela ne veut pas dire aussi que toutes les lieux saints de la Palestine, ou bien tous les épisodes évangéliques, ont trouvé un espace dans le calendrier de Jérusalem, qui ignore complètement ceux de la Galilée, par exemple, aussi les lieux près de Jérusalem, comme par exemple : Jéricho, Ephraïm, Beirôt, Naplouse… Selon Juliette Day, l'Eglise de Jérusalem est une église « paroissiale », qui donne attention seulement aux évènements dans et autour de la ville, mais dans le même temps, et paradoxalement, elle se répandit et s'imposa dans tout l'empire grâce à la diffusion extensive de ses reliques (surtout de la Sainte Croix), par initiative impériale[474].

---

[469] *De Vita Constantinae*, III, 43, in *PG* 20, 1104.

[470] Comme le *Breviarius de Hierosolyma* (vers 530), le pèlerin Théodosius (vers 530, l'Anonyme de Plaisance (vers 570) et le pèlerin Arculphe (en 670) qui a décrit les lieux saints, comme le Saint-Sépulcre [*Plan 6*]. Cfr. P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 39), 1898, 142, 155, 170, 240-241.

[471] Le pèlerin Théodosius (vers 530) dit que Jésus y fit même le lavement des pieds de ses disciples et célébra la Cène. Cfr. *Ibid.*, 142-143.

[472] . Théophane dit qu'« en l'année 682, Abimélech voulut enlever les colonnes de la Sainte-Gethsémani pour s'en servir dans la construction de la mosquée de La Mecque , Sergius, homme très chrétien, et un patricien nommé Clésius le supplièrent tous les deux de ne pas le faire, promettant qu'ils prieraient Justinien d'envoyer d'autres colonnes à leur place, ce qui fut réalisé par la suite. ». Cfr. THEOPHANES, *Chronographia*, c. 682. MIGNE, *PG* 108, 741-742.

[473] Cfr. VERHELST, *Le Lectionnaire de Jérusalem*…, 187-188.

[474] Cfr. DAY, « I santuari palestinesi… », 162.

Table complète des stations [Carte 3]

Nom station	*Localisation actuelle*	*Fête*	*Nbre stations*
Ière période : avant 430, correspond à Egérie et aux Lectionnaires arméniens			
1. Sion, *diakonion*	Cénacle ('Ellyyet Saḥyôn)	St. Etienne, 26 (27) déc.	3
2. Eléona	Mont Oliviers : Carmel du Pater	Départ des processions	11
3. Bethléem	Nativité	Sts Innocents, 18 mai	1
4. Anastasis	Saint-Sépulcre	Dédicace, 13 sept.	16
5. Martyrium	La basilique ou l'*ecclesia maior*	Chaque dimanche	17
6. Golgotha	Chapelle d'Adam	Vendredi Saint (6o h.)	9
7. Sainte-Sion	Hagia Maria in Sion	Chaque merc. & vendr.	18
8. Béthanie : a. Eglise à 500 pas de *Lazarion*	quelque part à Béthanie	St. Thomas, 23 août	1
9. Béthanie : b. *Lazarion*	El-'Ezarîyeh	2e samedi avant Pâques	2
10. Saint-Zacharie	Bethphagé	Veille de l'Ascension	
11. Gethsémani : a. grotte ; b. église ; c. chapelle	Mont Oliviers :basilique de toutes les *Nations*	Vendredi Saint (vigiles)	1
12. Imbomon	Et-Tūr : Eglise de l'Ascension	40o jour après Pâques	2
13. Fondation d'Innocent Saint-Jean-l'Ancien	Place encore inconnue (monastère russe)	Pr. Elisée, 14 juin (*LJ* 60)	[2]
14. Poimnion	Beitsahour : Champs des Pasteurs (er-Ra'awāt)	Veille de l'Epiphanie (Noël)	
15. Kathisme	Bîr el-Qadismou	Théotokos : 15 août	1
16. Village d'Anatot	'Anâta	Pr. Jérémie : 1er mai	
17. Village de Kariathiarim	Abu Ghosh	Arche : 2 juillet	
18. Saint-Pierre (maison de Caïphe et cours du grand-prêtre)	St-Pierre en Gallicante	18 août	1
19. Palais de Pilate (église Sainte Sophie[475] et église St Cyr)	En face du Mont du Temple	7 août	1
20. Fondation de Mélanie		Pr. Isaïe 6 juillet	[1]
IIe période: « eudocienne » (439-460)			
21. Village de Béthel	Bettîn, près de Ramallah	Jacob 8 oct.	
22. Probatique	Sainte-Anne	9 juin	7
23. Village d'Encharim	'Ein Karem	Jérôme, etc. : 28 août	
24. Fondation de Juvénal	sous l'Ophel (?)	Pr. Isaïe, etc. : 25 août	
25. Béthanie au-dessus	grotte à la limite de Béthanie	4 juin	
26. Village de Enbiteba	Beit Îba	Jean-Baptiste : 20 oct.	
27.Fondation d'Aphthonios	Près de Gethsémanie	12 juillet	
28. Saint-Procope	Abu Thôr	Paul, etc. : 2 oct.	
29. Fondation d'Eudocie	Saint-Etienne (Ecole biblique)	Etienne : 15 juin	7
30. Gethsémani, tombeau de la Théotokos	près de Gethsémani	23 oct.	4
31.Saint-Jean Précurseur	Saint-Jean (quartier chrétien)	Etienne, Jn-Bapt. : 25 juillet	
32. Fondation de Bassa	Cathédrale arménienne	Isaïe : 16 juin	6
33. Fondation de Romanos		Paul ap. : 30 avril	2

[475] Au VIe siècle la maison de Pilate s'est transformée en une église, l'église de Saint Sophie. Cfr. *Antonini Placentini Itinerarium*, 23 (P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 39), 174-175.

34. F^{on} d'Euplios, Saint-Georges	Sheikh Bâder	23 nov.	
35. Siloé	Silwâd	6 sept.	2
35. Tombe de Rachel	Bethléem : Qubbit Rahîl	Rachel : 20 fév.	2
37. Saint-Mont	(Mont des Oliviers)	(Ascension)	
IIIe période : entre Juvénal et Justinien (465-565)			
38. St-Théodore, F^{on} de Jean, Ste-Euphémie	quartier chrétien	Théodore, etc. : 8 août	4
39. Monastère de la Théotokos à Choziba	Wadi el-Qelt	18 janvier	
40. Village d'Enbigone		Saint-Alexandre : 10 nov.	2
41. Spoudaeon	Patriarcat grec	11 août	
41. F^{on} du prêtre Jourdain	Contre le tambour de l'Anastasis	5 oct.	
42. Eglise de l'archange Michaël		Pr. Elie : 22 juin	
43. F^{on} de Zebînâ, 2e mille	A Béthanie	St-Zacharie : 10 juin	
44. Fondation de Zebînâ	dans l'Apostoleion	André : 29 avril	4
45. Fondation du part. Jean		15 déc.	4
46.Fondation de Paul/Pierre	Tombeau des Bené Hézir	Jacques : 25 mai	3
47. Village de Métopa	Im Eüba	Arès, etc. : 11 juin	
48. Néa	Sud-ouest du quartier juif	20 nov.	6
49. Village de Yason	Wadi Yâsul	Cyrice et Julitte : 15 juillet	
50. Près de Bethél	*El-Khan* à el-Bîreh	André : 9 oct.	
51. Village de Bétario	Battîr	Cosme et Damien : 17 oct.	
52. Mont Thabor			

2. LES SOURCES PRINCIPALES DE LA LITURGIE DE JERUSALEM

Les sources principales qui parlèrent de la liturgie de Jérusalem pendant le IVe et Ve siècles sont tout d'abord *l'Itenirarium Egeriae* (381-384) ; le *Lectionnaire arménien* (430) ; le *Lectionnaire géorgien* (Ve-VIIIe) ; les *catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem* et la *liturgie de saint Jacques* (on parlera de ces deux derniers à la fin de ce chapitre).

Le récit du voyage d'Egérie (de 25, 6 à 49, 3) nous a donné la source liturgique principale qui décrit la liturgie quotidienne et l'année liturgique, mais rien ne nous est dit des textes. Cette lacune fut comblée en 1905 grâce à la publication du *Lectionnaire Arménien* faite par Conybeare dans le fameux *Rituale Armenorum*[476], qui se base comme source sur le manuscrit parisien (Bibliothèque Nationale de Paris[477]), (LP)[478] et qui est un témoignage direct de la liturgie hiérosolymitaine au Ve siècle, c'est un supplément important parce qu'il nous donne un calendrier beaucoup plus complet des saints de chaque jour et des autres commémorations[479].

On a ensuite un autre manuscrit du couvent arménien de saint Jacques à Jérusalem, n° 121, qui révèle un missel-ordo, c'est le Lectionnaire de Jérusalem 121 (LJ) qui est un témoignage de même contenu, de même type et vraisemblablement de même époque que le manuscrit de Paris de *Rituale Armenorum*[480]. En fait il y a plusieurs lectionnaires arméniens anciens. L'Abbé Athanase Renoux est l'expert qui a le plus étudié ces lectionnaires. Il dit à propos de la relation de ces lectionnaires avec le récit du Voyage d'Egérie : « Les lectionnaires arméniens du Ve siècle apparaissent comme le complément de *l'Itinerarium* et un instrument pour le comprendre »[481]. Donc, Le (LJ) 121 est un lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem du Ve siècle, que conserve trois manuscrits arméniens du IXe-Xe siècle[482] et nous donne l'état de la liturgie hiérosolymitaine aux environs de 417-434[483], donc à peu près cinquante ans après le pèlerinage d'Egérie à Jérusalem, pendant ce temps on a eu un peu de développement dans le calendrier chrétien, et ce Lectionnaire nous donne une vue claire à propos des lectures qu'elle trouve bien appropriées et d'autres détails supplémentaires des services qu'Egérie avait décrit en général[484], en plus ce manuscrit de Jérusalem permet de combler les lacunes qui existaient dans le manuscrit de Paris[485]. Les deux lectionnaires arméniens (*LP* et *LJ*) proviennent d'un autre texte d'origine grec, en réalité il y a une tradition dans l'Eglise arménienne qui croit que son lectionnaire était préparé par saint Jaques même, le premier évêque de Jérusalem, et qu'il fut ensuite complété par saint Cyrille, son successeur au quatrième siècle[486]. L'intérêt de ce Lectionnaire vient de ce qu'il soit le seul témoin du *Typicon* grec du Ve siècle, disparu et qui

---

[476] F. C. CONYBEARE, *Rituale armenorum being the administratio of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church together with the Greek rites of Baptism and Epiphany*, A. J. MACLEAN (tra.), Oxford 1905.

[477] Ms. Arm. n° 44, du IXe siècle.

[478] Dorénavant je signalerai par (*LP*) le *Lectionnaire arménien* selon le manuscrit de Paris publié par Conybeare sous le nom *Rituale Armenorum*, et par (*LJ*) le *Lectionnaire arménien de Jérusalem 121* édité par A. Renoux.

[479] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 175.

[480] Grâce à la publication de la première partie du Grand Catalogue du Couvent Arménien de St Jaques à Jérusalem en 1948. Ce *Lectionnaire* est publié dans la *Patrologie Orientalis*, t. 35, *fasc*. 3. Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 175.

[481] Cfr. A. RENOUX, *Liturgie de Jérusalem et Lectionnaires arméniens, vigile et année liturgique, La prière des heures*, (Lex Orandi, 35), Cerf, Paris 1963, 190-191.

[482] Cfr. A. RENOUX, « De Jérusalem en Arménie, l'héritage liturgique de l'Eglise arménienne », in *Proche Orient Chrétien,* 46 (1996), 295-296.

[483] *Le Lectionnaire arménien 121* devait être écrit après le 29 mars 417 puis qu'il commémore l'Evêque Jean II de Jérusalem qui était mort en cette date. Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 175.

[484] Cfr. *Ibid*., 175-176.

[485] Cfr. RENOUX, *Liturgie de Jérusalem…*, 167-168, 172.

[486] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 176.

réglait le déroulement des célébrations de l'année liturgique à Jérusalem. On ne peut trouver ni en Orient ni en Occident, un document de ce genre qui « renvoie à une époque aussi reculée et de manière aussi complète et précise », dit A. Renoux[487].

On a ensuite le *Lectionnaire géorgien (LG),* qui est une traduction géorgienne du *Kanónion*[488] grec de Jérusalem, écrit pendant l'époque de Juvénal (422-458) ou plus tard, certains disent qu'on peut l'attribuer à saint Sophrone de Jérusalem (634-638), comme il était un hymnographe, en écrivant les 12 *tropaires* antiphoniques de l'offices des Heures saintes de la Passion au soir du Vendredi-saint[489]. On pense que ce lectionnaire n'était pas une simple traduction de l'originaire grec, mais aussi une traduction plus évoluée, i.e. révisée selon les évolutions et changements survenus pendant le Ve et le début du VIe siècle, surtout dans la construction des nouvelles églises à Jérusalem, et donc la création des nouvelles stations et nouvelles fêtes et commémorations liés aux saints et martyrs. Une édition de ce lectionnaire a été préparée par Michel Tarchnischvili (en 1959)[490], et une autre édition en préparation à Tbilisi avec des références bibliques[491].

Pour compléter notre récit des sources, il faut mentionner deux autres œuvres liturgiques qui ont été conservées dans leur ancienne forme uniquement en géorgien. Le *mravaltavi* pour les homélies (c'est-à-dire plusieurs chapitres, ou bien le livre qui contient souvent plus d'une homélie pour chaque fête), et les *iadgari* (mémorial) pour les hymnes, une branche liturgique développée[492].

Nous devons savoir que la liturgie de Jérusalem, qui jusqu'à la fin du IVe siècle était la source des autres liturgies, disparaît, et les Arméniens et les Géorgiens en ont conservé beaucoup d'éléments dans leurs liturgies[493]. La cause est bien historique, c'est que les Arméniens et les Géorgiens ont été convertis au christianisme au cours du quatrième siècle. Les premiers s'établirent à Jérusalem probablement à partir du IVe siècle et les Géorgiens dans la seconde moitié du cinquième (dans les monastères de Pierre l'Ibérique près de la citadelle de David à Jérusalem et de saint Théodore dans le désert près de Bethléem). Donc les sources arméniennes et géorgiennes fournissent une image plus fidèle que les documents grecs qui nous sont parvenus, puisque ceux-ci ont évolué et changé à tel point qu'il n'est plus possible de les utiliser comme sources pour le lectionnaire original et ancien. La seule exception possible à cette règle est le *petropolitanus gr.* 44, un manuscrit du IXe siècle édité par Thibaut, où la structure des offices correspond assez exactement aux "canons" (le mot apparaît en ce sens en arménien) du vieux lectionnaire[494].

Avant Egérie, il y avait les pères de l'Eglise qui ont témoigné de l'existence d'une liturgie hiérosolymitaine, une liturgie constante et variable, constante parce qu'elle était répétée régulièrement (annuellement, hebdomadairement, et quotidiennement), tandis que sa nature variable vient des formes liturgiques diverses (lectures bibliques, prières, hymnes et stations). Ces témoignages patristiques sont intéressants parce qu'ils précèdent le premier document liturgique en *strictu sensu*, le Lectionnaire Arménien, qui remonte au début du Ve siècle.

---

[487] RENOUX, « De Jérusalem en Arménie », …, 297.

[488] *Kanónion* (Κανόνιον), une règle de liturgie, rubrique. Cfr. A. VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, Argo, Lecce 2010, 190.

[489] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* ..., 10. Le Typikon de l'Eglise de Jérusalem publié par Papadopoulos Kérameus confirme cette attribution à saint Sophrone et dit que même toute l'Office des Heures saintes de la Passion le soir du vendredi-saint lui est attribué : « Ποίημα Σωφρονίον πατριάρχου Ἱεροσολύμων τοῦ ἀρχαίου καὶ φιλοσόφου ». Cfr. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta hierosolymitikês stachyologias ê syllogê anekdotôn*, t. II, 1894,147.

[490] M. TARCHNISCHVILI (*éd.*), *Le grand lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle*), (CSCO, vol. 188, Scriptores Iberici, t. 9), Chaussée de Wavre, Louvain 1959.

[491] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 430.

[492] Cfr. *Ibid*.

[493] Cfr. BUX, *La liturgia*..., 59. Aussi cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*..., 50.

[494] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 430.

Verhelst[495] nomme quatre pères de l'église qui ont montré par leurs écrits, déjà au premier quart du IIIe siècle, l'existence d'une liturgie connue à Jérusalem, donc il s'agit :

1. D'Origène, qui, en 240, dans le préambule de sa première homélie sur 1 Rois, dit qu'il prêchait auprès de l'évêque de Jérusalem, Alexandre, en suivant l'ordre local des lectures de l'Eglise.
2. De Cyrille de Jérusalem, en 350, (selon les Catéchèses 6.20) ces lectures ne sont pas destinées seulement aux leçons des catéchismes, mais elles incluent aussi une *lection* liturgique fixée.
3. D'Egérie elle-même, qui a écrit ses mémoires tout de suite après la fin du pontificat de Cyrille, elle fait, en plusieurs instances (26 ; 31.2 ; 33.2 ; 37, 7 ; 39.4 ; 40.2 ; 43, 3), référence aux lectures existant dans le lectionnaire de Jérusalem en ce temps-là.
4. D'Hésychius de Jérusalem, depuis 412 à Jérusalem, il écrivit plusieurs homélies et commentaires exégétiques sur les psaumes et les prophètes qui manifestent une origine liturgique claire, surtout ses homélies qui consistent en 21 homélies pour les jours festifs. Elles mettent en lumière, d'une manière exemplaire, la vie liturgique et kérygmatique de la première moitié du Ve siècle, et en tant que contemporaines du lectionnaire arménien de Jérusalem, furent une aide pour la reconstruction du calendrier festif de Jérusalem, surtout pour les premières fêtes mariales.[496]

La partie la plus importante du récit « égérien » est dédiée à la liturgie de Jérusalem exercée dans les sanctuaires de Jérusalem et aux alentours, donc on trouve que la moitié du récit est consacrée à ce but i.e. du chapitre 24 jusqu'à la fin, chapitre 49. Quand elle est arrivée à Jérusalem, son intérêt se déplace loin des endroits pour décrire les rituels qui ont eu lieu dans les églises et les lieux saints. « Pour que votre Affection sache quels offices ont lieu chaque jour aux Lieux Saints, écrit-elle, il me faut vous instruire sachant que vous aurez plaisir à les connaitre »[497]. Mais si *l'Itinerarium* d'Egérie est considéré comme le premier document traitant de la liturgie hiérosolymitaine, il reste un document incomplet, Renoux nous en donne les raisons :

1. Ce récit ne nous donne pas les textes que l'on employait dans la liturgie ;
2. L'imprécision du langage de la pèlerine rend la distinction de la structure réelle des rites difficile ;
3. Nombre de cérémonies dont nous parle la pèlerine ont un caractère purement monastique et quelquefois dévotionnel.

Par contre nous avons les Lectionnaire arméniens avec ses deux manuscrits : (*LP* et *LJ*) qui sont, par rapport au texte d'Egérie, des documents plus évolués qui ont entrainé plusieurs modifications dans le déroulement de la liturgie avec l'introduction de nouvelles fêtes et de nouvelles stations, comme par exemple le culte de saint Etienne qui bouleversa l'ordre traditionnel des stations au cours des semaines qui suivent l'Epiphanie et Pâques[498]. En bref ces lectionnaires complètent Egérie, dit Renoux,

> …, non seulement en ce qui concerne les lectures et les chants, mais aussi en nous donnant l'ordo de l'année liturgique entière. Son caractère de document officiel le rend sobre et

[495] O. LIMOR & G. G. STROUMSA (*ed.*), « Christians and christianity in the Holy Land, in the byzantine period », in *Christians and christianity in the Holy Land*, Brepols, Turnhout (Belgium) 2006. 422-423.

[496] Cfr. G. RÖWEKAMP, "Esichio di Gerusalemme", in *Dizionario di Letteratura cristiana antica*, S. DÖPPE et W. GEERLINGS (*ed.*), Città Nuova, Roma 2006, 317-318. Cfr. Aussi : A. RENOUX, « Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem. Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem », in *La Maison Dieu* 139 (1979), 139-164 et aussi du même auteur « L'église de Sion dans les homélies sur Job d'Hésychius de Jérusalem », in *Revue des Etudes Arméniennes*, nouvelle série, 18 (1984), Paris, 135-146.

[497] EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, 235.

[498] Cfr. RENOUX, *Liturgie de Jérusalem…*, 198-199.

> cela nous permet d'élaguer ce qu'il peut y avoir d'abondance verbale dans le récit d'Egérie[499].

L'Église primitive de Jérusalem a une position unique par rapport aux autres centres liturgiques du christianisme primitif. Egérie et les deux témoignages du premier lectionnaire nous permettent de décrire, jour après jour, l'évolution du cycle annuel des fêtes, des commémorations et du Carême, y compris les lieux où se trouvait une quelconque station de jour et, dans le cas du lectionnaire, les lectures bibliques qui sont assignées à chaque occasion[500].

3. CARACTERISTIQUES DE LA LITURGIE DE JERUSALEM

Je peux résumer les caractéristiques de cette liturgie de Jérusalem au IVe et Ve siècle dans ces paroles : Une Liturgie de lieux saints, stationale, cathédrale et processionnelle.

3.1. Une Liturgie de lieux saints

Quand Egérie est arrivée à Jérusalem, le culte chrétien de la Semaine Sainte avait acquis un schéma caractéristique dicté par les lieux saints. Le fait que les chrétiens puissent se réunir pour le culte dans le lieu même où les mystères sacrés avaient été accomplis, a laissé un signe profond sur les fidèles locaux et les pèlerins :

> Ce qui, en tout cela, est le plus remarquable, c'est qu'on fait en sorte de dire toujours des psaumes et des antiennes appropriées. Qu'on les dise de nuit, qu'on les dise au contraire le matin, qu'on les dise encore dans la journée, à la sixième heure, à la neuvième heure ou au lucernaire, ils sont toujours appropriés et bien choisis, de manière à être en rapport avec ce qu'on célèbre. (25, 5), [et] …, on dit des psaumes et des antiennes toujours appropriés au lieu et au jour. (29, 2)

Egérie, par sa sensibilité féminine, centra également l'attention sur la manière dont les chrétiens priaient, et pour parler de l'« élan de la piété » elle utilisa des termes qui expriment la dévotion chrétienne et ses manifestations, « elle y puise à pleines mains »[501], dit A. Bastiaensen : en 36, 3 et 37, 7 on trouve les termes latins *rugitus et mugitus,* c'est-à-dire « cris et gémissement »; et ensuite *fletus et gemitus*, c'est-à-dire « larmes et lamentations », et en lisant ces passage on se rend compte combien la ferveur de la piété était grande en Palestine autour des lieux saints, comme on le trouve aussi chez plusieurs pèlerins jusqu'à nos jours, voilà ce que nous trouvons chez Egérie, en parlant de la liturgie du Vendredi Saint:

> Une fois arrivés à Gethsémani, on fait d'abord une prière appropriée, puis on dit une hymne ; on lit ensuite ce passage de l'évangile ou le Seigneur est arrêté. A la lecture de ce passage, ce sont de tels cris, de tels gémissements de tout le peuple en larmes que l'on entend les lamentations de tout le peuple jusqu'à la ville, ou presque (36, 3).

Aussi durant la mystagogie de l'octave des Pâques Egérie raconte ce beau fait passé à l'Anastasis :

> … seuls les néophytes et les fidèles qui veulent écouter les mystères entrent à *l'Anastasis*. On ferme les portes, pour qu'aucun catéchumène ne s'y rende. Quand l'évêque traite de chaque point et en fait le récit[502], ce sont de tels cris d'approbation qu'on entend les cris

---

[499] Cfr. RENOUX, *Liturgie de Jérusalem*…, 199.
[500] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 430.
[501] BASTIAENSEN, L'« Itinéraire d'Egérie »…, 142.
[502] *Disputante* et *narrante*, sont les deux termes utilisés par Egérie pour désigner la prédication (*disputare*) avec une nuance didactique, comme dit Bastiaensen, et ce qui convient particulièrement pour le catéchisme, ce n'est donc pas une « discussion » entre l'évêque et ses auditeurs, mais plutôt un discours unilatéral « exposer et argumenter »; *narrare* a aussi un sens technique, s'appliquant à la partie narrative, historique des exposés, donc

> jusqu'à l'extérieur de l'église. Car, en vérité, il dévoile tous les mystères d'une telle façon que nul ne peut être insensible à ce qu'il entend ainsi expliquer[503].

On parle ici, comme dit Cabrol, d'une « influence singulière exercée par la liturgie sur les fidèles de Jérusalem »[504], l'auteur donne une belle et, je crois, une « vraie » description de cette attitude des fidèles qu'on peut expérimenter personnellement jusqu'à nos jours, quand on vient de célébrer la Semaine Sainte à Jérusalem :

> Il semble que l'on assiste à un drame vivant dont les spectateurs suivent toutes les phases avec un intérêt soutenu et toujours grandissant, qui va parfois jusqu'à l'angoisse. Les fidèles prennent part aux cérémonies qui retracent la vie et la mort du Sauveur sur les lieux mêmes qui en ont été les témoins, ils en saisissent facilement le sens ; ces rites parlent en même temps à leurs yeux et à leurs cœurs[505].

Les commémorations liturgiques dans les lieux saints sont donc quelque chose de plus qu'une simple preuve et qu'un simple témoignage de la foi chrétienne ; elles sont *typoi* des événements évangéliques. Dans les *Catéchèses Mystagogiques* attribuées à Cyrille, mais aussi à son successeur Jean, et adressées aux néophytes, Cyrille leur rappelait leur immersion dans les eaux baptismales survenue dans le complexe du Saint-Sépulcre au cours de la veillée pascale, par laquelle ils sont devenus les *typos* du Christ enterré mais aussi typos du Christ ressuscité, écoutons cette belle catéchèse :

> O chose étrange et paradoxale ! Nous ne sommes pas vraiment morts, nous n'avons pas été vraiment ensevelis, nous n'avons pas été vraiment crucifiés et ressuscités ; mais si l'imitation n'est qu'une image, le salut, lui, est une réalité[506].

3.2. Une liturgie stationale et cathédrale

La forme du culte pratiquée à Jérusalem, c'est à dire la prière liturgique à l'endroit où l'événement est survenu, est appelée la liturgie « stationale » : un rituel qui est interrompu ou est stationné dans un endroit particulier. Baldovin décrit cet office en disant que c'est un système mobile de culte avec deux principaux *foci* : l'évêque de la ville et les lieux sacrés de la chrétienté, et que cette typographie sacrée était l'unique raison de l'évolution de ce système stational de culte hagiopolite[507]. Ainsi on voit que la mémoire est inévitablement liée aux éléments tangibles. Ainsi, à Jérusalem vous pourriez célébrer l'Eucharistie dans les lieux évoqués par les prières offertes par l'évêque, et le récit des Evangiles empreinte, de manière indélébile, sur l'esprit chrétien, la sacralité du temps. A Jérusalem, les lieux saints rendent possible la sanctification de l'espace.

Ces liturgies « stationales » forment, par leur nature même, des occasions publiques, et à Jérusalem, on voit le clergé et les fidèles qui débarrassant les grandes portes des églises et défoulent dans les rues. Puisque les événements célèbres ont eu lieu dans différentes parties de la ville : on voit le cortège qui se déplace à pied d'un endroit à l'autre, parfois le même jour, et les processions rituelles solennelles sont devenues des éléments caractéristiques du culte chrétien. En outre on commença à élaborer un calendrier chrétien, et pendant les principaux

---

une exposition ou description historique de l'histoire du salut, ainsi l'évêque, pendant l'initiation chrétienne, relate (*narrante*) les faits de l'Ancien Testament et discute (*disputante*) leur signification pour le salut. Cfr. A. A. R. BASTIAENSEN, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egérie*, Nimègue 1962 (Latinitas Christianorum primaeva, 17). 100-105.

[503] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…

[504] CABROL, *Les Eglises*…, 165.

[505] *Ibid*.

[506] CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, (SCh. 126), A. PIEDAGNEL (*intr. et note*) P. PARIS (*tra.*), Cerf, Paris 1966 114-115.

[507] Cfr. BALDOVIN, *The urban* ..., 83.

jours fériés (Pâques, Epiphanie, Pentecôte) on vit les fidèles parcourant les rues, chantant des hymnes et récitant des psaumes. Le christianisme se transforme, du mode de culte privé, en une religion qui a conquis les rues en en transformant en théâtre pour les cérémonies et processions chrétiennes[508]. Mais il ne faut pas ici prendre la dévotion populaire des fidèles comme le fondement des rituels ou coutumes liturgiques. De ce sujet, Juliette Day écrit qu'elle n'accepte pas la proposition de John Wilkinson pour qui les actes de dévotion populaire des fidèles, surtout des pèlerins, envers les lieux saints, dont parle Egérie, constituent un « office », et qu'ils soient différents des autres offices liturgiques seulement à cause de l'absence de l'évêque[509].

La parole latine *statio* est utilisée pour désigner la liturgie cathédrale. Les chrétiens prennent part à un office liturgique, à un *synaxis*, i. e. « assemblée ». Dans la synaxe liturgique l'Eglise manifeste soi-même, et la parole grecque *ἐκκλησία,* pour dire église, signifie tout simplement « assemblée ». Le fait de s'assembler s'actualise dans un temps et un lieu précis, celui de la station. Cela change selon la fête célébrée pendant ce jour ou selon les reliques du saint dont les reliques sont vénérées dans ce lieu.

Baldovin donne trois principes directeurs autour de l'organisation du culte stational à Jérusalem : le cycle quotidien / hebdomadaire des cérémonies, la politique initiatique de la communauté et la combinaison de l'espace et du temps dans la célébration de certaines fêtes[510].

Au début, la parole *statio* avait une signification militaire, mais à la fin du IIe siècle (au temps de Tertullien) elle prend le sens religieux du « jour de jeûne ». En opposition aux jours hebdomadaires du jeûne juif, les mercredis et vendredis sont devenus les jours de jeûne pour l'Eglise, comme l'atteste le *typikón*[511] de saint Sabas. La parole *statio* peut correspondre à la parole hébraïque *ma'mad* מַעֲמָד que le Mishna explique comme observance d'un jeûne régulier pendant la période du Temple, c'est-à-dire pendant que les prêtres et les fidèles accompagnent avec leurs prières les offices du Temple, soit qu'ils sont présents à Jérusalem ou bien hors de Jérusalem, ils observent le jeûne quotidiennement du lever du Soleil jusqu'au coucher, du lundi au jeudi. Cette habitude était maintenue pendant le Carême, au temps d'Egérie, des semaines de jeûne du lundi au samedi matin (*hebdomadarii*), ce n'était pas obligatoire mais libre pour ceux qui peuvent le pratiquer, et ces personnes sont appelées « apotactites[512] » (27, 9-28, 3).

Donc la liturgie de Jérusalem était une liturgie cathédrale, c'est-à-dire une liturgie célébrée dans l'église épiscopale, la chaire de l'évêque de la ville. On dit que la fête de la dédicace connue sous le nom d'« Encénies » était la « pierre de fondation » de la liturgie cathédrale de Jérusalem[513]. On voit donc que l'évêque joue un rôle central, puisqu'il est responsable de la liturgie en la présidant, et parce que c'est de son Scriptorium, ou bien sous son patronage (auspice) que les livres liturgiques sont publiés. Cette liturgie cathédrale se distingue d'un autre type de liturgie, la liturgie monastique, qui est venue après, mais les deux liturgies ne sont pas contradictoires, la liturgie monastique trouve dans la liturgie cathédrale son origine et fut

---

[508] Cfr. WILKEN, *I primi mille…*, 128.
[509] Cfr. DAY, « I santuari palestinesi… », 161.
[510] Cfr. BALDOVIN, *The urban character…*, 85.
[511] Typikón (Τυπικόν) : c'est le livre qui contient les rubriques liturgiques et les cérémonies religieuses de l'office et de la liturgie divine. En bref c'est comme le « *Ordo perpetuus* ». Le *Typicum* latin dans le Code des Canons des Eglises orientales désigne les statuts et les règlements d'un monastère (le *Typikón* de Saint Sabas). Cfr. VACCARO*, Dizionario dei termini …*, 310.
[512] Αποτάσσεσθαι, ce verbe grec est utilisé par *Luc* (14, 33) et signifie « renoncer » au monde et à tous ses biens et qui inclut une « séparation » plus ou moins réelle comme l'état de « pauvreté » réalisé dans la vie monastique, donc les *apoctites* sont, comme les *monazontes* et *parthenai*, les ascètes qui mènent une vie pauvre et sont distincts par la rigueur des jeûnes et des abstinences pratiquées par eux, comme la seule voie ouverte pour vers l'espérence du salut. Cfr. A. LAMBERT, « Apotactites et apotaxamènes », in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, I, 2604-2605.
[513] Cfr. VERHELST, *Le Lectionnaire de Jérusalem…*, 43.

inspirée par elle. Le *Typikon* de Saint Sabas, qui a dicté la plupart des coutumes liturgiques des églises Orthodoxes, représente la liturgie de Jérusalem pendant la période byzantine[514].

Retournons aux *statio*, Egérie mentionne aussi des grottes comme églises de station, non seulement pour les mémoires bibliques, mais aussi pour avoir enveloppé des reliques de saints importants, comme l'église de la Sainte Sion, qui garde les reliques de saint Etienne, et qui est la station la plus fréquentée après l'Anastasis. On a aussi l'église des Pasteurs, sur le Champ des Bergers à Bethsahour, sur l'emplacement d'une grotte, on y va pour la station de la veille de Noël. La grotte de Lazare à Béthanie, pour la station du samedi avant le dimanche des Rameaux, une église y fut construite à la fin du IVe siècle[515].

3.3. Une liturgie processionnelle

Elle est la conséquence des deux premières caractéristiques. C'est l'élément qui distingue le plus le style de la liturgie de Jérusalem des autres villes, par l'existence des lieux évangéliques mêmes, commémorés dans la liturgie célébrée. L'exemple le plus clair et le plus distinctif de cette procession est celle des célébrations des jeudis et vendredis saints, mais aussi celle du dimanche de Rameaux. De nos jours ont surgi différents opinions et critiques de ces processions par des liturgistes importants, on peut les résumer ainsi :

Juliette Day parle de ce lien entre historicité et la notion théologique de ces cérémonies, disant que l'Eglise post-nicéen préférait l'histoire à l'eschatologie en expliquant le développement de cette structure liturgique de Jérusalem. Anton Baumstark affirme à ce sujet que les grandes festivités de la chrétienté primitive n'étaient pas par nature une commémoration historique des épisodes évangéliques, mais qu'elles étaient plutôt constituées pour exprimer les grandes idées religieuses. C'est donc en Palestine que celles-ci sont devenues étroitement liées à l'histoire du Nouveau Testament, parce que vers la fin du IVe siècle, le souvenir de la vie terrestre de Jésus était encore vif dans ces lieux[516].

Gregory Dix, considéré comme le principal promoteur de l'idée que la chrétienté de Jérusalem a inspiré une nouvelle relation du christianisme au temps[517], dit qu'une évolution liturgique a eu lieu au cours du IVe siècle, et que la vision eschatologique chrétienne antérieure du temps a été éclipsée par la présentation liturgique du processus historique de la rédemption. Ce que nous pouvons facilement constater dans l'étude du quatrième siècle, c'est l'étendue des changements très radicaux qui ont ensuite porté sur l'*ethos* du culte chrétien, sur l'esprit par lequel on interprète les formes qu'elle a conservées[518]. Il attribue à saint Cyrille de Jérusalem le mérite de surveiller personnellement la transposition universelle de la liturgie d'une interprétation eschatologique de la rédemption à une interprétation historique, comme une marque distinctive qui a emprunté, depuis le IVe siècle, l'histoire du culte chrétien[519]. Avec Constantin, l'Eglise a commencé non seulement à baptiser la « matière humaine », mais aussi tout l'esprit et l'organisation de la société. Il affirme que c'était une tâche formidable, impliquant sa propre transformation d'une « élite spirituelle » en une « organisation mondiale »[520]. Ainsi l'Église du IVe siècle n'a pas hésité à être magnifique, simplement parce qu'elle n'a pas refusé d'être publique, et le culte catholique est le résultat de la « mixture » de

---

[514] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 424-425.

[515] Cfr. *Ibid*., 428-429.

[516] Cfr. A. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, B. BOTTE (*revised*), OSB, F. L. CROSS (*tra*.), Mowbray, London 1958, 157.

[517] Cfr. BALDOVIN, *The urban character*…, 102.

[518] « What we can easily miss in studying the fourth century is the extent of the very radical changes which then came over the ethos of christian worship. » G. DIX, *The shape of the liturgy*, Dacre Press, London 1945, 305.

[519] *Ibid*., 350-351.

[520] « It was a formidable task, involving her own transformation from a spiritual élite into a world-embracing organisation. *Ibid*., 315.

deux choses, de la doctrine chrétienne primitive avec le genre d'expression du monde antique considéré comme approprié pour tout acte public. Et cette union a été entièrement effectuée pour la première fois au quatrième siècle, lorsque le culte catholique est devenu pour la première fois non seulement un acte coopératif mais un acte pleinement public[521].

Cependant, Baldovin émet une objection à cette hypothèse de Dix, et dit que son erreur consiste à attribuer ce changement à une transformation dans le concept chrétien du temps et de sa relation avec la liturgie. En premier lieu, il a relié la sanctification du jour par des cérémonies publiques de culte du matin et du soir à la pratique monastique comme une dévotion essentiellement privée, mise à la disposition du grand public chrétien. Deuxièmement, Dix a raconté (figuré) l'élaboration du calendrier chrétien après Nicée à un concept de temps réconcilié avec ce monde et avec le rappel historique des événements de l'histoire du salut. Les deux sont des erreurs plutôt sérieuses. En ce qui concerne l'origine monastique de la sanctification du jour en tant qu'acteur liturgique, il a tort, car la pratique de la prière publique du matin et du soir coïncide avec le monachisme ou lui est antérieur. En ce qui concerne le concept chrétien du temps, Dix « peint avec une grande brosse ». Au début, le christianisme a été à la fois historique et eschatologique. Les deux concepts ne s'excluent pas mutuellement. Le processus était beaucoup moins révolutionnaire que Dix nous conduirait à le supposer[522].

Baldovin à la fin sort avec cette synthèse et dit que si la liturgie chrétienne devenait plus historique à Jérusalem : *i. e.* si elle tendait maintenant à être organisée en cérémonies axées sur des événements historiques discrets, cela résultait non d'un nouveau concept de temps, mais de l'accessibilité de nouveaux espaces qui permettaient aux chrétiens de réclamer l'ancienne *colonia* romaine comme leur propre[523].

De son côté Robert Taft soutient l'idée que l'intérêt à l'histoire, comme le montrent les premières sources, ne signifie pas « historicisme », entendue comme mettre au centre de la célébration liturgique l'exactitude historique, au lieu du mystère qu'elle célèbre. De même, l'histoire et l'eschatologie (théologie) ne sont pas exclusives[524]. Il affirme que L'Eglise a conservé un registre des événements historiques, mais ils ont été interprétés à la lumière de la Résurrection, et ont été conçus pour aider les chrétiens à saisir la signification de Jésus dans leur vie[525].

John F. Baldovin mentionne les processions du jeudi et du vendredi saints qui négligent le parcours historique de la passion du Christ, et va de l'Est à l'Ouest vers le Golgotha, et donc c'est la participation aux processions elles-mêmes qui est importante et non pas les sites et la reconstruction des évènements évangéliques[526].

Athanase Renoux prête attention à la théologie implicite dans la liturgie célébrée dans le lieu saint plus qu'à l'historicité du site. Les lectures n'étaient pas simplement « adaptées » mais elles avaient une fonction théologique, spécifiquement christologique :

> Les lectures prévues pour les diverses célébrations le montrent éloquemment. Les péricopes bibliques sont en effet choisies de manière qu'un lien apparaisse entre elles, et qu'elles guident harmonieusement vers la lecture évangélique qui confèrera à l'ensemble une signification christologique. C'est la révélation du Seigneur dans sa gloire qui est

[521] « The Church of the fourth century did not hesitate to be magnificent, just because she did not refuse to be public… The catholic worship is the result… of the belnding of two things, of primitive christian doctrine with the sort of expression the whole ancient world considered suitable for any public act. And that union was fully effected for the first time in the fourth century, when catholic worship became for the first time not only a cooperate but a fully public act ». *Ibid*., 316.

[522] Cfr. BALDOVIN, *The urban character*…, 103.

[523] Cfr. *Ibid*., 104.

[524] R. TAFT, *Beyond East & West, problems in liturgical understanding*, Pastoral Press, Washington, D.C., 1984, 16.

[525] *Ibid*., 9.

[526] BALDOVIN, *The urban character*…, 87-88.

> constamment orchestrée par le choix et la succession des différents textes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament lus au cours de la célébration[527].

4. ELEMENTS DE LA LITURGIE

Les éléments caractéristiques de la liturgie de Jérusalem sont aussi les suivants : les hymnes (poèmes), les prières, les leçons (lectures) et le congédiement (messe). Je vais les examiner une par une.

4.1. Les *hymnes* (poèmes)

Ce concept des hymnes paraît surtout pendant l'office du lucernaire à l'Anastasis, où l'on dit des hymnes et des antiennes, vient ensuite l'évêque qui se tient devant la grotte du Saint Tombeau de Jésus, un diacre fait mémoire de quelques-uns puis il y a une chorale d'enfants qui répond, Egérie décrit cette chorale des enfants :

> A chaque nom dit par le diacre, un grand nombre d'enfants qui sont là debout répondent constamment : Kyrie eleison – ce que nous disons : Seigneur, prends pitié -, et leurs voix sont innombrables. (24, 5)

On peut noter ici que il s'agit d'une chorale d'enfants masculins (*pisinni*[528]), ils sont nombreux (*plurimi*), et chantent avec des voix innombrables (*voces inifinitae sunt*). Est-ce que nous sommes ici devant une des premières attestations historiques d'une chorale d'enfants masculins, comme celle qu'a la basilique de saint Pierre aujourd'hui ? Et qu'est-ce qu'Egérie voulait désigner par « *voces infinitae sunt* » ?[529] Mais, comme dit Wilkinson, Egérie n'était pas musicienne, et les termes qu'elle utilise pour dire leur récitation sont « dire » (pour le diacre) et « répondre » (pour la chorale des enfants) ne nous donne pas une idée claire de leur performance[530].

La plupart des poèmes étaient bibliques mais il y avait aussi des hymnes composés spécialement pour la liturgie. Egérie donne plusieurs termes comme : hymnes, psaumes et antiennes, mais il paraît qu'elle ne fait pas une distinction nette entre elles et *ymni* ou hymne correspond aux trois termes. On peut vérifier dans plusieurs passages, comme en (15, 5 ; 24, 3) elle parle de *psalmi et antiphonae*, de *psalmi vel antiphonae* (24, 12), d'*ymni vel antiphonae* (24, 5, 8), etc. Maraval dit que cette imprécision n'est pas confusion de la part d'une pèlerine occidentale qui assiste à une liturgie en grec. En tout cas, le grec a la même indifférenciation. Mais l'un ou l'autre terme peut s'appliquer à des psaumes ou à des cantiques bibliques. Egérie utilise le mot *dicere* avec les trois termes, mais ce mot n'exclut ni le chant, ni la musique instrumentale. *Respondere* est plus précis, évoquant la psalmodie responsoriale ou antiphonique, un psalmiste dit un psaume, tout le monde répond (avec une antienne). On ne voit pas trace ici de psalmodie alternative, où deux chœurs se répondent[531].

---

[527] RENOUX, « De Jérusalem en Arménie… », 298.

[528] La parole latine utilisée par Egérie est « pisinnus, pisinni » (*plr.*), qui veut dire le petit fils, ou enfant (nom masculin). Cfr. L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, *IL, vocabulario della lingua latina,* 4e ed., Loescher, Tornio 2014, 1041. Il y a aussi le terme *pusus* qui veut dire garçon (nom masculin) et Egérie explique ce terme de *pusinni*, pusus, à propos d'un moine élevé depuis son enfance dans un monastère, et ce mot est une déformation du mot *pusillus* qui s'écrivait primitivement *pusilus* et s'entend d'un jeune enfant. Cfr. LECLERCQ H., "Choristes", *in Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, 1re partie, Letouzey et Ané, Paris 1913, c. 1452-1454.

[529] Les *Constitutions Apostoliques* témoignent aussi de cette chorale d'enfants. Cfr. I. VIII, c. VI, *PG* 1, 1077.

[530] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 51.

[531] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)..., note 5 en p. 235-236.

4.2. Les *prières*

Les prières sont prononcées par les presbytres ou l'évêque, quelques fois par un diacre (24, 1, 2). Quelques psaumes ont leurs prières propres et attachées à eux. Egérie ne nous donne pas le texte des prières, mais on a un exemple d'une prière sur les rameaux prononcée avant la procession le jour de Rameaux, et cette prière est tirée d'un passage du catéchisme de Cyrille de Jérusalem (Cat. 15, 1), et il est possible qu'elle soit écrite par le saint même[532].

Un autre exemple de prière de Jérusalem c'est ce que Egérie appelle « prière et mémoire de tous » (24, 9). Cette prière est prononcée par l'évêque avant la fin de la cérémonie. Pendant la lucernaire ce type de prières apparaît plus solennel, et pendant ce temps de prière, l'évêque se tient normalement à l'intérieur de la sainte Tombe (la cave de l'Anastasis), mais le dimanche il se tient en dehors de la Cave pour prononcer la prière « pour tous » à la fin de la litanie des intercessions, elle est comme une conclusion de cette série d'intercessions prononcées par le diacre et répondues par le chant du chœur d'enfants avec le Kyrie eleison[533].

Une autre forme de prière caractéristique de la liturgie de Jérusalem ce qu'on appelle les « Collectes psalmiques » qui accompagnent les antiennes et les psaumes, lesquels deviennent comme une prière contemplative dans le silence sacré lors des vigiles célébrées au Saint-Sépulcre[534]. Vatican II dans *Les Institutions générales de la liturgie des heures*, au paragraphe 112, parle de ces « Collectes », qui sont proposées pour chaque psaume en appendice dans le livre de la liturgie des heures, et disent qu'elles sont conforme à l'ancienne tradition, et ont comme fonction de rassembler les sentiments de tous et de conclure leur psalmodie, en donnant aux psaumes leur sens chrétiens[535].

4.3. Les *leçons* (lectures)

Egérie loue la conformité et la pertinence des leçons (lectures) à Jérusalem bien qu'elle ne nous reporte à aucun texte :

> Mais ce qui ici, surtout, est vraiment agréable et vraiment admirable, c'est que, toujours, aussi bien les hymnes que les antiennes, les lectures et les prières que dit l'évêque sont en de tels termes qu'elles sont toujours appropriées et adaptées [*aptae et convenientes sint semper*] à la fête qui est célébrée et à l'endroit où elle se célèbre. (47, 5)

A l'Eucharistie du dimanche et aux autres synaxes, des leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament et l'Evangile sont suivies par une prédication[536]. La lecture de l'Evangile est l'apogée de tout. Egérie décrit, d'une manière touchante, comment l'Evangile est lu et quelle a été la réaction du peuple :

> … L'évêque se tient debout à l'intérieur des grilles [de la Sainte Tombe], il prend l'évangile, vient à l'entrée et lit lui-même le récit de la résurrection du Seigneur. Dès qu'il commence à lire, ce sont de tels cris, de tels gémissements de toute l'assistance, de telles larmes que même le plus insensible peut être ému jusqu'aux larmes de ce que le Seigneur ait tant souffert pour nous. L'évangile lu, l'évêque sort il est conduit avec des hymnes à la Croix et tout le peuple l'accompagne. (24, 10-11)

De cette lecture de l'évangile on peut tirer les conclusions suivantes :

---

[532] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 51.
[533] Cfr. *Ibid*., 52.
[534] Une réforme des offices des Vigiles est faite récement par la Custodie de Terre Sainte qui met l'accent sur ce type des Collectes psalmiques pendant les Vigiles de chaque dimanche de Carême. Cfr. CUSTODIA TERRAE SANCTAE, *Domenica quarta in quadragesima, ad primas vesperas et ad celebrationem vigiliae cum memoria resurrectionis Domini in basilica Sanctissimi Sepulcri*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2017, 6-7.
[535] Cfr. *La Liturgie des heures*, 4 volumes [LH] (avec la Constitution Apostolique « Laudis Canticum » et la « Présentation générale de la Liturgie des Heures » (112), Paris 1991.
[536] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 53.

1. la place de la lecture est à l'entrée de la Sainte Tombe du Christ ;
2. l'évangile est lu par l'évêque même, non par un diacre ;
3. la réaction du peuple très émouvante indique la participation active du peuple ;
4. une sorte de procession après la lecture.

Pour la prédication, Egérie décrit la manière de prêcher selon l'usage de Jérusalem :

> Cependant, c'est ici l'usage que, de tous les prêtres qui siègent, prêchent ceux qui le veulent, et qu'après eux tous prêchent l'évêque. Ces prédications ont lieu tous les dimanches, pour que le peuple soit constamment instruit dans les Ecritures et dans l'amour de Dieu. Le temps que prennent ces prédications retarde de beaucoup le renvoi de l'église ; aussi n'est-ce pas avant la quatrième heure, voire avant la cinquième, que le renvoi a lieu. (25, 1)

C'est une constatation bien précise et considérable que fait Egérie à propos de la prédication à Jérusalem, de laquelle on peut tenter de tirer quelques conclusions liturgiques importantes :

1. La prédication est faite selon un usage à Jérusalem ;
2. faite par tous les prêtres et pas seulement l'évêque ;
3. la prédication se fait assis sur des sièges, même les presbytres sont assis ;
4. l'évêque vient à la fin pour prêcher ;
5. La prédication est faite toutes les dimanches ;
6. la fin de la prédication est l'instruction du peuple de Dieu ;
7. la prédication a toujours deux formes : enseignement dogmatique-biblique (les Ecritures) et enseignement moral (l'amour de Dieu).

4.4. Le congédiement (*fit missa*)

Selon Egérie, les cérémonies se terminent avec un congédiement (renvoi) élaboré : quand l'évêque finit de dire la prière finale pour tous, le diacre invite ensuite les catéchumènes à incliner la tête[537] pour recevoir la bénédiction de l'évêque. Ensuite il dit de nouveau une autre prière et bénit les fidèles, après il avance et tous s'approchent « à portée de sa main », peut-être pour lui baiser la main, et il bénit chacun individuellement.[538]

Jungmann parle de cette prière « *super populum* » dans la messe latine au temps du Carême, et qui remonte aux temps anciens, en disant que c'était une bénédiction pour tout le peuple qui devait passer ce temps de quarante jours de pénitence et de prière, surtout pour les pécheurs qui devaient à ce moment, à l'appel du diacre, se mettre à genoux pour recevoir la bénédiction de l'évêque avec l'imposition des mains. Cette prière se poursuivait ensuite dans tout le temps de carême pour l'ensemble des fidèles. On trouve un témoignage de cette prière ancienne dans la liturgie syro-occidentale, où l'on trouve que chaque Anaphore a sa propre prière de bénédiction[539]. Dans la plus ancienne, l'Anaphore de saint Jacques dit : « O Dieu grand et merveilleux ! regarde-nous tes serviteurs, qui avons incliné pour Toi notre tête, étends Ta main forte et pleine de bénédictions, et bénis ton peuple, protège votre héritage, à fin que nous Te glorifions toujours et en tout temps, Toi le seul vivant et notre vrai Dieu, la sainte Trinité consubstantielle, le Père et le Fils et le Saint-Esprit »[540].

---

[537] Cet usage est le même dans la tradition de la liturgie romaine (le Missel Romain) pendant les dimanches de carême, où le diacre invite les fidèles à incliner la tête avant les prières « *super populum* » et la bénédiction finale de la messe. Cfr. *Ibid*., 53.

[538] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)..., 24, 2 et aussi : note 2 en p. 237.

[539] Cfr. J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, vol. II, ed. Anastatica, Ancora, Milano 2004, 319-322.

[540] MERCIER, *La liturgie de Saint Jacques*, 239-241.

La parole « faire le renvoi » en latin est « *fit missa* [541]» (en *Eg.* 24, 6), mais la parole *missa* est utilisée aussi pour désigner toute la célébration (39, 1). Dans son récit (25, 10) Egérie utilise le mot *missa* deux fois dans le même paragraphe, la première fois pour désigner la messe elle-même (célébrer l'office), et la deuxième fois pour dire le renvoi de l'église[542]:

> On fait l'oblation [*oblatio*], à l'Anastasis très tôt, de sorte que le renvoi [*missa*] ait lieu avant le lever du soleil… L'office [*missa*] qui a lieu le samedi à l'Anastasis, à savoir l'oblation [*oblatio*], se fait avant le lever du soleil, de sorte que le renvoi [*missa*] de l'Anastasis ait eu lieu au moment où le soleil commence sa course. C'est ainsi que l'on célèbre chaque semaine de Carême. (27, 7-8)

Charles Journet dit à propos du sens du mot Messe :

> L'Église, en effet, ne serait pas l'Eglise si, ayant emprunté au langage courant le mot de *missa* pour donner congé solennellement aux catéchumènes après le sermon, et aux fidèles après la communion, elle ne l'avait chargé d'une bénédiction, et dès lors d'une mission.

Joseph Jungmann dit aussi que ce mot ne désigne pas simplement une déclaration, comme le signifie l'expression *Ite missa est*, mais une conclusion qui comportait normalement un acte ecclésial et religieux. Il précise et explique avec ces belles paroles en quoi consiste cet acte de l'Eglise, et que c'est :

> Un renvoi dans lequel l'Église, avant de laisser partir ses enfants, les attirait à elle encore une fois, maternellement, pour les bénir. Il en fut ainsi dès les premiers âges chrétiens. … Rien là de surprenant il se fonde sur la nature même de l'Église qui, en raison de sa sainteté, est pour ses membres un trésor de grâces et de bénédictions. Ainsi le mot missa, où nous ne trouvions d'abord que la conclusion d'un office divin, comprendra souvent en outre une bénédiction : *missa* désignera la bénédiction finale, puis la bénédiction totale[543].

4.5. La langue liturgique

En plus de fournir des informations sur le culte chrétien à Jérusalem au IVe siècle, Egérie met en lumière les langues parlées dans la ville. Bien que la langue liturgique était le grec, beaucoup parlaient le syriaque (araméen palestinien) et le latin. Jérusalem se tenait à l'extrémité occidentale du monde de langue syriaque. Voici la description des langues utilisées dans le culte[544] :

> Comme, dans cette province, une partie de la population sait à la fois le grec et le syriaque, mais une autre ne sait que le grec et une autre que le syriaque, et comme l'évêque, bien qu'il sache le syriaque, parle toujours en grec et jamais en syriaque, il y a toujours un prêtre qui traduit en syriaque ce que l'évêque dit en grec, pour que tous comprennent ses explications. (47, 3)

---

[541] Dans la liturgie de la messe romaine on dit « *ite missa est* », et selon Jungmann en citant Dölger, cette formule était déjà utilisée vers l'an 400, mais aussi du temps de Tertullien au IIIe siècle, cette formule est donc aussi vieille que la messe en latin. Cfr. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia,* vol. II, 323.

[542] L'*oblatio* signifie premièrement l'offertoire du pain et du vin avant la consécration depuis le temps de Tertullien et aussi d'Hyppolite de Rome, mais aussi les dons déjà consacrés sont appelés *oblatio sanctae Ecclesiae*. Cfr. *Ibid*., 8.

[543] JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, vol. I, 151. Selon la Constitution apostolique d'Hippolyte déjà, les catéchumènes étaient chaque fois renvoyés avec une imposition des mains, et cet usage resta en vigueur pendant des siècles jusqu'à aujourd'hui sous des formes diverses. Cfr. *Ibid*. Pendant l'Avent, le Carême et la Passion, on le remplaçait par la formule *Benedicamus Domini ? domino ? Ite missa* est employé pendant les messes où l'on dit le Gloria, c'est-à-dire les jours qui ont un caractère festif, dans lesquel se réunit tout le people, qui est congédié à la fin d'une manière convenable, tandis que l'on emploie *Benedicamus Domino* pour les jours des célébrations où ne sont présents que les religieux dont la vie est consacrée au culte divin. Ensuite ce *Benedicamus Domino* ne fut réservé qu'au Jeudi saint, *ad Cena Domini* et précédait la reposition du Saint Sacrement, ainsi que les autres messes suivies de processions. Cfr. *Ibid*, vol. II, 324-325.

[544] Cfr. WILKEN, *I primi mille…*, 127-128.

La Palestine fut presque toujours habitée par un peuple multilingue, ainsi on a le grec et l'araméen en plus du latin. Cependant, bien que le grec ait fait des progrès au IVe siècle, l'araméen resta la langue indigène, ainsi nous voyons saint Porphyre de Gaza parler cette langue avec le peuple, mais aussi saint Hilarion de Gaza au IVe siècle. Pour l'Eglise la langue officielle de la liturgie était le grec, non seulement en Palestine, mais également à Rome, où pendant les premiers trois siècles, on célébrait la liturgie en grec. Tandis qu'à Jérusalem on avait toujours un prêtre qui traduisait les paroles de l'évêque en araméen. Eusèbe raconte que Procope, originaire d'Elia et martyrisé pendant les persécutions de Dioclétien en 303, était l'interpréteur pour la langue araméenne dans l'église de Scythopolis (Beïssan) , à côté de deux autres ordres : lecteur et exorciste, selon la version syriaque de l'œuvre d'Eusèbe de Césarée sur les martyrs de la Palestine[545]. Il devait faire cette traduction parce qu'en Palestine les habitants de la ville parlaient le grec en majorité, mais les habitants des villages, affirme Lagrange, « chez eux ou lorsqu'ils venaient en ville, c'est dans leur dialecte qu'on voulait leur expliquer la parole de Dieu »[546]. Moshe Gil dans son livre « *A history of Palestine 634-1099* » confirme ça et dit à ce propos qu'il faut garder à l'esprit que la population chrétienne parlait le syriaque (c'est-à-dire l'araméen), et que c'était la langue de ses églises, y compris le melkite, qui était sous l'autorité de Byzance. Les témoignages de la période pré-musulmane (avant le VIIe siècle) montrent que cette population ne parlait pas grec, et les sources de l'Eglise confirment indirectement ceci, comme en témoigne l'histoire de l'enfant qui parla de la destruction d'un temple païen, dans la biographie de Porphyres écrite par Marc Le Diacre : un enfant de sept ans « l'a dit dans le langage des Syriens »[547].

Saint Jérôme raconte aussi qu'aux funérailles de Sainte Paola furent convoqués à Bethléem les moines du toute part faisant à tour de rôle la récitation des psaumes en hébreu, en grec, en latin et en syriaque[548].

Jungmann, qui, paraît-il, était contre cet avis de la langue grecque, dit à propos : La liturgie de l'Eglise primitive en Palestine n'était évidemment pas grecque, mais araméenne. L'Araméen, et respectivement le syriaque, était donc nécessairement la langue de la liturgie de l'Eglise formée sur la poussée nord et est au-delà des frontières de l'Empire romain[549], mais on peut dire que la langue grecque n'était la langue de la liturgie qu'à Jérusalem seulement, à cause de son caractère « international », où il y avait, comme l'est aujourd'hui, plusieurs ethnies et langues. Il fallait une langue qui les unissait tous, et ce fut le grec, mais ce n'était pas le cas pour le reste de la Palestine.

Ensuite Egérie dit qu'à Jérusalem il y avait beaucoup de personnes qui parlaient latin, c'est-à-dire des gens qui parlaient uniquement le latin, voilà pourquoi il y avait un interprète du grec. La langue latine était suffisamment diffusée à cette époque à Jérusalem parmi les moines qui habitaient sur le Mont des Oliviers ou à Bethléem dans les monastères fondés par Mélanie ou ceux de Sainte Paola[550].

---

[545] "His family was from Baishan, and he ministered in the orders of the Church in three things: First, he had been a Reader ; and in the second order he translated from Greek into Aramaic ; and in the last, which is even more excellent than the preceding, he opposed the powers of the evil one, and the devils trembled before him." Cfr. EUSEBIUS, BISHOP OF CAESAREA, *History of the Martyrs in Palestine*, W. CUERETON (*tra.*) Williams and Norgate, London 1861, 4.

[546] P. LAGRANGE, « L'origine de la version syro-Palestinienne des Evangiles », in *Revue Biblique*, 35 (1925), 494.

[547] Cfr. M. GIL, *A history of Palestine, 634-1099*, E. BROIDO (*tra.*), Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1992, 2010, 447.

[548] Cfr. JEROME, *Vie de Sainte Paula, veuve, Œuvres de Saint Jérôme*, M. B. MATOUGUES (*éd.*), August Desrez, Paris 1838, 278.

[549] Cfr. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, vol. I, 36.

[550] Cfr. D. BALDI, *La liturgia della chiesa di Gerusalemme,* Studio Biblico Francescano, Flagellazione, Gerusalemme, 1939, 130.

4.6. Les ministres du culte à Jérusalem au IVe siècle

Le ministre le plus fréquemment cité par Egérie et aussi par les autres ressources liturgiques du IV et Ve siècle est *l'évêque*. Le nom donné est *Episcopus* en latin et en grec ἐπίσκοπος (*Eg*. 25, 2) qui veut dire selon Jérôme « surveillant »[551]. Il est vraiment le chef et l'âme de sa communauté, il est toujours à la tête de son peuple surtout dans la prière et les offices saints. Il n'est mentionné qu'entouré de son peuple, Egérie dit : « On conduit l'évêque de l'Anastasis à la Croix au chant des Hymnes et tout le peuple y va aussi avec lui ; tout le peuple et les *apotactites* escortent l'évêque au chant des hymnes ». (*Eg*. 40, 1). Il est prêtre par excellence, le grand-prêtre, sa primauté est marquée par le siège sur lequel il est assis, la cathèdre (*Eg*. 37, 1), surtout quand il s'agit du siège de saint Jacques même conservé à Sion et après à l'Anastasis. Des marques de vénération lui sont accordées : les fidèles l'escortent (*Eg*. 24, 7), on lui baise la main (*Eg*. 24, 2). L'évêque, tenant la place du Christ, refait en temps et lieux appropriés, les gestes accomplis autrefois par le Christ même dans les mêmes lieux, comme par exemple le jour du dimanche des Palmes. Cette escorte se fait jusqu'à aujourd'hui à Jérusalem et à Bethléem et ailleurs en Palestine, on voit le patriarche de Jérusalem escorté par son clergé, de la maison patriarcale jusqu'au Saint-Sépulcre, commencer les offices surtout durant Carême et la Semaine Sainte et mais aussi durant toutes les autres festivités de l'année, comme la fameuse escorte du patriarche le jour avant Noël, avant de commencer la vigile nataliste, et qui se fait avec une très grande pompe avec la participation de milliers de chrétiens, mais aussi des musulmans. On fait la même chose au retour du Saint-Sépulcre vers la maison patriarcale, on tient à cette tradition malgré toutes les contradictions et difficultés qu'on rencontre pendant le cheminement, qui arrive jusqu'aux insultassions et actes provocatifs des non-chrétiens. Cette sorte de « procession » se déroule avec la croix processionnelle en tête et la garde turque avec les habits traditionnels.

Celui qui lit l'évangile de la Résurrection au Saint-Sépulcre chaque dimanche, allume le cierge pascal. Sa présence quotidienne à la liturgie qu'il préside, et l'oraison et la bénédiction manifestent la mission de médiateur entre Dieu et les hommes, ils acceptent les candidats au baptême et celui même qui les baptise la vigile pascale, enfin celui qui sanctifie son peuple en célébrant l'Eucharistie. Il prêche, donc sa mission doctrinale est apparue ici, et à lui est confié le soin d'instruire les catéchumènes pendant le Carême, et après[552].

Ensuite les *presbyteri*, presbytre (*Eg*. 24, 1) mais on ne trouve pas de sacerdoce chez elle (qui ?) ; et en grec *πρεσβύτερος* (*Cat*. *Myst*. V, 2), mais aussi ils sont appelés aussi διδάσκαλος, qui rappelle la mission doctrinale du prêtre, et c'est avec le prêtre Hésychius de Jérusalem que cette fonction d'enseignement et de prédication apparait le plus clairement vers 412. Ils se mettent au tour de l'évêque, pour montrer que les prêtres et leur évêque sont partie d'un même ensemble collégial, et cette union est manifestée aussi par d'autres pouvoir exercés par ceux-ci, comme la lecture de l'évangile, lu par l'évêque, mais aussi quelques fois peur les prêtres, ils célèbrent avec lui l'Eucharistie et participent avec lui à la préparation baptismale des catéchumènes (*Eg*. 45, 1), et prêchent avec lui (*Eg*. 25, 1), donc ils sont les coopérateurs de l'évêque puis qu'il n'y a qu'un seul ministère de sanctification et d'enseignement. Dans l'Eglise de Jérusalem les prêtres en absence de l'évêque président tous les offices et prononcent la bénédiction que disait l'évêque (*Eg*. 24, 1)[553]. En fait Jérôme ne met aucune différence entre évêque et prêtre et dit que si « on en a choisi un pour l'élever au-dessus des autres, cela ne s'est

[551] Cfr. JEROME, « Lettre à Evagre », in *Œuvres de Saint Jérôme*, MATOUGUES (ed.), 492.
[552] Cfr. A. RENOUX, « Les ministres du culte à Jérusalem au IVe et au Ve siècle », in *Ephemerides liturgicae (L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée)*, Subsidia 9 (1977), Paris, note 31 en p. 259-261.
[553] Cfr. *Ibid*.

fait que contre les schismes qui auraient immanquablement déchiré l'Eglise de Jésus Christ »[554].

Un *archidiacre*, ἀρχιδιάκονος, qui intervient durant les offices liturgiques pour proclamer une annonce au nom de l'évêque (*Eg*. 29, 3).

Les *diacres* διάκονος, ils sont plusieurs au service des offices liturgiques aussi. (*Eg*. 24, *1Myst*. V, 2). Ils sont nombreux à Jérusalem et Egérie les mentionne toujours en pluriel, *diacones* (*Eg*. 10, 3, 24, 1 et 8) ; Ils ont des fonctions liturgiques précises : ils s'occupent de la foule qui se rassemble avant le début de l'office, durant l'Eucharistie ils se tiennent débout, leur position régulière, et saint Jérôme s'insurge de voir un diacre assis parmi les prêtres[555]. L'un d'eux se tient auprès de l'autel pour servir pendant le sacrifice eucharistique, apportant l'eau à l'évêque et aux prêtres pour se laver les mains, ils stimulent les fidèles à l'attention et au baiser de paix par des monitions (*Cat. Myst.* V, 2). Dans l'Office des Heures le diacre apparaît comme meneur de la prière, il dirige la prière litanique au cours de l'Office du soir (*Eg*. 24, 5-6). Ils avaient aussi un rôle dans la préparation et l'administration du baptême (*Cat*. 17, 35)[556].

La figure de la *diaconsess*, n'existait pas à Jérusalem à cette époque, même les Catéchèses Mystagogiques n'y font pas allusion durant les rites de baptême auxquels elle était associée. Mais cela ne veut pas dire que cette figure n'existait pas dans l'histoire, on a deux inscriptions funéraires de cette époque qui mentionnent une diaconesse du nom de Sophie de Jérusalem, servante et épouse du Christ, ainsi que la diaconesse Neoiketès, qui servait dans un hospice proche de la ville sainte, ainsi qu'à Gaza. Dans *La Vie de Porphyre*, on mentionne la pieuse Manaris la diaconesse (τὴν διάκονο), et dans l'Eglise de Chypre, les diaconesses faisaient partie de l'ordre ecclésiastique » selon le *Panarion* d'Epiphane[557].

Le *Lecteur* ἀναγνώστης, n'est pas mentionné par Egérie, mais cité plusieurs fois dans la Vie de saint Euthyme[558].

Les Chantres ψάλτης, on les trouve chez Cyrille (*Cat* 13, 26, *PG* 33, 804) σπουδαῖοι τῆς Ἐκκλησίας ψαλμῳδοὶ, et *Cat*. *Myst*. (5, 20) ἀκούετε τοῦ ψάλλοντος[559].

L'interprète, Egérie signale seulement son existence sans dire son nom, parce qu'à Jérusalem c'était un prêtre qui accomplissait cette fonction, Epiphane le désigne sous ce nom ἑρμηνευτής (*PG* 42, 825).

Le *staurophylax*, le gardien de la précieuse croix à cause de la présence de la relique du saint bois de la Croix.

4.7. L'année liturgique de Jérusalem

Egérie dit à plusieurs reprises que la liturgie de Jérusalem était la plus remarquable, que tout était " approprié au temps et au lieu." Par conséquent, il semblerait que l'Eglise de Jérusalem avait organisé son calendrier liturgique pour célébrer les événements évangéliques dans et autour de la ville, dans les églises construites pour commémorer certains événements de la vie du Christ, et que dans celles-ci on faisait mémoire en utilisant des passages de l'écriture : psaumes, hymnes et des prières choisies en fonction de leur référence spécifique au thème de chaque fête. Pour Egérie ce fut évidemment l'aspect le plus frappant[560].

Juliette Day montre que le calendrier liturgique de Jérusalem fut formé par un triple facteur :

---

[554] Cfr. JEROME, « Lettre à Evagre »…, 492.
[555] Cfr. *Ibid*., 493.
[556] Cfr. A. RENOUX, « Les ministres du culte … », note 31 en p. 262-263.
[557] Cfr. *PG* 42, 744-746.
[558] *« Fidus … adolescent et lecteur de la Sainte-Anastasis »* ; on imagine ici qu'à Jérusalem on donnait cette fonction aux enfants. Cfr. A. RENOUX, « Les ministres du culte … », note 31 en p. 256.
[559] *PG* 33, 1124.
[560] Cfr. DAY, « I santuari palestinesi … », 157.

1. Tout d'abord, et dans quelques cas, ce sont les mémoires bibliques qui aboutirent aux fêtes bibliques, à l'occasion desquelles le passage de l'Evangile est lu sur place et théologiquement enrichi par des lectures des prophètes ou des épîtres et des psaumes, ce qui a permis à l'ensemble de participer aux événements célébrés d'une manière directe et personnelle, avec une participation fervente, comme on l'a vu avec Cyrille. On peut également sentir cette atmosphère chez les moines venus en Palestine, auxquels saint Grégoire de Nysse adresse sa critique en 379 en disant que ceux à qui est dédié la « proclamation de l'évangile » considèrent maintenant comme « partie de la piété » et « prescription du Seigneur » de réussir à « voir les lieux de Jérusalem dans lesquels se voient les signes du séjour du Seigneur dans la chaire la vie terrestre du Christ »[561].
2. Cependant, le développement du calendrier, comme nous l'avons vu, est aussi lié à l'augmentation d'un édifice sacré, étant donné qu'une fête stationale émerge seulement à la construction d'une église, bien que le site soit déjà connu depuis un certain temps. Nous avons ici le patronage des augustes byzantins. En examinant le calendrier liturgique, nous voyons que les principales églises à visiter pendant les processions du Jeudi et du Vendredi Saints – Eléona et le complexe du Saint-Sépulcre- furent construites à l'initiative de Constantin. Ce patronage perdura pendant le Ve siècle quand on bâtit une basilique pour accueillir les reliques de saint Etienne, édifiée par l'impératrice Eudoxie [*Figure 7*] et consacrée en 439. Ces basiliques impériales et les reliques de la Saint Croix et de Saint Etienne avaient donc une signification exorbitante sur le calendrier hagiopolyte.
3. Dans une vue plus pragmatique, nous pourrions aussi tenir compte des motifs de propagande de la famille impériale (surtout la composante féminine), associée à celles de l'Eglise de Jérusalem, ils inspirèrent les célébrations commémoratives dans la ville, influençant les calendriers des Eglises réparties sur tout l'Empire[562].

Mais il faut admettre aussi que la Ville Sainte trouva, grâce aux interventions monumentales de la famille impériale, une nouvelle centralité, avec des espaces physiques idéaux. C'est aussi grâce au développement des aspects mémoriaux dans la liturgie et au phénomène de pèlerinage, comme dit Renata Salvarani dans son livre « *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme* », que Jérusalem, dans son aspect physique topographique et architectural, est apparu, ainsi, comme un noyau idéal vers lequel tout le monde chrétien, dans son chevauchement avec l'Empire, devrait chercher à orienter leurs liturgies et leur procédure dans l'histoire. Cependant, malgré ça, Jérusalem n'a pas trouvé une correspondance immédiate pour affirmer institutionnellement son siège épiscopal. Le septième canon du concile de Nicée avait attribué l'honneur de l'évêque de Jérusalem, mais sans que cette prérogative soit réalisé à un niveau hiérarchique[563]. C'est le concile de Chalcédoine qui a conféré au siège de Jérusalem la cinquième place d'honneur et d'autorité, comme patriarcat après Rome, Constantinople, Antioche et Alexandrie[564].

Day contredit les propos de Wilkinson pour qui les principales fêtes chrétiennes (Epiphanie, Pâques et Dédicace) correspondent et s'identifient aux fêtes juives de l'Ancien Testament (*Hanoukah*, *Pessach* et *Sukkot*)[565]. Wilkinson ajoute et répète ce que dit Egérie (48, 2) à savoir que la Dédicace chrétienne ne correspond pas à la Dédicace juive mais à la fête des Tabernacles, période durant laquelle Salomon consacra le Temple[566]. (2 *Ch* 7 : 7-9)

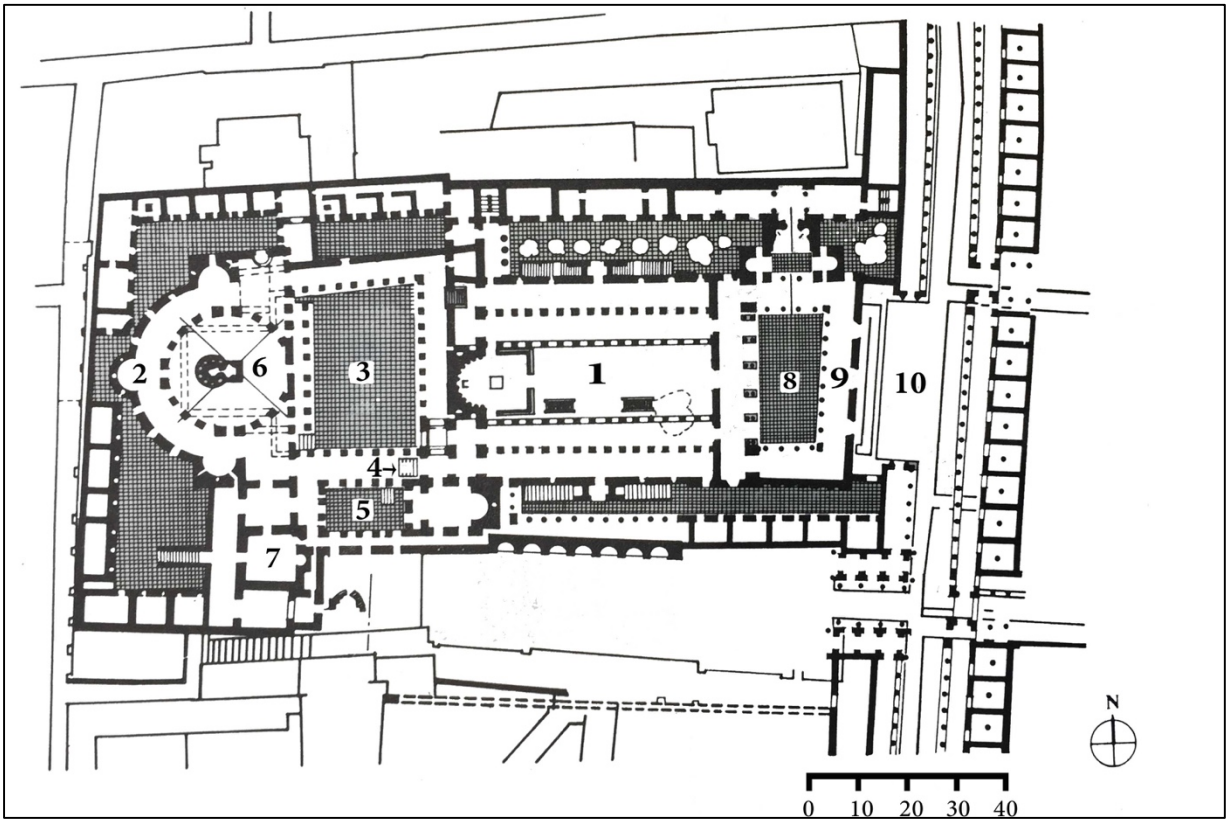
Le calendrier de Jérusalem a donc trois moments principaux et ce sont l'Epiphanie, Pâques et *l'Encaenia* (la Dédicace).

---

[561] GREGOIRE DE NYSSE, *Lettres* II, 2, (SCh. 363), P. MARAVAL (*tra.*), Cerf, Paris 1990, 109-110.
[562] Cfr. DAY, « I santuari palestinesi … », 175-176.
[563] G. ALBERIGO – A. M. POTTER – L. ABRAMOVSKI (ed.), Conciliorum Oecumenico Generaliumque Decreta, I, p. 23 ; G. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, II, col. 713.
[564] Cfr. SALVARANI, *Il Santo Sepolcro* ..., 36.
[565] Cfr. DAY, « I santuari palestinesi … », 175-176.
[566] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*..., 72-73.

Cartes, Plans et Figures

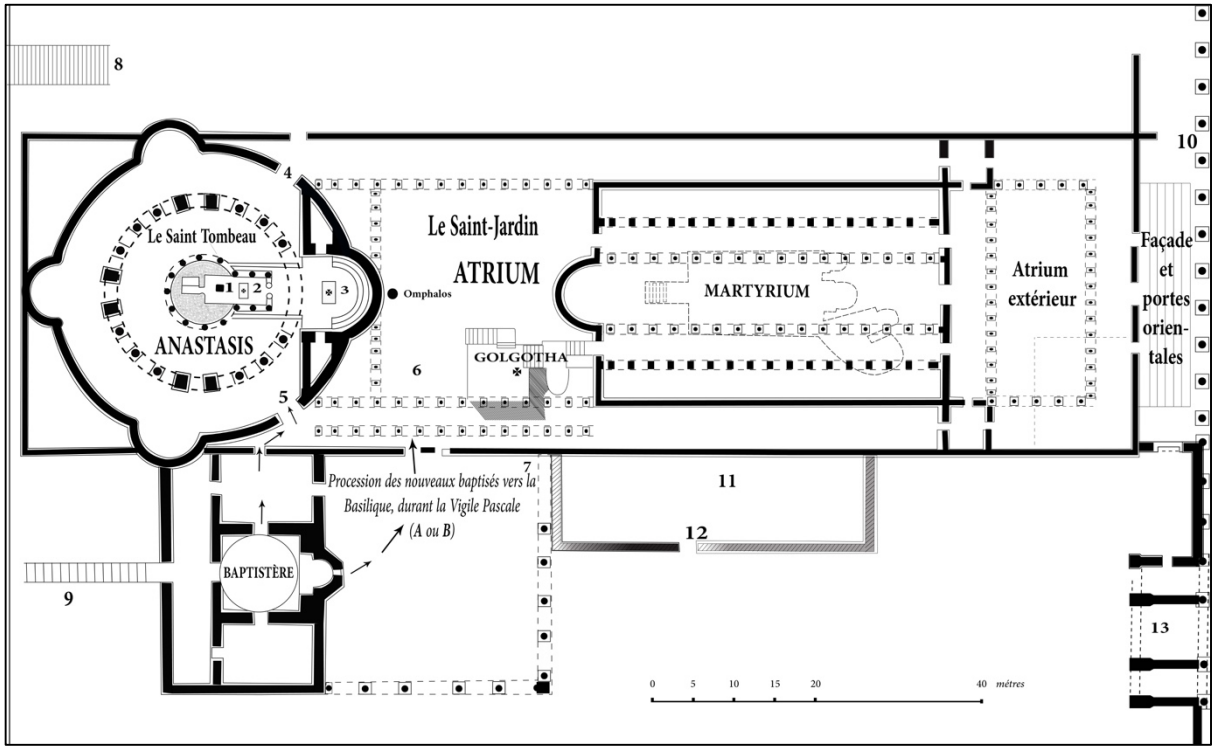
[Plan 4] - Le Saint-Sépulcre pendant le IVe et Ve siècle



1- Basilique constantinienne (Le Martyrium ou l'Église Majeur)
2- Anastasis
3- Parvis devant la Croix
4- La Croix (Golgotha)
5- Chapelle derrière la Croix
6- Tombeau de Jésus
7- Baptistère
8- Parvis de la Basilique
9- Entrée principale (*Propylaeum*)
10- Rue principale (*Cardo Maximus*)

Cfr. BALDOVIN, *The urban character…*, 272.

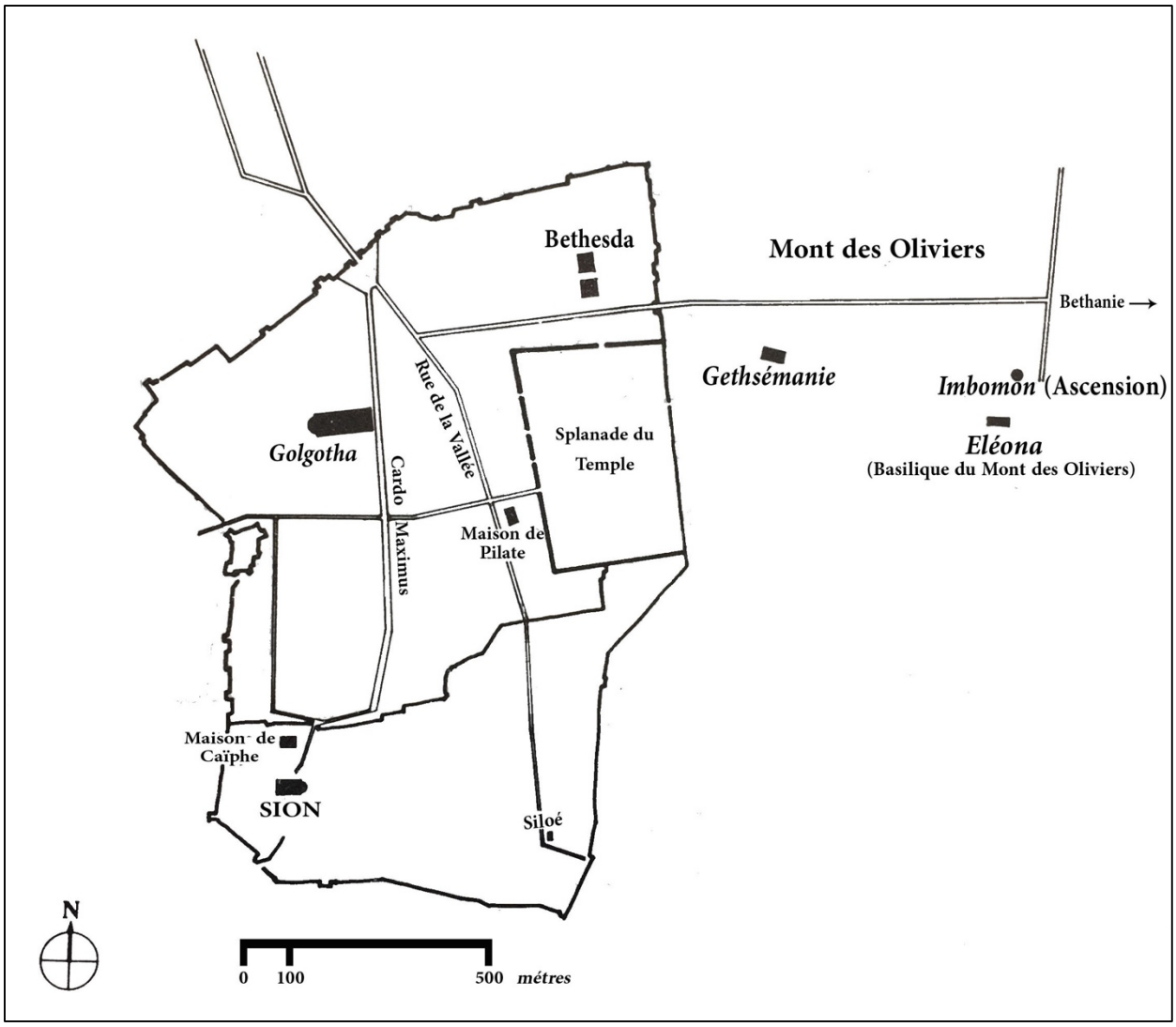
[Plan 5] Le Saint-Sépulcre depuis la restauration de Modeste (614 à 1009)



1- Pierre de l'Ange
2- Vestibule du Tombeau avec autel au centre
3- Grande abiside nouvelle, avec gradins du presbyterium et autel central
4- Porte des Myrrhophores
5- Porte Royale
6- Chapelle Sainte-Marie
7- Autre situation hypothétique du oratoire
8 et 9- Escaliers reliant le sanctuaire à la rue occidentale.
10- Propylées et rue
11- Dépendance indéterminée de l'antique forum colonial
12- Porte romaine
13- Arc triumphal, entrée du forum antique

Cfr. VINCENT-ABEL, *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, 219.

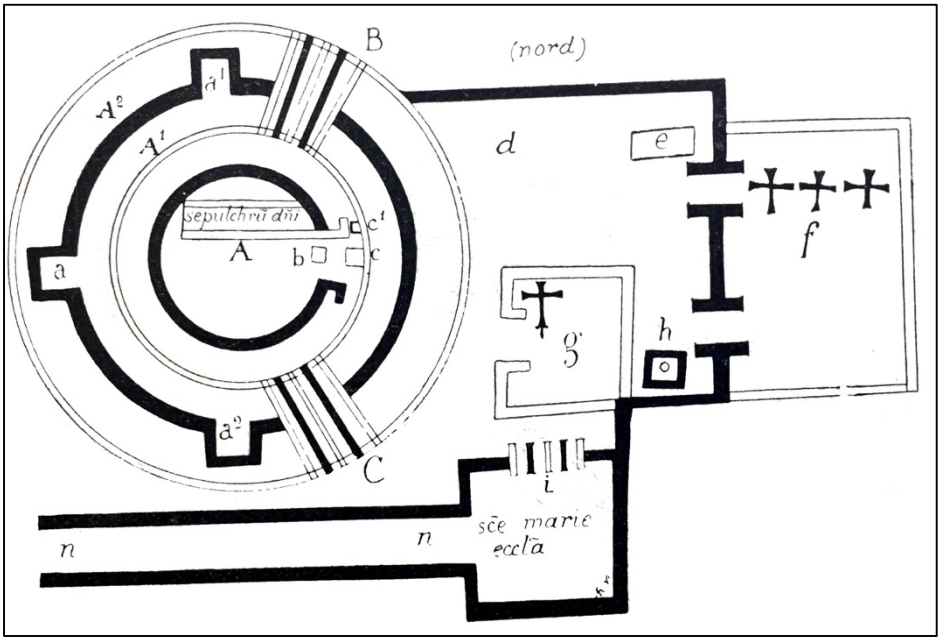
[Carte 3] - Les stations principales à Jérusalem au IVe siècle



Cfr. BALDOVIN, *The urban character…*, 271.

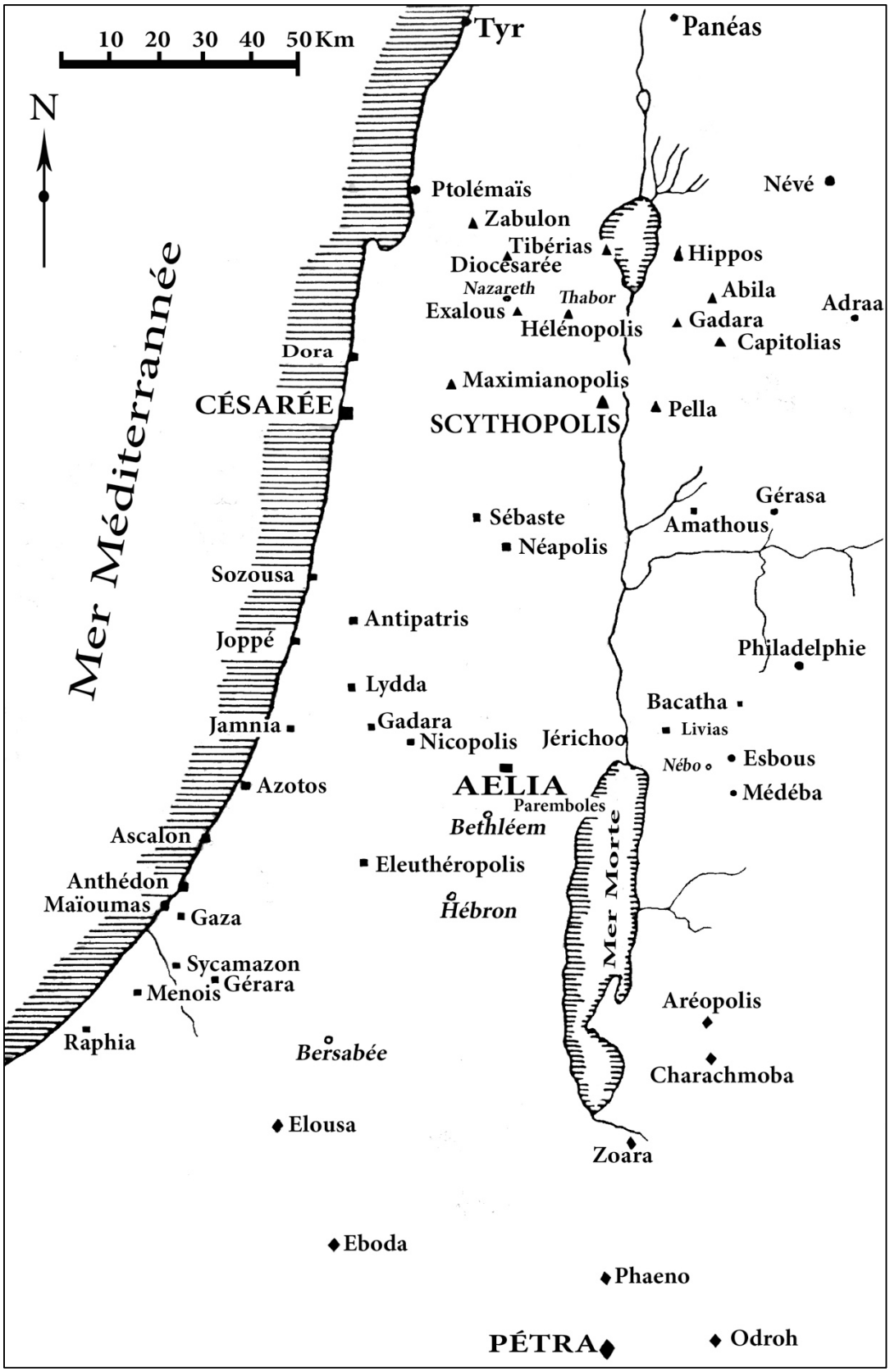
[*Figure 7*] *Eudoxie d'après une monnaie. Dessin du P. Dufrène dans la Vie de S. Euthyme par le P. R. Génier*.
Cfr. VINCENT-ABEL, *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, 908.

[*Figure 8*] *Le Saint-Sépulcre d'après l'ivoire de Munich (VIe s.)*
Cfr. VINCENT-ABEL, *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, 222.



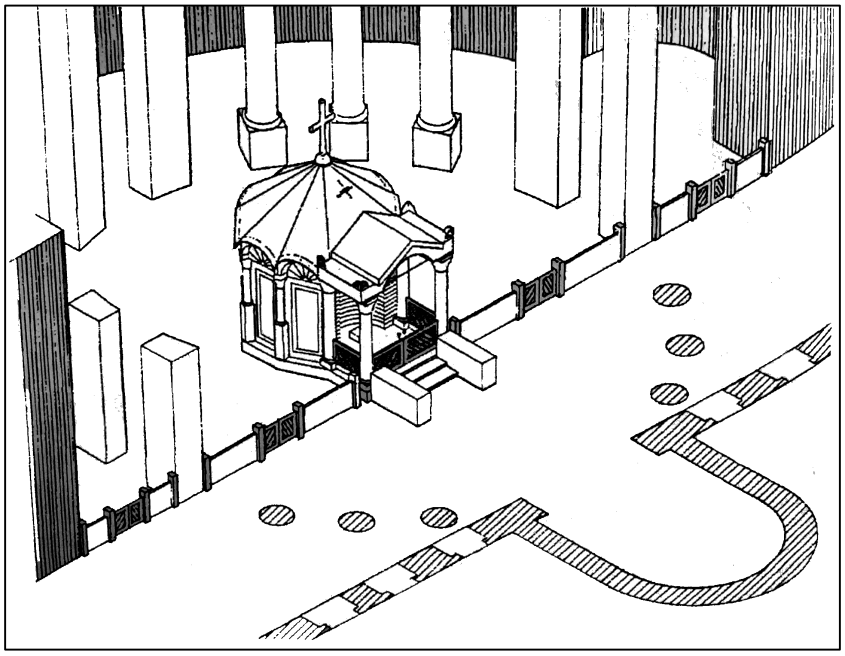
[*Plan 6*] *Le schéma du Saint-Sépulcre par Arculphe (vers 670)*
D'après le *Ms. Parisinus latinus* 13048, dans Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 39), 231.
Cfr. VINCENT-ABEL, *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, 222.

[Carte 4] – Les diocèses de la Palestine et des régions limitrophes pendant la période byzantine



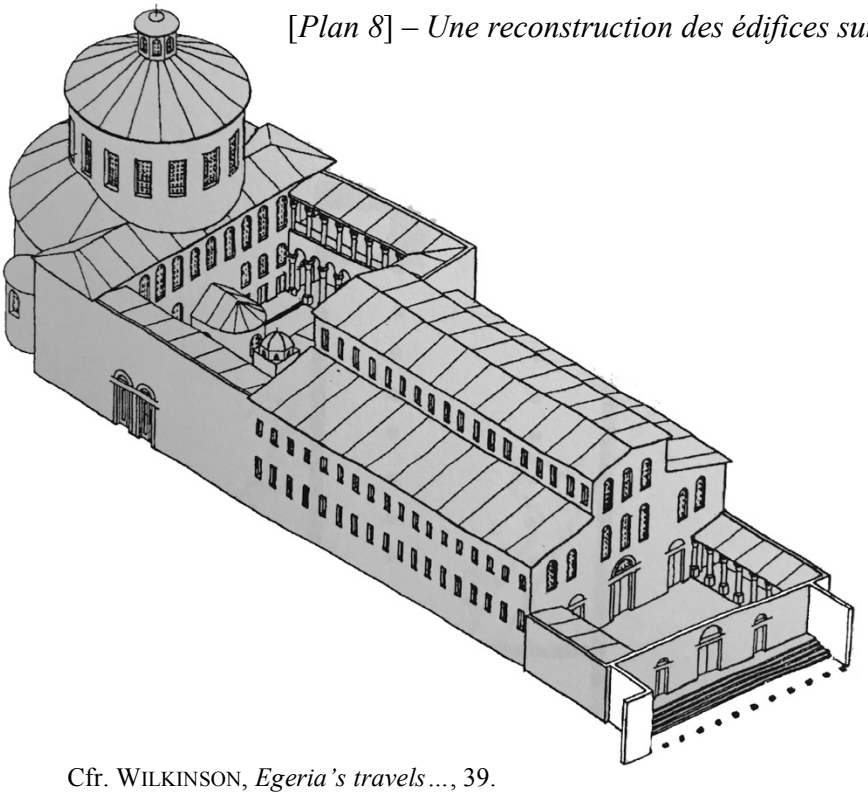
Cfr. BAGATTI, *L'Eglise de la gentilité en Palestine (Ier-XIe siècle)*, 78.

[*Plan 7*] – *Une reconstruction de l'Anastasis du IVe siècle*



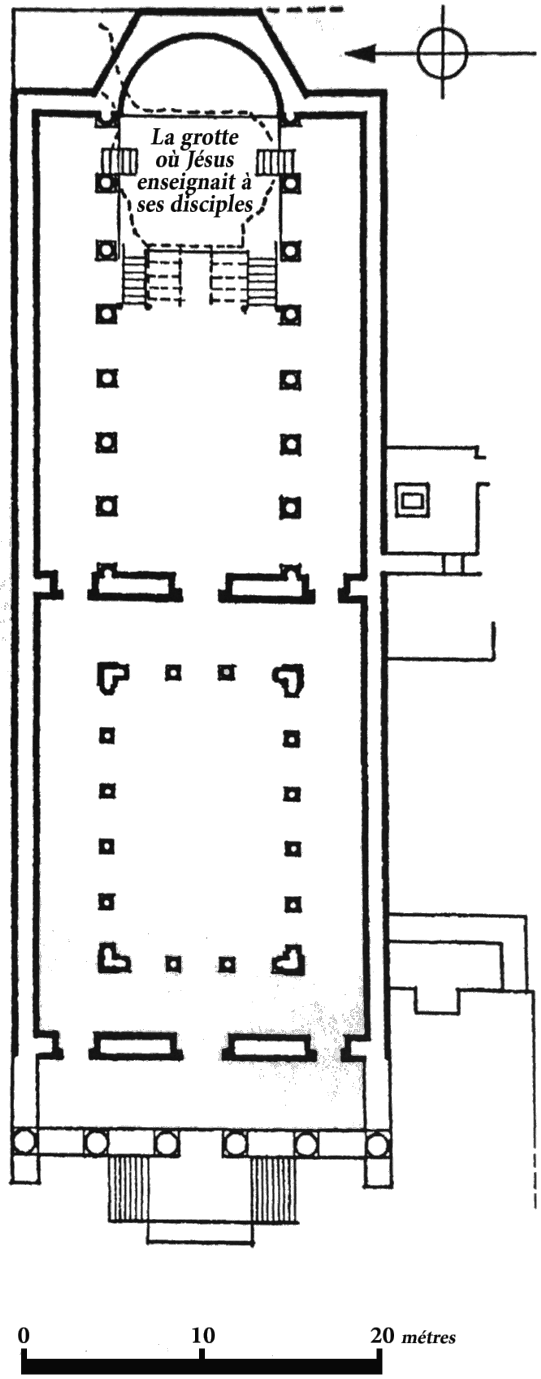
Cfr. WILKINSON, *Egeria's travels…*, 34.

[*Plan 8*] – *Une reconstruction des édifices sur la Golgotha au IVe siècle*



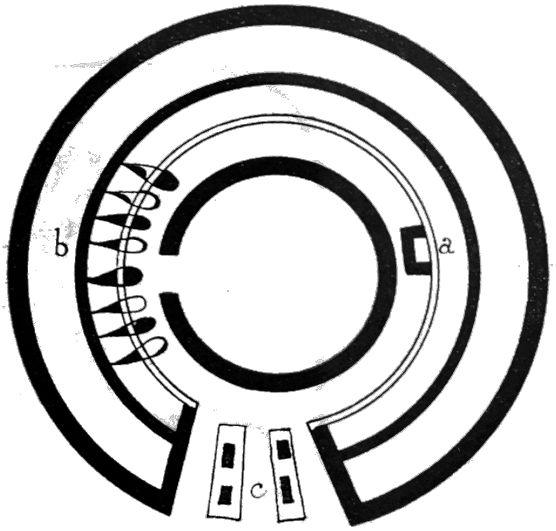
Cfr. WILKINSON, *Egeria's travels…*, 39.

[*Plan 10*] – *Éléona, l'église constantinienne du IVe siècle*



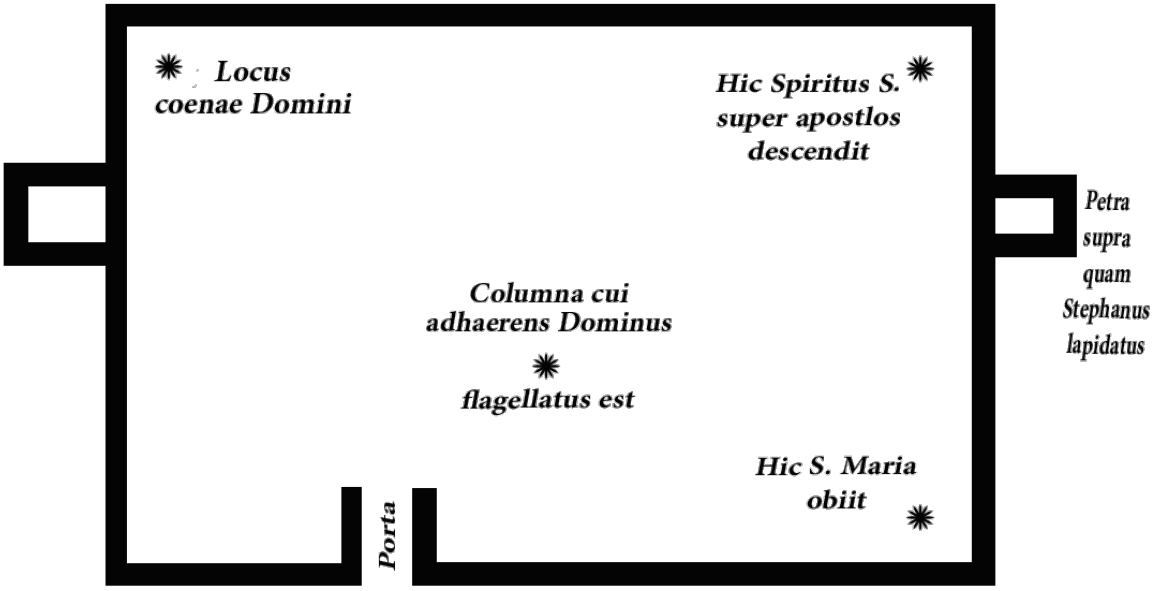
Cfr. WILKINSON, *Egeria's travels…*, 13.

[*Plan 9*] – *Imbomon, schema de l'église de l'Ascension d'après Arculphe (vers 670)*



a, autel – *b,* rangée de lustres devant les fenêtres occidentales – *c,* portail
Cfr. VINCENT-ABEL, *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, 368.

[*Plan 11*] – *Le Cénacle (Sion) au temps d'Arculphe*



Ce dessin de l'édifice, fait par Arculphe, identifiait l'endroit de la Dernière Cène, de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres et de la Dormition de la Vierge Marie. On y avait aussi placé, en plein centre, la colonne de la flagellation et à côté le rocher sur le quel a été lapidé Saint Etienne. Cette description vient du pèlerin Arculphe (vers 670).
Cfr. P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, 160.

CHAPITRE QUATRIEME

LES DIVERSES OFFICES DE LA LITURGIE DE JERUSALEM DU IVe-Ve SIECLE

1. LES DIVERSES OFFICES DE LA LITURGIE DE JERUSALEM

Plan général

Le plan suivant peut encadrer les diverses formes de la liturgie de Jérusalem comme elle est décrite dans les sources du IV ^{e} et V ^{e} siècle, et ce avant de parler de chaque figure à part.

1. Liturgie férial	2. Dimanche	3. Fêtes de l'année	4. Baptême	5. Liturgie eucharistique
• Matines et Laudes • Sexte et None • Vêpres	• Vigile • messe • Vêpres	• Epiphanie • Présentation • Carême • Samedi de Lazare • Semaine Sainte • Pâques • Ascension • Pentecôte • Dédicace	• pendant la Vigile pascale	• selon Egérie •selon saint Cyrille •selon l'Anaphore de saint Jacques

1.1. La liturgie férial

Baldovin dit dans son petit livre « *Liturgy in Ancient Jerusalem* » que parmi tous les sujets abordés dans les études liturgiques qu'il n'en existe peut-être pas de plus difficile et de plus compliqué que celui de l'étude des origines et du développement de l'office quotidien ou liturgie des heures. Mais pour Jérusalem nous avons la chance d'avoir une description approfondie et détaillée du déroulement des divers offices quotidiens, et c'est la pèlerine Egérie qui nous la fournit[567].

Le même auteur nous invite à faire une distinction entre deux formes de liturgie de l'office : la monastique et la cathédrale. Jérusalem avait la liturgie cathédrale. Et ce qu'Egérie et les Lectionnaires arméniens et géorgiens décrivent appartient à la liturgie cathédrale. Dans le tableau suivant, nous pouvons donner les caractéristiques de chaque forme :

[567] Cfr. J. F. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient Jerusalem*, (Alcuin/Grow Liturgical Study 9), Grove Books Limited, Bramcote, Nottingham, 1989, 30.

Liturgie monastique	*Liturgie cathédrale*
• Lecture solo et contemplative et écoute ascétique	• Célébrée dans les églises principales avec la présence d'un officiant comme l'évêque et présidé par lui ou un représentant
• Aridité rituelle qui accompagne cette prière pour laisser le moine dans une prière continuelle	• Une prière de louange et d'intercession commune
	• Riche de rites, comme l'allumage des chandelles et l'encensement
	• Usage des psaumes appropriés au temps liturgique[568]

Egérie appelle les cérémonies principales tenues pendant les jours normaux de la semaine ainsi : *Matutini ymni* « les Hymnes de matin » pour les matines ou les laudes ; et Lucernaire pour les vêpres. Le Lucernaire était la forme la plus solennelle avec l'allumage de lanternes. Les Hymnes du matin commencent à la première lumière et le Lucernaire à 4 p.m. Les prières sont fréquentées non seulement par l'évêque ou le clergé mais aussi par les laïcs et les catéchumènes, ceux qui veulent. Les moines et les vierges[569] de Jérusalem (i. e. le monachisme citadin) formaient une partie régulière des participants aux offices[570]. Et on peut comprendre cela puisque Jérusalem, Bethléem et toute la Palestine étaient submergées, comme le dit Jérôme, en faisant écho à Egérie « par des foules de moines qui accourent de toutes parties du monde »[571], puisque la Palestine, depuis la paix constantinienne n'a pas arrêté d'accueillir des moines de tous les coins du monde. On voit donc un nombre des moines qui n'a pas cessé de croître durant cette période, surtout les moines pèlerins, comme le dit Maraval dans son livre « Lieux saints et pèlerinages d'Orient ». Ils avaient plus de liberté de mouvement que les autres[572].

Le temps pour les Hymnes du matin est « dès qu'il commence à faire clair » (24, 2). Après les vigiles, on entend le chant des coqs. En fait, Egérie parle des vigiles quotidiennes avant les Hymnes du matin, qui se font d'une heure du matin à quatre heures environ en hiver[573]. A cette heure on ouvre les portes de l'Anastasis. On chante des hymnes, des psaumes et des antiennes, et à chaque hymne on répond par une prière. Voici le schéma de la vigile, de la prière matinale (hymnes de matin), des petites heures (Sexte et None) et du Lucernaire :

[568] Cfr. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient* ..., 30.

[569] Egérie les appelle *monazontes et parthenae*, et c'est une nouvelle appellation qu'apporte Egérie, mais ne se différencie de rien avec des autres termes qui désignent les moines comme *monachi*, *ascites, fratres, apotactitae viri et feminae*. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)..., note 4 en p. 235.

[570] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*..., 66.

[571] Cfr. JEROME, Lettre au sénateur Pammaque, Œuvres de Saint Jérôme, MATOUGUES (ed.), 561.

[572] Beaucoup de moines se sont rendus en Palestine dans les lieux saints pour y demeurer. Maraval donne la raison : « car ils échappent à la hiérarchie sociale et à ses obligations, et pour une bonne part à la hiérarchie ecclésiastique », surtout en Orient de Syrie-Mésopotamie ou de Palestine et d'Egypte qui « cherchaient de s'éloigner par désir d'ascèse et chez eux s'est développé une spiritualité d'errance, de la ξενιτεία, qui poussait certains moines de pérégriner de ville en ville, ou même de lieu saint à lieu saint, jusqu'à y trouver un point d'attache définitif ». Et dans la note 78 de la p. 116 Maraval dit que « la proportion des moines par rapport aux laïcs semble avoir été considérable dans l'empire byzantin ». P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Cerf, Paris 2011, 116, 119.

[573] Cfr. H. LECLERCQ, "Bréviaire", in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, c. 1283.

a. la vigile[574] et la prière matinale

Temps	*Action selon Egérie*
Avant le chant des coqs jusqu'à L'aube	• Les portes de l'Anastasis sont ouvertes • Chant des hymnes, psaumes et antiennes • Le clergé dit des prières à chaque hymne[575]
A l'aube "Quand il commence à faire clair"	• On commence à dire des "hymnes du matin" • L'évêque arrive avec le clergé • L'évêque entre dans la grotte derrière les grilles • L'évêque dit une prière pour tous • L'évêque fait mémoire des noms de ceux qu'il veut • L'évêque bénit les catéchumènes • L'évêque dit une prière et bénit les fidèles • L'évêque sort de derrière les grilles • Tous s'approchent à portée de sa main • L'évêque bénit les fidèles un à un en sortant
Il fait jour	• Le renvoi

b. les petites heures (Sexte et None[576])

Temps	Action selon Egérie
Sixième heure	• Tous descendent à l'Anastasis • On dit des psaumes et des antiennes • On va prévenir l'évêque • L'évêque descend, ne s'assied pas • L'évêque entre dans la grotte (les grilles) • L'évêque fait une prière • L'évêque bénit les fidèles • L'évêque sort de derrière les grilles • On vient à portée de sa main
Neuvième heure	• On suit le même déroulement qu'à la sixième heure
Pendant le Carême, les mercredis et vendredis[577], la réunion de None se fait à Sion accompagnée d'une célébration de l'eucharistie[578].	

[574] Selon Baldovin c'est une prière de forme monastique non cathédrale spécialement avec l'abscence de l'évêque. Et Egérie ne dit rien sur la pertinence au temps et au lieu. Cfr. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient …*, 31.

[575] Dire des prières après chaque psaume est une caractéristique des vigiles. Cfr. P. F. BRADSHAW, *Daily Prayer in the Early Church : a study of the origin and early development of the Divine office*, (Alcuin/SPCK, London, 1981), 85, 94-95.

[576] L'office de Tierce (de la troisième heure) est absent chez Egérie dans cette célébration de l'office cathédral férial. Mais cette heure est célébrée à Jérusalem pendant le Carême (27, 4). Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 4 en p. 237.

[577] Egérie utilise, pour désigner les jours de la semaine, les dénominations chrétiennes, *i. e.* l'usage ecclésiastique qui est en relation au dimanche comme premier jour de la semaine après le samedi selon les dénominations juives, ainsi le lundi est en latin la seconde férie, parce que dimanche est première férie, le mercredi est donc *quarta feria* et vendredi *sexta feria*, Ces dénominations n'ont pas survécu dans les langues romanes modernes sauf en portugais. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 1 en p. 260.

[578] Ces jours sont aussi, durant toute l'année, des jours de jeûne, sauf s'il y a occurrence d'une fête de martyr (27, 5). Et le *Lectionnaire Arménien* informe que quand pour le saint, dont c'était la fête, avait été assigné un lien quelconque avec une église de Jérusalem (relique, patronage), la station liturgique avait lieu dans cette église. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 2 en p. 261.

c. Le Lucernaire (Eg. 24, 4-7)

C'est le *licinicon,* transcription latine du grec λυχνικόν, qui commence à l'heure de l'allumage des lampes. On le célèbre deux heures avant le coucher du soleil, entre 15 et 17 heures (selon la saison) pendant les six jours de la semaine à la Croix et à l'Anastasis. Il a pris en Occident le nom de Vêpres (avec saint Benoît). Cet office est plus solennel et plus fréquenté par les fidèles et le clergé, et reflète le génie de la liturgie de Jérusalem[579]. Egérie parle d'une foule (*multitudo*) (24, 5) avec des catéchumènes et un groupe de choristes enfants qui répondent au diacre. Devant l'Anastasis et devant et derrière la Croix sont suspendues d'énormes lanternes de verre en grand nombre et de nombreux cierges[580].

Temps	Action selon Egérie
Sixième heure	• Toute la foule se rassemble à l'Anastasis • On allume tous les flambeaux et les cierges[581] • On dit des psaumes du lucernaire et des antiennes pendant pas mal de temps • On va prévenir l'évêque • L'évêque descend, et s'assied sur un siège élevé • Les prêtres s'assoient à leur place • On chante des hymnes et des antiennes • L'évêque se lève et se tient devant la grille (la grotte) • Un diacre fait mémoire de quelques-uns des fidèles • Un grand nombre d'enfants (choristes) répondent : *Kyrie eleison* • L'évêque dit une prière pour tous • Tous prient : fidèles et catéchumènes • Le diacre élève la voix : tout catéchumène incline la tête • L'évêque débout dit une bénédiction sur les catéchumènes • On fait une prière • Le diacre élève la voix : tout fidèle incline la tête • L'évêque bénit les fidèles • On fait le renvoi • Chacun vient à portée de main de l'évêque • On conduit l'évêque de l'Anastasis à la Croix avec des hymnes, et tout le peuple l'accompagne[582] • Arrivé à la Croix, l'évêque fait une prière, puis bénit les catéchumènes • L'évêque fait une autre prière, puis bénit les fidèles • L'évêque, avec toute la foule, va derrière la Croix et fait comme devant la Croix • On s'approche à la portée de main de l'évêque • Tout se termine avec le crépuscule.

En concluant ce point sur les offices quotidiens des heures, on peut noter qu'il n'existe pas de lectures scripturaires pendant ces offices cathédraux, sauf à la vigile dominicale quand on lit l'évangile de la résurrection. Donc ni Egérie ni le lectionnaire Arménien ne donnent de témoignages sur des lectures pendant les offices[583].

---

[579] Cfr. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient…*, 32.
[580] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 3 en p. 238.
[581] Egérie donne un renseignement intéressant ici en disant que « le feu n'est pas apporté du dehors, mais il est tiré de l'intérieur de la grotte, où une lampe brûle nuit et jour, par conséquent de derrière les grilles. (24, 4)
[582] Il paraît que cette tradition de la procession à la Croix, qui est une caractéristique de Jérusalem, est passée en Occident (Rome, Milan) où l'on fait une procession à la fin des Vêpres de Pâques vers une chapelle de la Croix. Cfr. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient…*, 32.
[583] Cfr. *Ibid*., 32.

1.2. La liturgie du dimanche

Les cérémonies du dimanche sont moins nombreuses mais plus longues : la vigile jusqu'à l'aube, l'Eucharistie et le lucernaire. Au chant des coqs, quand la première cérémonie du dimanche est terminée, les fidèles prennent le temps de retourner chez eux et de se reposer. Quant à la synaxe de l'Eucharistie au Martyrium (l'Eglise majeure) elle dure du lever du soleil jusqu'à la onzième heure, suivie par l'Eucharistie à l'Anastasis, parfois jusqu'à midi. Ainsi le peuple devait-il passer à peu près six heures dans l'église. Ensuite on récite le lucernaire avec, en plus, une procession qui commence à l'heure habituelle dans l'Anastasis[584].

Le tableau suivant peut clarifier l'arrangement du temps des offices du dimanche par rapport aux autres jours de la semaine :

Temps	Jours de la semaine	Dimanche
Chant des coqs		Première cérémonie (vigile)
Aube	Les Hymnes du Matin	
Plein jour		Synaxe eucharistique
à 9 a. m.	Office de la IIIe h pendant Carême	
à 11 a. m.		Eucharistie
Midi	Office de la VIe h.	
à 3 a. m.	Office de la IXe h.	
à 4 a. m.	Lucernaire	Lucernaire

a. La vigile du dimanche[585]

La première cérémonie du dimanche comprend deux moments : un office d'attente et la vigile du dimanche. Cette cérémonie remplace les Hymnes de Matin de chaque jour. Et c'est une cérémonie élaborée pour les lieux saints mêmes que sont la Golgotha et l'Anastasis. Elle comprend des lectures, des psaumes et des prières appropriées au site même de la résurrection et de l'apparition, ainsi qu'au dimanche, en soi jour de la résurrection et à l'heure historique et réelle : l'aube de la découverte du tombeau vide par les saintes femmes. Ainsi on lit l'évangile de la résurrection aux versets de l'apparition du Christ aux pieuses femmes[586].

L'office d'attente, qui se tient à l'extérieur de la basilique, à côté de l'Anastasis, avant le chant des coqs, comprend des hymnes et des antiennes, ainsi que des prières qui accompagnent chaque hymne ou antienne.

Quant à la vigile, elle commence avec le chant du premier coq. Aussitôt l'évêque descend et entre à l'intérieur de la grotte. On ouvre toutes les portes. La foule entre à l'Anastasis. L'office se déroule ainsi :

1. Trois psaumes : le premier psaume est récité par un prêtre auquel le peuple répond. Après une prière vient un deuxième psaume dit par un diacre. Après la prière, un troisième psaume est dit par un clerc suivi par une prière et une mémoire ou prière d'intercession pour tous les fidèles.

2. Encensement de la grotte : on porte des encensoirs à l'intérieur de la grotte de sorte que toute la basilique s'emplit de parfums.

---

584 WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 70.
585 Cfr. J. MATEOS, « La vigile cathédrale chez Egérie », in *OCP* 27 (1961), 281-312.
586 Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels…*, 67.

3. Evangile de la résurrection : devant la grotte, l'évêque lit l'évangile avec des cris et des gémissements de la foule. Il paraît qu'on lisait tout le récit de la Passion jusqu'à la résurrection[587].

4. A la Croix : on récite un psaume et une prière. L'évêque bénit les fidèles et prononce le renvoi. Ensuite tous s'approchent à portée de sa main, finalement l'évêque se retire dans ses appartements (24, 8-12).

b. la synaxe eucharistique

L'office du matin comprend la synaxe eucharistique suivie de l'eucharistie dans l'Eglise majeure. Egérie donne une description simple de ce qui se passe pendant cette cérémonie, surtout pour la première partie qui, paraît-il, constituait la liturgie de la parole, avec la prédication, et durait jusqu'à onze heure finissant par un renvoi (celui des catéchumènes, semble-t-il)[588], pour commencer ensuite l'Eucharistie qui a lieu à l'Anastasis avec les fidèles (les baptisés) « mais pas les catéchumènes » (25, 2) :

> Quand a eu lieu le renvoi de l'église selon l'usage que l'on observe partout, alors les moines escortent l'évêque, avec des hymnes, de l'église à l'Anastasis. Au moment où l'évêque se met en marche avec des hymnes, on ouvre toutes les portes de la basilique de l'Anastasis. Tout le peuple y entre, les fidèles du moins, mais pas les catéchumènes. Dès que le peuple est entré, l'évêque entre et il pénètre aussitôt à l'intérieur des grilles de la grotte du Martyrium. D'abord on rend grâce à Dieu puis on fait une prière pour tous. Après quoi, le diacre élève la voix pour que tous les assistants, où qu'ils se trouvent, inclinent la tête alors l'évêque, debout à l'intérieur des grilles, les bénit, puis il sort. (25, 2-3)

Sur cette phrase d'Egérie: « D'abord on rend grâce à Dieu » (25, 3), ont surgi plusieurs hypothèses contradictoires : Cabrol dit que *aguntur gratiae Deo* est proprement la traduction du mot grec *Eucharistie* et l'équivalent de *offertur*[589], donc la célébration eucharistique elle-même, et Egérie ne la décrit pas, parce que, selon Cabrol, « soit qu'elle a retrouvé à Jérusalem la même forme du sacrifice que partout ailleurs, soit parce qu'une loi encore en vigueur défendait de livrer le secret des mystères »[590]. Il s'agit de la loi de l'arcane[591]; et de la même façon, A. Bastiaensen[592] exprime le même avis affirmant que cette expression d'Egérie désigne directement la sainte eucharistie. Il spécifie qu'il y avait vraiment deux célébrations eucharistiques successives, la première au Martyrium, la seconde à l'Anastasis (ce qui n'avait rien d'insolite à Jérusalem (cfr. 35, 1-2 ; 38, 2. En même temps le Lectionnaire Arménien de Jérusalem dit qu'une célébration dominicale à l'Anastasis est attestée après la vigile pascale (LJ, 44)[593], A. Renoux dit à ce propos qu'après la célébration du sacrifice au Martyrium, une nouvelle oblation a lieu à l'Anastasis, conformément à la célébration de l'*Itinerarium*

---

[587] Selon Mateos, cette lecture complète du récit de la passion et de la résurrection du Christ illustre le lien théologique profond souffranes- résurrection à Jérusalem pendant cette époque « A Jérusalem donc on ne séparait pas l'unique mystère de la Passion-Résurrection. Mais en même temps on mettait l'accent sur la dernière, but de la Passion et espérence des chrétiens ». MATEOS, « La vigile cathédrale… », 291.

[588] Selon Cabrol, c'est la *Messe de catéchumènes*. Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem…*, 55.

[589] Cfr. *Ibid.,* 56.

[590] CABROL, *Les Eglises de Jérusalem…*, 56.

[591] Cfr. *Ibid*., 57. On va voir ensuite que saint Cyrille ne considère pas cette loi parce que ceux qui écoutent sa catéchèse mystagogique sont les nouveaux baptisés qui ont droit d'être initiés à tous les mystères.

[592] Bastiaensen dit encore : « On ne peut se défendre de l'impression qu'ici gratiarum actiones et oblationes sont identiques et désignent l'ensemble de la célébration eucharistique, considérée ici à son point de départ, à savoir la préface actuelle » *Observations sur le vocabulaire…*, 85-88.

[593] On lit dans le *LJ* au numéro 44 le suivant : « Et là même on offre le sacrifice. Et après le renvoi, à la même heure de la nuit, on offre (le sacrifice) à la Sainte-Anastasis, devant le Saint-Golgotha, et aussitôt on lit à la Saint-Anastasis : évangile selon Jean (19, 38) … ». RENOUX, *Le codex Arménien…*, 309.

Egeriae[594]. Mais selon les documents géorgiens il n'y a plus qu'une seule célébration de l'eucharistie, celle de l'Anastasis où se tient toute la vigile pascale[595].

Par contre, pour les *Constitutions Apostoliques*, de la même époque d'Egérie, qui parlent d'une prière d'action de grâce après la communion, qui n'est pas une seconde eucharistie. On lit : Μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν οὕτως εὐχαριστήσατε (*Post communionem vero sic gratias agite*)[596]. Maraval aussi accepte plutôt l'hypothèse de Bludau : une seule célébration eucharistique au Martyrium suivie d'une prière d'action de grâces à l'Anastasis[597].

c. le lucernaire

Egérie écrit que cet office est le même chaque jour de la semaine, et « cet usage est observé tous les jours durant l'année, sauf les jours de fête » (25,4). La pèlerine insiste sur le fait que les textes de prière choisis pour toutes les cérémonies sont appropriés à ce que l'on célèbre (25, 5). Wilkinson fait de cette cérémonie du lucernaire un parallèle avec l'offrande juive de chaque jour au Temple. Il fait même un parallèle entre les personnages juifs et chrétiens (le diacre avec le *hazan*[598], l'évêque avec le grand-prêtre), mais aussi un parallèle entre les lieux, ainsi l'Anastasis représente le Temple, et le Golgotha correspond au Mont Moriah[599].

2. FETES DE L'ANNEE LITURGIQUE

L'influence la plus significative de la liturgie de Jérusalem sur l'Orient et l'Occident s'est effectuée sur le calendrier chrétien. Gregory Dix dit qu'on peut voir dans le calendrier de Jérusalem du quatrième siècle l'origine de tout un nouveau concept chrétien du temps, surtout parce qu'on est transposé d'un temps eschatologique à un temps historique, ou bien de l'eschatologie à l'historicité[600]. D'autres auteurs contredisent cette hypothèse en n'acceptant pas que Jérusalem ait été à l'origine de la transposition radicale de la notion chrétienne du temps, même si Jérusalem était la source de la propagation et de la popularité de plusieurs fêtes[601]. Taft lit dans un passage du catéchisme de saint Cyrille de Jérusalem une confirmation de sa thèse que les pratiques de dévotion n'impliquent pas nécessairement un historicisme rétrospectif qui fragmente le mystère[602]. Il cite Cyrille qui dit :

> C'est ici que Jésus-Christ est descendu du Ciel ; et comme il était convenable que pour honorer ce que Jésus-Christ avait souffert Golgotha, on élevât un Temple où l'on prêchait ses souffrances, aussi était-il très convenable qu'il y eût une Eglise pour parler du Saint-Esprit, dans le lieu même où il était descendu, et comme on publie la Croix de Jésus-Christ dans le lieu où le Saint-Esprit est descendu, aussi nous prêchons le Saint-Esprit dans le lieu même où Jésus-Christ a souffert : car nous ne devons point séparer les mystères de notre religion. (*Cat* 16, 4)

Taft avertit aussi que toute tentative de regarder en arrière pour « récupérer la tradition originelle » est futile, car elle n'existe pas. Le Nouveau Testament n'est pas une histoire de Jésus, mais un livre d'interprétations de son sens pour le *Sitz im Leben* de son temps. Tout le calendrier en développement continue ce processus. Il clarifie : Je ne veux pas dire que chaque

---

[594] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, note 7 en p. 309.
[595] Cfr. TARCHNISVILI, *Le grand lectionnaire…*, 113.
[596] Cfr. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, VII, 26, v, I, Paderbornae, 1905, 412-413.
[597] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 3 en p. 247-249.
[598] *Hazan*, mot hébreu qui veut dire le serviteur à la synagogue.
[599] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*…, 69-70.
[600] DIX, *The shape of the liturgy*, 303-319.
[601] Comme Robert Taft et John Baldovin, Cfr. TAFT, *Beyond East and West*…, 23-26 ; Baldovin, The *urban character* ..., 102-104.
[602] Cfr. TAFT, *Beyond East and West*…, 24.

étape était un équilibre organique. Ce n'est pas vrai, du Nouveau Testament lui-même. Et je ne dis pas que tout est relatif. Les façons (les moyens) symboliques et concrètes choisies pour exprimer cette réalité sont multiples dès le début. Il faut donc accepter la diversité pour ne pas essayer d'homogénéiser tout en un[603].

Les fêtes principales de l'année liturgique de Jérusalem sont : L'Epiphanie, la Présentation de Jésus au Temple, les fêtes pascales (Carême, Samedi de Lazare, la Grande Semaine, Pâques, le 40e jour (Ascension), la Pentecôte, la Dédicace (*Encaenia*).

Avant de parler de chaque fête, ou saison de fêtes, j'aimerais présenter cet aperçu sur le concept de vigile dans la liturgie de Jérusalem aux IVe-Ve siècles, dont les trois principales vigiles sont celles de l'Epiphanie, des Jeudi et Vendredi Saints et de Pâques.

2.1. Les vigiles dans la liturgie de Jérusalem

J'essaie ici de résumer le contenu d'un article de l'Abbé Athanase Renoux qui parle des éléments communs de l'office des diverses vigiles.

Dans le premier élément il montre que la vigile est liée à l'office du soir. Chez Egérie nous trouvons que le rite du lucernaire, déjà développé en un office du soir, et les vigiles se suivent[604] :

> Le vendredi, on célèbre la vigile à l'Anastasis, à partir du moment où l'on est revenu de Sion avec des hymnes, jusqu'au matin, c'est-à-dire depuis l'heure du lucernaire jusqu'à ce qu'on soit arrivé au lendemain matin, le samedi. (*Eg*. 27, 7)

Le deuxième élément commun est la psalmodie, l'utilisation des psaumes : entre les vigiles du Jeudi, du Vendredi Saints et la vigile de Pâques. Ce qui est caractéristique de cette psalmodie c'est que le psaume n'est jamais récité ou chanté seul, mais c'est avec une psalmodie responsoriale, et une « antienne » qui servait de refrain psalmique. Il s'agit d'un verset ou d'un demi verset tiré du même psaume. Les mêmes psaumes et antiennes sont utilisés en différentes fêtes, ce qui montre la simplicité de la psalmodie à Jérusalem au Ve siècle[605].

Le troisième élément commun : la prière avec génuflexion. Les passages dans lesquels Egérie fait allusion à cette prière au cours de l'office sont très nombreux[606] :

> De ce moment jusqu'à l'aube, on dit des hymnes[607], on répond aux psaumes et de même aux antiennes et à chaque hymne, on fait une prière. Deux ou trois prêtres, ainsi que des diacres, viennent chaque jour, à leur tour, avec les moines, et ils disent les prières à chaque hymne ou antienne. (24, 1)

Il est intéressant de noter ici que le lectionnaire arménien, comme le récit de la pèlerine, placent cette prière après chacune des diverses parties de la vigile. Et on voit que dans la vigile de la nuit du Jeudi Saint au Vendredi Saint, chaque groupe de psaumes est suivi d'une prière. Et dans la vigile de Pâques, après chacune des lectures, une prière est faite également[608].

Les trois vigiles principales dans la liturgie de Jérusalem sont : la vigile de Pâques, de l'Epiphanie et du Jeudi-Vendredi Saint. La structure de ces trois vigiles se dessine ainsi :

---

[603] Cfr. *Ibid*., 26.
[604] Cfr. RENOUX, *Liturgie de Jérusalem…*, 177-178.
[605] Cfr. *Ibid*., 178-179.
[606] *Eg*. 24, 1, 5, 6, 8, 9, 10.
[607] Par « hymne », la pèlerine voulait dire psaume. Venant de l'Occident latin, sans connaître le grec, elle a confondu hymne, psaume et antienne. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 5 en p. 235.
[608] Cfr. RENOUX, *Liturgie de Jérusalem…*, 180.

a. La vigile de l'Epiphanie

Elle se fait sur le modèle de la vigile de Pâques, le *LA* ne nous donne pas une description, mais Conybeare en faisant appel au manuscrit de la Bodléienne a pu combler ces vides. Ainsi il y a pour cette vigile une succession de onze lectures, précédée d'une lecture de *Matthieu* 1, 18-25. On trouve trois lectures de cette vigile à la même place que dans la vigile pascale (*Gn* 1-3, 2à ; *Ex* 14, 24-15, 22 ; *Dn* 1, 3-90. La lecture de l'évangile de Matthieu est liée à une station à la crypte de la basilique de la Nativité à Bethléem. Après cette lecture, on monte à la basilique pour commencer la vigile de la Nativité[609].

b. La vigile du Jeudi-Vendredi Saint

La structure de cette vigile est différente de celle de Pâques et de l'Epiphanie. Elle a lieu au Mont des Oliviers (*l'Eléona*), précédée par l'office du soir. On a dans cette vigile cinq *gobala* avec leurs psaumes, antiennes et prières avec génuflexion[610] :

Gobala	Psaume	Antienne
I	2	*Ps* 2, 2
II	40	*Ps* 40, 2
III	58	*Ps* 58, 2
IV	78	*Ps* 87, 6 et *Ps* 78, 13
V	108	*Ps* 108, 3

Après les cinq *gobala* et leurs psaumes on lit l'évangile de Jean (13, 16-18, 1)[611] (à minuit selon *LA* de Jérusalem, *39ter*[612]). La signification de *gobala* nous est donnée par le *LA* de Jérusalem quand il dit « … et après les quinze psaumes et les cinq *gobala*… »[613], donc trois psaumes pour chaque *gobala*, alors *gobala* ici veut dire les trois psaumes récités ensembles[614].

c. La vigile des Pâques

Egérie ne donne pas de grands détails. Dans quelques passages, elle écrit : « On fait là ce qu'il est l'usage de faire chez nous aussi » (38, 2). Alors la description suivante est une reconstruction de ce qu'on lit chez Egérie (38, 1-2) et dans le lectionnaire arménien de Jérusalem. Voici le déroulement anticipé par une préparation à la IXe heure :

---

[609] Cfr. *Ibid*., 185-187.

[610] A Jérusalem aujourd'hui, et avec la nouvelle revision des offices au Saint-Sépulcre pour la Semaine-Sainte, on trouve le même ordre de ces cinq *gobala* et les mêmes psaumes pour l'office du lucernaire du Jeudi saint, qui remplace l'Office des Lectures et des Vêpres de la Liturgie romaine à la basilique du Saint-Sépulcre. Cfr. CUSTODIA TERRAE SANCTAE, *Hebdomada Sancta, Celebrationes in Basilica S. Sepulcri D. N. Iesu Christi, Ierusalem*, Jérusalem, 2009, 47-95.

[611] Le même péricope de l'Evangile est lu à Jérusalem aujourd'hui, mais distribué entre les cinq unités « *gobala »,* ces unités sont formées chacune de : chant d'acclamation, 3 psaumes avec leurs antiennes, la trisaghion, l'Evangile, des invocations (prières pour tous) (à forme de litanie), l'oration (avec *Flectamus genua, Levate*). Pour la proclamation de l'Evangile on le trouve precédée par de gestes significatifs, qui rapellent la liturgie du IVe siècle : on prend l'évangéliaire de l'intérieure de la grotte du Saint-Sépulcre (déposé sur le tombeau même), et on sort dehor pour le chanter en se tenant devant l'entrée. On note ici que c'est l'évêque qui met l'étôle sur les épaules du prêtre qui va lire l'évangile, avant de lui donner la bénédiction, cela veut dire que c'est à l'évêque de proclamer l'évangile (comme au IVe siècle), mais il delègue un de ses prêtres de le proclamer, et non un diacre. Cfr. CUSTODIA TERRAE SANCTAE, *Hebdomada sancta…*, 2009, 47-95.

[612] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, 39ter, p. 271-273.

[613] Cfr. *Ibid*., 188-189.

[614] Conybeare dit que *gobala o Gublay* (Goblay) selon les Mechitaristes (Bénédictins arméniens) vient du latin *copula*, tandis que pour lui le terme vient du grec *kephalaiyon κεφάλαιον*, où chaque canon des psaumes est divisé, pour des fins liturgiques, en sept *copulas* ; et chaque *copula* comprend deux psaumes, ou bien trois ou plus, et à la fin on dit le *Gloria Patri*. Cfr. CONYBEARE, *Rituale armenorum…*, 534.

Lieu	Temps	Acte liturgique	Texte sacré	Acteur
Anastasis	soir du samedi, IXe heure		Ps. 112 et antienne (v. 2)	évêque
Martyrium	même heure	monter et allumer un cierge		évêque
	aussitôt	commencer la Vigile	12 leçons (lectures)	Clercs et tout le peuple
		génuflexion accompagne la prière	prière après chaque lecture	
Entrée (grilles) Anastasis	milieu nuit	entrée des néophytes avec l'évêque	hymne de Daniel	néophytes et évêque
			une prière pour les néophytes	évêque
Anastasis		vont ensemble		évêque et néophytes
		Veille		peuple
	après l'entrée	offre le sacrifice		
Anastasis devant la Golgotha		fait oblation		
	Après oblation	Renvoi		

Egérie ajoute qu'après le renvoi des vigiles, aussitôt au chant des hymnes on vient à l'Anastasis et là on relit le passage de l'Evangile sur la résurrection, l'on prononce une prière et l'évêque refait là l'oblation. (38)

2.2. L'Epiphanie (Noël)

Le Nouveau Testament désigne sous ce vocable soit l'apparition du Seigneur soit sa parousie. Ainsi Eusèbe de Césarée nomme l'Incarnation du Christ la « théophanie du Seigneur » ou sa « théophanie dans la chair »[615]. L'*Itinerarium Egeriae*, qui rapporte les premiers renseignements sur l'Epiphanie, est malheureusement mutilé. Nous n'avons que le passage qui décrit l'arrivée à Jérusalem des clercs, des moines et des fidèles rentrant de Bethléem.[616]Alors nous pouvons prendre les renseignements sur l'Epiphanie du Lectionnaire Arménien et du Lectionnaire Géorgien. Nous pouvons ainsi reconstituer la liturgie de cette fête[617] qui se déroule en trois stations à Bethléem : les *Pasteurs*, La grotte et l'église de la Nativité, et une quatrième à Jérusalem : au Martyrium.

La célébration commence avec la vigile de la fête le 5 janvier comme ouverture de la solennité, quand les fidèles et le clergé de Jérusalem et de Bethléem se réunissent à quatre heures de l'après-midi (X^{e} heure) pour une très courte cérémonie au lieu des *Pasteurs* (on l'appelle jusqu'aux nos jours رعوات *ra'awat*[618] situé à Beitsahour à l'est de la grotte de la

[615] Le mot *Epiphanie* était appliqué par la littérature païenne à toutes sortes d'apparitions. C'est pourquoi, l'Ancien Testament, dans la Septante, ne l'utlise pas pour désigner les appritions de Yahwe. Cependant ce même terme a servi comme comme appellation de la fête du baptême du Christ seulement avec saint Jean Chrysostome en 386. Cfr. J. MOSSAY, *Les fêtes de Noël et d'Epiphanie*, Abbaye du Mont César, Louvain 1965, 27.

[616] Cfr. RENOUX, *Liturgie de Jérusalem*…, 191.

[617] Cfr. *Ibid*., 191-193.

[618] Le mot en grec est *Poimnion* ποίμνιον, en arménien est *hovanoc'n koghanoc'n* (ce mot arménien porte une signification liturgique intéressante : rideau, voile, baldaquin). Cfr. E. CIAKCIAK, *Dizionario Armeno-Italiano*, t. II, Tipografia Mechitaristica di S. Lazzaro, Venezia 1837, 892. Sur les sens du mot baldaquin selon la liturgie arménienne, voir le dictionnaire de l'Eglise arménienne : M. ORMANIAN, *A Dictionary of the Armenian Church*, St. Vartan Press, New York, 1st ed. 1984, 41. Cfr. Aussi : A. RENOUX, « L'Epiphanie à Jérusalem au IVe et au Ve siècle d'après le lectionnaire arménien de Jérusalem », in *Revue des études arméniennes*, nouvelle série, t. II (1965), note 9 en p. 345. Les termes grec et arménien viennent de l'origine araméenne chrétienne (syriaque) du

Nativité). Il s'agit du lieu biblique lié à l'histoire de la Moabite Ruth, mais surtout à l'annonce des anges aux bergers de la naissance de Jésus et du chant du *Gloria in excelsis*. L'office s'ouvre avec le psaume 22 (23) chanté avec son antienne, ensuite le psaume 79 (80) chanté avec *l'alleluia* et enfin la lecture de l'évangile de Luc (2, 8-20).

A la deuxième station, dans la grotte de la Nativité, on fait le même canon comme dans la station précédente : *Ps* 2 comme psaume d'introduction, *Ps* 109 (110) avec l'*alleluia.* La cérémonie se termine avec l'évangile de Matthieu, qui raconte le récit les évènements miraculeux autour de la naissance de Jésus.

A la troisième station, dans l'église de la Nativité sur la grotte, les rites sont les plus longs : il s'agit de la vigile nocturne, qui s'ouvre avec le psaume 131 (132), selon Renoux[619]. Elle comportait onze lectures sans l'évangile. A la fin de la vigile, on célèbre la messe, comme à la vigile de Pâques. A la fin de la messe, la communauté de Jérusalem se sépare de celle de Bethléem et revient à Jérusalem au chant du *Benedictus*. Ici, Egérie reprend le récit (25, 6 ss), après un silence (dû vraisemblablement à une mutilation de pages dans son texte). Elle écrit que les fidèles arrivent à Jérusalem quand « on commence à pouvoir se reconnaître l'un l'autre, c'est-à-dire quand il fait presque jour, mais avant le jour cependant » à cause des moines qui vont à pied et très lentement (25, 6).

A la quatrième et dernière station qui se fait à Jérusalem au Martyrium, l'évêque avec la communauté de Jérusalem, arrivant de Bethléem à la Ville Sainte, entrent d'abord à l'Anastasis. Ils récitent un psaume et une prière. L'évêque bénit les catéchumènes d'abord, les fidèles ensuite, et enfin le reste des personnes présentes, sauf les moines. Tous se retirent pour se reposer jusqu'à l'aube (25, 7). A deux heures, tous se rassemblent de nouveau pour célébrer l'office de ce jour de l'Epiphanie à l'église majeure (Martyrium) avec une eucharistie. Egérie nous donne une description de la splendeur entourant les églises de Jérusalem et de Bethléem en ce grand jour, ce qui en illustre la solennité. Dans ce sens, elle écrit :

> Ce qu'est en ce jour la splendeur de l'église, ou de l'Anastasis, ou de la Croix, ou de celle qui est à Bethléem, il est vain de le décrire. On n'y voit rien d'autre que de l'or, des pierreries, de la soie : vous voyez des voiles, ils sont de soie brochée d'or ; vous voyez des tentures, elles sont de même de soie brochée d'or. Les objets du culte de toute espèce que l'on sort ce jour-là sont d'or incrusté de pierreries. Quant au nombre et au poids des cierges, des candélabres, des lampes, des divers objets du culte, comment les estimer ou les décrire ? (25, 8)

Le tableau suivant résume ces célébrations :

Station	Temps	Acte liturgique	Texte sacré	Acteur
1. Eglise des Pasteurs *Poimnion*	Xe h.	s'assembler	*Ps* 22, avec son antienne (*v.* 1) *Ps* 79 avec *Alleluia*	tous
		terminer	Evangile *Lc* 2, 8-20	
Bethléem		monter		
2. La grotte de la Nativité		s'assembler	Nouveau canon[620] : Ps 2 avec son antienne (*v.* 7)	

verbe *r'a* (pâturer) et *mar'ito* et finalement *ra'awat* (qui peut dire un nom de lieu : pâturages ou nom, au pluriel, des troupeaux). Ce dernier terme devenu le nom du lieu utilisé jusqu'aujourd'hui chez les palestiniens chrétiens à Beitsahour pour désigner les deux champs des Pasteurs (à l'est de la nativité de Bethléem) qui commémorent l'événement évangélique de Lc 2, 8-18. Cfr. F. SCHULTHESS, *Lexicon Syropalestinum*, Berolini, 1903, 196.

[619] L'abbé Renoux cite le manuscrit de Jérusalem, 5 et 454. Cfr. RENOUX, *L'Epiphanie à Jérusalem…*, note 16 en p. 346.

[620] Le Canon, selon Conybeare, a différentes significations : 1. Une règle établie, par exemple par un conseil ; 2. Un groupe liturgique des psaumes ; 3. Un rite ; 4. Le service d'un *synaxis* particulier. Cfr. CONYBEARE, *Rituale armenorum…*, 533.

			Ps 109 avec *Alleluia*[621]	
		terminer	Evangile *Mt* 1, 18-25	
3. L'église de la Nativité (sur la grotte)	soir	monter du nouveau	Office du soir et la vigile *Ps* 131	
		lire	12 leçons	
		terminer la vigile	Liturgie de la messe	
		exécuter	Canon lié à la lecture de Daniel	
En route vers Jérusalem	Après la vigile	chanter	Benedictus du *Ps* 117 (118) et (*v*. 26) comme antienne[622]	
4. Martyrium ensuite Anastasis à Jérusalem	IIe heure	célébrer	Messe (prédications, lectures, hymnes appropriées, renvoi) Un autre renvoi à l'Anastasis[623] *Ev*. *Mt* 1, 18-25	Évêque Presbytres Diacres

La célébration de l'Epiphanie se poursuit huit jours avec la célébration quotidienne de l'eucharistie dans chacun des grands sanctuaires de Jérusalem et de Bethléem, et toutes ces journées sont appelées « jours de fête », selon une organisation très proche de celle de la semaine pascale, dit Renoux, « soit pour les stations, soit pour les textes utilisés »[624].

Robert Taft attribue l'introduction de la fête de l'Epiphanie-Noël au IVe siècle à une raison apologétique, non pour une raison d'impulsion historicisante pour célébrer l'anniversaire de la naissance et du baptême de Jésus. L'examen des sources sur les origines et le sens des deux fêtes montre qu'elles étaient à la fois la célébration de la même chose : le mystère de l'apparition de Dieu en Jésus, et non des événements historiques respectifs. L'événement fut le moyen par lequel le mystère se manifesta et servit de scénario à son anamnèse liturgique. Augustin (vers 430) ne considérait comme « mystère » que la fête de la Pâque, toutes les autres fêtes étant des « mémoriaux » (*Ep*. 55)[625]. Mais Léon le Grand élargissait le concept «mystère» pour inclure d'autres commémorations des mystères de notre Seigneur[626]. Renoux dit aussi que le but du déplacement de la communauté de Jérusalem à Bethléem « ne peut être en relation qu'avec une célébration du mystère du Christ »[627].

L'origine de la fête de l'Epiphanie est une matière extrêmement complexe et très débattue. Bien qu'elle puisse bien se trouver dans une festivité chrétienne hétérodoxe du Baptême du Christ, la célébration originale de l'Epiphanie à Jérusalem semble avoir été exclusivement axée sur la nativité, du moins en ce qui concerne les preuves portées par Égérie et par le Lectionnaire Arménien. Ainsi, Jérusalem est seule parmi les traditions orientales du Ve siècle à ne pas associer l'Epiphanie au Baptême du Christ, mais à sa naissance, c'est-à-dire l'apparition du Christ dans la chair, et c'est précisément ce que voulait dire la parole *ἐπιφάνεια* (epiphania) en grec[628]. Il semble que l'église de Jérusalem ait adopté la fête de la Nativité occidentale (le

[621] L'abbé Renoux pose une question sur cet *alleluia* s'il s'agit d'une préparation à la lecture de l'évangile. Cfr. RENOUX, *L'Epiphanie à Jérusalem…*, note 14 en p. 345.

[622] Selon Maraval. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage…*, note 2 en p. 250-251.

[623] Il paraît que ce deuxième renvoi touche les fidèles après la célébration de l'eucharistie.

[624] RENOUX, L'Epiphanie à Jérusalem…, 347.

[625] Cfr. G. HUDON, « Le mystère de Noël dans le temps de l'église d'après Saint Augustin », in *La Maison-Dieu* 59 (1959), 60-84.

[626] Cfr. R. TAFT, *Beyond East and West*…, 25. Cfr. J. GAILLARD « Noël, *memoria* ou mystère ? », in *La Maison-Dieu* 59 (1959), 37-59.

[627] RENOUX, L'Epiphanie à Jérusalem…, 348.

[628] L'abbé Renoux dit que « le thème de la Nativité du Christ fait à lui seul l'objet des rites et des lectures de la fête, et le mot par lequel celle-ci est désignée. », et que le mot arménien *yaytnut'iwn* traduit, dans la Bible arménienne, quatre mots : αποκαλύψις, φανέρωσις, παρρησία et ἐπιφάνεια, et ἐπιφάνεια, ce dernier mot remplace

Noël du 25 décembre) pour une brève période au milieu du siècle (après le concile d'Ephèse). Mais ce n'est qu'à la fin du VIe siècle (comme en témoigne le Lectionnaire Géorgien) que cette dernière fête a été définitivement insérée dans le calendrier hagiopolite.[629] Un certain voyageur du VIe siècle, Cosmas Indicopleustes (Κοσμᾶς Ἰνδικοπλεύστης) dit au sujet de la fête de Noël à Jérusalem que le jour où l'on célèbre en général la Nativité, c'est-à-dire le 25 décembre, l'Eglise de Jérusalem célèbre la fête de David et celle de Jacques, le frère du Seigneur[630]. Pour cette raison, Sion constitue une station le 25 décembre, puisque là existait la chaire de saint Jacques[631]. On pensait même qu'à l'est se trouvait la maison de saint Jacques.

Mais pourquoi Jérusalem a-t-elle tardé à accepter la date de Noël de l'Occident ? Peut-être parce que l'association entre le 6 janvier et la place de la Nativité à Bethléem était si forte. Ou peut-être a-t-on eu plutôt affaire à des facteurs théologiques comme la réticence monophysite à diviser les fêtes de l'Incarnation en deux : une qui mettrait l'accent sur la nature humaine du Christ (Noël), et une autre qui soulignait sa manifestation divine (Epiphanie)[632]. Mais, dit Renoux, ce n'est qu'à la fin du Ve siècle, c'est-à-dire après l'adoption de la fête de Noël selon l'Occident (le 25 décembre), que le Lectionnaire hiérosolymitain, dans sa version géorgienne, ajouta au thème de la naissance du Christ celui de la commémoration de son baptême. Donc on se trouve devant une évolution de la fête du 6 janvier, une modification intervenue dans l'Eglise de Jérusalem durant la dernière décade du Ve siècle. Mais on est resté toujours centré sur le thème unique : la Nativité du Seigneur[633].

Les textes liturgiques

Dans son étude sur les textes utilisés pendant les cérémonies de l'Epiphanie, en se référant aux lectionnaires arméniens, Renoux dit que deux catégories de lectures nous renseignent sur la nature de la fête : la première sur la naissance de Jésus, la deuxième sur la Vierge Marie (sur l'annonciation et la visitation) [634].

1. *Les lectures sur la naissance de Jésus :* des récits et des circonstances de la naissance de Jésus se trouvent au cœur même des rites de l'Epiphanie dans la liturgie hiérosolymitaine des IVe et Ve siècles. Et les trois stations n'ont que cette lecture de la naissance de Jésus et les événements qui lui sont directement liés. Nous avons donc cet ordre des lectures, soit évangéliques, soit de celles de psaumes ou des écrits de saint Paul, dans les différentes stations qui montrent que l'événement caractéristique de la célébration de l'Epiphanie c'est la Nativité[635] :

---

le vocable arménien *yaytnut'iwn*, et la fête du 6 janvier n'avait jamais eu pour titre les trois premiers vocables grecs. Donc le Lectionnaire grec de Jérusalem, origine du Lectionnaire arménien, appelait la fête du 6 janvier ἐπιφάνεια comme le fait Egérie (39, 1 et 49, 3). Cfr. RENOUX, *L'Epiphanie à Jérusalem…*, 358.

[629] Cfr. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient…*, 35.

[630] Cfr. CABROL, *Les Eglises…*, 131.

[631] Cfr. CABRERA, « La liturgie au Cénacle… », 137.

[632] M. VAN ESBROECK, « La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 », in *Analecta Bollandiana*, 86 (1986), Imp. Cultura, Vetteren (Bruxelles-Belgique), 351-371. Dans cette lettre de Justinien, adressée aux habitants de Jérusalem et à ses responsables ecclésiastiques, l'empereur voulait accorder la célébration de la Présentation, le 2 février, au scycle des quatres fêtes de l'Annonciation, de la Noël, de la Naissance de Jean-Bbaptiste et de la Conception de Jean-Baptiste, les 25 des mois de mars, décembre, juin et septembre. La lettre s'adresse à ceux qui placent Noël le 6 janvier au lieu de 25 décembre, et don la Présentation le 14 février au lieu du 2d. Cfr. *Ibid*., 351.

[633] Cfr. RENOUX, *L'Epiphanie à Jérusalem…*, 358-259.

[634] Cfr. RENOUX, *Ibid*., 348-249.

[635] Cfr. *Ibid*.

a. Les péricopes évangéliques :

Station	*Evangile*	*Thème*
Pasteurs	*Lc* 2, 8-20	Apparition des anges aux bergers
Grotte de la Nativité	*Mt* 1, 18-25	Naissance de Jésus
Eglise de la Nativité	*Mt* 2, 1-12	Visite des Mages
Martyrium	*Mt* 1, 18-25	Naissance de Jésus

b. Les autres textes pendant le jour de l'Epiphanie et son octave :

Le choix de ces textes a été inspiré par le lieu de la station : c'est une de caractéristiques de la liturgie de Jérusalem[636]. On voit que ces lectures éclairent toutes un même événement : la naissance de Jésus[637].

Lectures	*Thème*
Ps 2, 109, 71	« …Tu es mon Fils, … aujourd'hui je t'ai engendré… »
Tt 2, 11-15	Annoncent l'événement de la naissance temporelle du Christ, manifestant la grâce divine par son incarnation
He 1, 1-12	
Ga 4, 1-7	

c. La série de 11 lectures de la vigile :

Ces lectures ont un caractère complexe. Cependant, comme on l'a déjà dit, cette vigile de l'Epiphanie ressemble à celle de Pâques et dépend d'elle dans son organisation (un psaume ou une antienne d'ouverture, une succession de lectures qui précèdent la célébration eucharistique). De plus, trois des onze lectures sont reprises de la vigile pascale et même placées comme à Pâques aux points importants, ce « qui assure la présence de Pâques dans la fête de l'Epiphanie ». Elles montrent, « comme durant la vigile pascale, l'histoire du salut en action, à travers ses préparations, puis débouchant dans l'événement rédempteur de la Nativité »[638].

Les trois lectures pascales sont les suivantes : la première : la création (*Gn* 1, 1 - 3, 20) ; la troisième : la traversée de la Mer Rouge (*Ex* 14, 24 – 15, 21), la onzième : le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise (*Dn* 3, 1-90). Leur présence dans la vigile de l'Epiphanie montre aussi que Pâques est vraiment la fête des fêtes et sur elle on a voulu modeler la célébration de l'Epiphanie. C'est un rappel que « le mystère du Sauveur est toujours célébré dans son ensemble ». C'est aussi une preuve que « les vues et les buts de la liturgie hiérosolymitaine au IVe siècle et encore au Ve dépassent de beaucoup le caractère historicisant dont on a coutume de lui faire grief »[639].

2. *Lectures sur la Vierge Marie (sur l'Annonciation et la Visitation) :* L'ordre des lectures de l'octave (le quatrième et le cinquième jour) présente les deux récits de l'Annonciation (*Lc* 1, 26-39) et de la Visitation (*Lc* 1, 39-55). Pas question ici d'une célébration des fêtes mariales. Mais on peut considérer ces festivités en partant d'une autre perspective de la liturgie hiérosolymitaine de l'Epiphanie qui évoque la présence de la Vierge Marie. La mention de la Mère du Christ dans les lectures de l'Epiphanie se trouve dans les péricopes évangéliques, dans la vigile et dans l'octave de cette fête. Et puisque nous sommes encore avant l'époque d'Ephèse, on voit que le souvenir de la Vierge Marie est associé à la célébration de la naissance de son Fils. C'est après ce

[636] Dans la station des *Pasteurs* on lit les psaumes 22 et 79 qui invoquent le Seigneur *pasteur* d'Israël. Cfr. *Ibid.* note 31 en p. 350.
[637] Cfr. *Ibid*., 350.
[638] *Ibid*. 350, 353.
[639] *Ibid*. note 38 en p. 352.

concile qu'on a commencé à faire allusion d'une façon plus spécifique aux deux événements de l'Annonciation et de la Visitation. Cependant, les deux péricopes respectifs de l'évangile manifestent la marche vers une nouvelle étape dans le développement du culte marial, surtout dans la période post-éphésienne, avec la fête de la *Théotokos*, le 15 août, comme première fête mariale, commémorant l'ensemble des mystères qui concernent la Vierge Marie. Ces passages évangéliques montrent en même temps l'ouverture de la liturgie de Jérusalem au mouvement marial qui suivit le concile d'Ephèse[640].

2.3. La présentation de Jésus au Temple

Egérie, la première, nous donne notice sur cette fête célébrée à l'Anastasis quarante jours après l'Epiphanie, c'est-à-dire le 15 février. La phrase d'Egérie « *processio est in Anastase* » indique la masse continuelle du peuple entrant dans l'Eglise. De fait, l'usage de faire des processions avec la bénédiction des cierges fut introduit en 439 par sainte Ikélia, qui a construit l'église du Kathisma sur la route vers Bethléem. Cyrille de Scythopolis atteste ce fait dans sa biographie de saint Théodose le Cénobite, en disant que c'était cette béatifiée Ikélia qui a été la première à donner l'exemple d'utiliser les cierges pendant la procession de la fête de la « Rencontre[641] » à notre Dieu Sauveur[642]. Mais il paraît que l'usage des cierges allumés a été pratiqué seulement dans l'église du Kathisma[643]. De Jérusalem, cette fête est passée aux autres églises du monde, surtout quand l'empereur Justinien l'a introduite à Constantinople avec le nom de *Hypapante*, célébrée le 2 février, quarante jours après Noël. A Rome, elle a été introduite au Ve siècle, comme l'indique le sacramentaire Gélasien avec le nom *Purificatio S. Mariae.* Là, elle fut considérée comme fête mariale. Il paraît que le pape Serge I (687-701) était d'origine orientale, d'Antioche[644].

D'après Egérie (26), on célèbre cette fête avec une grande pompe et solennité comme à Pâques. Voici le déroulement liturgique décrit par cette pèlerine et le Lectionnaire Arménien de Jérusalem :

Lieu	Temps	Acte liturgique	Texte sacré	Acteur
L'Anastasis (*Eg*. 26) Saint Martyrium (*LJ* 13)	40 jours après l'Epiphanie (*Eg*. 26) 14 février (40 jours de la Nativité) (*LJ* 13)	Réunion (faire procession, on procède[645]) par tous	Selon *LJ* 13 : - *Ps* 47 et *ant*. (47, 3b) - Lecture : *Ga* 3, 24-29 - *Alleluia Ps* 45 - *Ev*. *Lc* 2, 22-40	
		prédication		tous les prêtres
		Commenter l'évangile	Luc II, 22 (*LJ* 13)	l'évêque
		Accomplir les mystères[646](eucharistie)		
		Renvoi		

[640] Cfr. *Ibid*., 354-256.

[641] Fête de la « Rencontre » en grec *hypapante,* c'est le nom de la fête de présentation de Jésus au Temple, et on voit que saint Sophrone de Jérusalem utilise la même terminologie au VIIe siècle. Cfr. C. V. SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem, vie monastique et confession dogmatique,* (Théologie Historique 20), Beauchesne, Paris 1972, 104.

[642] Cfr. CIRILLO DI SCITOPOLI, *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, (Scritti Monastici 15), Abbazia di Praglia, Teolo (PD) 2012, 418.

[643] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, note 2 en p. 229.

[644] Cfr. BALDI, *La liturgia…*, 19.

[645] Le terme latin « processio » utilisé par Egérie (26) est "*processio est, … et omnes procedunt"*. Donc on fait procession.

[646] C'est le seul endroit où Egérie utilise le terme « *sacramentum* » dans un sens purement rituel : *agere sacramenta*, comme dit Maraval en citant Bastiaensen. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 3 en p. 256.

3. LES FETES PASCALES – CAREME

Selon Egérie, le Carême était connu comme « la Fête »[647], peut-être en référence à l'idée d'Origène[648] que la Pâque était une « fête des herbes amères ». En pratique, c'était un peu trop amer[649].

Egérie décrit un jeûne exceptionnellement austère. Non seulement l'huile et les fruits sont-ils abandonnés (comme fruits de l'arbre), mais même le pain. Elle admirait les personnes qui gardaient le jeûne pendant une semaine et ne mangeaient rien entre le dîner du dimanche et le petit déjeuner du samedi suivant. Les gens qui ne voulaient pas jeûner pendant une semaine entière pouvaient prendre un repas (à midi le jeudi). D'autres personnes mangeaient chaque soir. Mais Ethérie a souligné qu'il n'y avait pas de règle générale sur le jeûne, et que la façon dont une personne a choisi de jeûner n'était pas sujette à la critique[650]. Ici, nous allons traiter en particulier deux questions : la durée du Carême, sa structure et son contenu.

a. Durée du Carême

M. F. Lages a fait une étude profonde sur cette question. Il dit que pendant le Carême on peut distinguer trois *ordines* distincts (lectures fériales, lectures catéchétiques, et lectures de la Semaine Sainte) dans le Lectionnaire Arménien[651]. Il écrit que chaque *ordo* représente un *libellus*[652] originel et distinct. Grâce à une analyse structurelle des lectures fériales, il pense que Jérusalem, comme Rome, avait seulement trois semaines de jeûne avant Pâques, dans la première moitié du IVe siècle, et que, pendant ces trois semaines on donnait les dix-neuf leçons catéchétiques[653]. Mais, pendant la seconde moitié du même siècle, on a introduit six semaines de jeûne avant la Semaine Sainte, avant d'arriver aux huit semaines d'Egérie[654].

Dès le début, Egérie parle de la durée du Carême : huit semaines de cinq jours, du lundi au vendredi, plus le samedi avant Pâques. On arrive ainsi au nombre de 41 jours de jeûne affectif. Le témoignage d'Egérie sur cette période de huit semaines est unique : aucun autre document ne le contredit ni ne le confirme vraiment. Cyrille de Jérusalem[655] parle simplement d'une « pénitence de 40 jours » :

---

[647] *Heortai* c'est une fête de culte de plusieurs jours (au pluriel) mais qui désigne une seule fête (au singulier), comme par exemple : quand Egérie parle des jeûnes hebdomadaires, elle écrit en latin « *ieiuniorum* » (semaines de jeûne) (*Eg*. 27, 9) ou les octaves (*octavae*) (*Eg*. 40, 1) ou le quarantième jour « *quadragesimae* » (*Eg*. 42, 1), c'est-à-dire que la parole en latin est au pluriel mais sa signification est singulière. Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*, … note 3 en p.74. Selon le Dictionnaire di Oxford on a le mot anglais « heortology » qui signifie l'étude des origines, de l'histoire et de la signification des fêtes et des saisons de l'année ecclésiastique. Cfr. E. A. LIVINGSTONE, *The concise Oxford dictionary of the Christian Church*, 3^d^ ed. Oxford University Press, UK 2013, 256. Egérie écrit : « … comme je l'ai dit…, il reste quarante et un jours où l'on jeûne ; on les appelle ici *eortae* (les fêtes), c'est-à-dire le Carême » (27, 1). Maraval explique que la parole *eortae* vient du grec « ἑορται » et signifie « fêtes », et que le temps du Carême est vécu comme partie intégrante du temps pascal dans une atmosphère d'exaltation spirituelle. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 1 en p. 259.

[648] Cfr. *Hom. In Hierem.* 14.16 et les *Constitutions Apostoliques* 5. 13 comme parallèles.

[649] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*…, 74.

[650] Cfr. *Ibid*.

[651] Cfr. M.-F. LAGES, « Etapes de l'évolution du Carême à Jérusalem avant le Ve siècle : essai d'analyse structurale », in *Revue des Etudes Arméniennes,* nouvelle série, vol. VI, (1969), 67-102. Cfr. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient…,* 37-38.

[652] Libelli (*Missarum*), un petit « livre » contenant un ou plusieurs textes (*euchologies*) de messe pour être utilisés par une église particulière. La collection des *libelli* a donné naissance au Sacramentaire le plus ancien de l'Eglise romaine, le *Léonien* (ou *Veronese*) (VIIe siècle). Cfr. J. P. LANG, *Dictionary of the Liturgy*, Catholic Book Publishing Group, New York 1989, 319, 321.

[653] Cfr. LAGES, « Etapes de l'évolution … », 72-76.

[654] A Antioche et en Asie Mineure, il y avait deux périodes distinctes du Carême : les sept semaines qui valent 35 jours de jeûne, et ensuite les 6 jours de la Semaine Sainte. Cfr. BALDI, *La liturgia…,* 21.

[655] CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses*, M. J. GRANCOLAS (*tra*.), Chez Laurant le Conte, Paris 1715.

> Vous avez encore un intervalle assez long. On vous donne quarante jours de pénitence, c'est un temps favorable pour vous dépouiller du vieil homme et pour vous revêtir du nouveau, pour entrer ici et pour ensuite être lavé. (Précatéchèses, 4)

Eusèbe parle d'une quarantaine de six semaines avant Pâques[656]. Le Lectionnaire Arménien[657], par contre, dit que le Carême à Jérusalem du Ve siècle était passé à sept semaines, puisque le samedi du jour précédent est considéré, selon le *LJ* (33) « le sixième jour avant la Pâque de la Loi »[658]. Mais on peut vérifier qu'Egérie nous offre un témoignage « explicite et renouvelé » du jeûne de huit semaines, dit Maraval, ce qui « reflète une liturgie en évolution ». Nous avons aussi « de nombreux exemples de la pratique monastique qui rompait le jeûne le samedi et le dimanche, ce qui rendait nécessaire une « quarantaine » de huit semaines»[659]. Egérie dit :

> Si on observe huit semaines, c'est parce qu'on ne jeûne pas les dimanches et les samedis, sauf un samedi, celui de la veille de Pâques, où l'on est tenu de jeûner ; en dehors de ce jour-là, on ne jeûne ici absolument jamais aucun samedi de toute l'année. (27, 1)

Thomas J. Talley soutient que le Carême de Jérusalem était une fusion de deux types distincts de jeûne, celui de la Semaine Sainte et un jeûne de quarante jours pour imiter Jésus, et qui originellement suit l'Epiphanie selon la tradition alexandrine[660].

b. Contenu et structure

Le temps de Carême est celui des efforts considérables surtout pour les candidats au baptême, l'évêque et le clergé. Donc, en plus du jeûne, les exercices du culte sont intensifiés, surtout à Sion. Des célébrations supplémentaires sont ajoutées. Voici en bref ce qui distingue le temps du Carême des autres jours de l'année [661]:

1. L'office de la Troisième heure est célébré (*Eg*. 27, 4) ;
2. Une vigile à l'Anastasis pendant la nuit du vendredi[662] pour se préparer à la célébration de l'eucharistie le samedi matin (*Eg*. 27, 7-8) ; sauf le vendredi de la septième semaine, la vigile se tient à Sion. (*Eg*. 29, 2)
3. Les candidats au baptême se préparent, à travers le catéchisme, pour recevoir les sacrements du Baptême, du Chrisme et la sainte Communion, pendant la vigile pascale.
4. pendant le reste de l'année, les services à Sion du mercredi et du vendredi après-midi (IXe heure) furent les *synaxes* suivies de l'Offrande (oblation), mais en Carême l'Offrande était omise[663]. (*Eg*. 27, 6) ;
5. La prédication est intensifiée par l'évêque et un prêtre[664] (*Eg*. 27, 6) ;
6. Le renvoi du Lucernaire a lieu plus tard que pendant toute l'année (*Eg*. 27, 7) ;

---

[656] Cfr. EUSEBE DE CESAREE, *De Solemn. Pasch*., 5 : in *PG* 24, 700 BC.
[657] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 257.
[658] *Ibid*. 255.
[659] EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 4 en p. 257-258.
[660] Cfr. T. J. TALLEY, *The origins of the liturgical year*, Pueblo Publ. Co., New York 1986, 168-222.
[661] Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*…, 73-74.
[662] Certains auteurs pensent que cette vigile du vendredi, qui se termine avec l'oblation matinale du samedi, veut dire ou bien que les chrétiens avaient conscience de l'importance du repos du *Sabbat* selon les prescriptions juives ; ou qu'ils étaient familiers de ces vigiles, habituelles partout en Orient, selon le témoignage de Jean Cassien, qui a vécu à Bethléem pendant la même époque qu'Egérie (378-380), et dit dans son « *Institutions cénobitiques* », 3.9.1, que « La célébration des vigiles fixée à cette nuit est-elle encore observée jusqu'à ce jour dans tout l'Orient », JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques,* (SCh. 109), J.-C. GUY, Cerf, Paris 1965, 113, et non seulement pendant le Carême. Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 439.
[663] Selon le canon 49 du concile régional de Laodicée (343-381), pendant le Carême, le pain ne doit pas être offert, sauf le samedi et le jour du Seigneur. Cfr. WILKINSON, *Egeria's Travels*…, note 10 en p. 73.
[664] "Un prêtre » selon Egérie peut-il désigner celui qui interprète en araméen les prédications de l'évêque prononcées en grec ?

Egérie parle des exercices de culte et de jeûne pendant chaque jour de la semaine quarésimale (27, 4-8). Le tableau suivant peut clarifier le récit d'Egérie :

Jour	*Célébration*	*Lieu*	*Temps*
Dimanche	• L'évêque lit l'évangile de la Résurrection (Vigile et Matines) • Eucharistie • La None[665] • Lucernaire	Anastasis et Croix Martyrium Anastasis et Croix	Du 1er coq- l'aube Matin 3 heure 4 heure
Lundi	• L'office habituel de toute l'année • Les offices des IIIe, VIe et IXe heures • Lucernaire	Anastasis	Du 1er coq-matin
Mardi	*comme le lundi*		
Mercredi	• Vigile • Les offices des IIIe, VIe heures • La None sauf l'oblation avec prédications de l'évêque et d'un prêtre • Procession avec des hymnes • Lucernaire	Anastasis Anastasis Sion De Sion à l'Anastasis Anastasis et Croix	La nuit- matin Après 15 heures Le renvoi plus tard
Jeudi	*Comme le lundi et mardi*		
Vendredi	• Comme le mercredi, mais en plus il y a La Vigile	Anastasis	Après Lucernaire jusqu'au matin du samedi
Samedi	Oblation[666]	Anastasis	Matin tôt (finit avant le lever du soleil)

Egérie parle de la manière d'accomplir le jeûne dans (27, 9-28, 4). Il y a le jeûne hebdomadaire (semaine de jeûne), qui dure du dimanche après le déjeuner (à midi) jusqu'au samedi matin. Mais, une fois on mange le matin du samedi, on ne mange plus le soir. Mais on rompt le jeûne le lendemain, le dimanche (28, 2), à déjeuner (11 ou 12 heure). Ensuite, on ne mange plus toute la semaine jusqu'au samedi suivant.

En plus, Egérie parle des *apotactites* qui ne mangent qu'une seule fois par jour pendant toute l'année, non seulement durant le Carême (28, 3). Mais ces personnes peuvent consommer un dîner au milieu de la semaine, le jeudi, durant le Carême. Elles ne peuvent pas manger tous les soirs, après le coucher du soleil (selon une règle courante dans la vie de Mélanie[667]). Egérie souligne le caractère personnel du jeûne et la liberté de le pratiquer selon la capacité de chacun :

> Personne cependant n'impose ce qu'on doit faire, mais chacun fait ce qu'il peut. Qui en fait beaucoup n'est pas loué ; qui en fait moins n'est pas blâmé. ?

[665] Maraval n'accepte pas l'idée de Duchesne qui pense qu'il y a une erreur ici. Pour la corriger, il ajoute au texte d'Egérie la parole « *non* » pour devenir : *nona non fit*, ainsi il nie qu'il y avait l'office de None en dimanche de carême. Mais Maraval, pour soutenir l'idée que le dimanche du carême, malgré similitude avec les autres dimanches de l'année, est distingué ici par cet office de None. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 2 en p. 259-260.

[666] Le samedi donc était le seul jour de la semaine où l'on offrait le Sacrifice. Cabrol dit que, avant la découverte du récit d'Egérie, il y avait une hésitation sur cette pratique (Thomassin par exemple). Il écrit qu'« il y avait dès ce moment une différence profonde dans la discipline des deux Eglises, car en Occident on offrait le sacrifice tous les jours de jeûne, sauf les deux derniers jours de la semaine ». CABROL, *Les Eglises de Jérusalem*…, 82-83.

[667] Dans sa biographie, GERONTIUS, dit qu'elle faisait le jeûne progressivement, et à la fin elle jeûnait tous les cinq jours de la semaine sauf le samedi e le dimanche, et qu'« elle était jalouse de dépasser tout le monde en ascèse » Cfr. GERONTIUS, *Vie de Mélanie 22,* (SCh. 90), D. GORCE (*tra.*), Cerf, Paris 1962, 172-175.

On peut probablement comprendre ce caractère privé du jeûne grâce à ce que Tertullien[668] a écrit à propos des jours de jeûne et leur analogie avec les stations qu'on faisait surtout pendant les trois petites heures. Il dit qu'ils ont été appelés *dies stationis* o *vigiliae* pour leur analogie avec la garde que faisaient les soldats, qui jeûnant, étaient assignés aux postes avancés. Ceci a donné le caractère de la dévotion privée à la pratique de jeûne[669].

La nourriture qu'on peut manger pendant le Carême n'est que l'eau et un peu de bouillie de farine ; « ni pain, … ni huile, ni rien qui vienne des arbres » (28, 4). Donc, en plus de la rigueur des jeûnes qui consiste dans l'abstinence complète de la nourriture pour plusieurs jours, il y a aussi l'austérité de la nourriture Xérophagie (nourriture sec), comme on l'appelait pendant le troisième siècle, selon Tertullien[670], et comme le prescrit le canon 50 du concile de Laodicée[671].

3.1. Le Samedi de Lazare

C'est la station qui se déroule dans le village de Béthanie. Ce jour sert de pont entre le carême et la Semaine Sainte ainsi que de préambule à cette semaine[672]. Le nom *Lazarium* vient du nom du village surgi après la destruction de l'ancienne Béthanie lors de la guerre de 70. Ce village est construit autour du tombeau de Lazare, à 200 mètres environ de la Béthanie évangélique. Le nom *Lazarium* persiste jusqu'aujourd'hui en arabe *el-'Ezariyeh* العيزريّة [673]. Jérôme (en 390), en traduisant *l'Onomasticum* d'Eusèbe en latin, ajoute à *Lazarium*, les mots suivants : « dont le monument est indiqué par une église construite récemment ci-dessus »[674]. A cette église, l'évêque de Jérusalem avec son clergé et le peuple viennent processionnellement le Samedi avant le Dimanche des Rameaux pour commémorer l'anniversaire du grand miracle de la résurrection de Lazare. Avant d'y arriver, ils s'arrêtent à une station qui mémorise la rencontre de Jésus avec Marie, la sœur de Lazare (*Jn* 11, 29), en venant de l'ancienne route biblique de Jéricho vers Jérusalem, et qui se trouve à 750 m. du *Lazarium* (aujourd'hui s'y élève l'église franciscaine de Betphagé)[675].

Selon le récit d'Egérie, après l'oblation du samedi matin, avant le renvoi, l'archidiacre élève la voix et dit : « Tous, aujourd'hui, à la septième heure[676], soyons présents au *Lazarium* » (29, 3). Dans le Lectionnaire Arménien, on lit : « Le sixième jour avant la Pâque de la loi, le samedi, à la dixième heure, on s'assemble au Lazarium, et ce canon est exécuté : » (*LJ* 33) En allant au *Lazarium* tous s'arrêtent tout d'abord à l'« église sur la route, à l'endroit où Marie, sœur de Lazare, vint à la rencontre du Seigneur » (29, 4). Là on dit un hymne et une antienne. Puis on lit dans l'évangile le passage de la rencontre de Marie avec Jésus, suivi d'une prière, une bénédiction. Avec des hymnes, on part pour le *Lazarium*. Les participants sont nombreux : « la foule afflue, au point que non seulement l'endroit lui-même, mais tous les champs d'alentour sont pleins de monde » (29, 5). Là, on dit des hymnes et des antiennes appropriées au jour. A la fin, avant le renvoi, on annonce Pâques par un prêtre en lisant ce passage de l'évangile : « *Comme Jésus était venu à Béthanie six jours avant la Pâque* » et la suite (*Jn* 12, 1).

---

[668] *De jeiuniis*, *PL* 2, 1004.
[669] Cfr. BALDI, *La liturgia della chiesa*…, 24.
[670] *De ieiun*, *PL* 2, 1005.
[671] Cfr. BALDI, *La liturgia*…, 27.
[672] Cfr. S. JANERAS, « La settimana santa nell'antica liturgia di Gerusalemme », in *Hebdomadae Sanctae Celebratio*, Edizione Liturgiche, Roma CLV 1997, 24.
[673] Cfr. BALDI, *La liturgia*…, 29.
[674] Cfr. D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Ierusalem 1935, 571.
[675] Cfr. BALDI, *La liturgia*…, 28-29.
[676] Le Lectionnaire arménien, selon le manuscrit de Jérusalem (*121*), donne la dixième heure, mais selon le manuscrit d'Erévan (*985*) (Xe siècle) indique la sixième heure, tandis que le manuscrit de Paris ne spécifie aucune heure. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*..., 33. Dans la note 2 en p. 255, on lit que la station au Lazarium au IVe siècle, selon Egérie, avait lieu le samedi soir. Mais on lit dans Egérie que c'est à 1 heure (VIIe heure) l'après-midi que le rassemblement devait avoir lieu au Lazarium, selon l'invitation de l'archidiacre. Cfr. *Eg*. 29, 3.

Voici les textes liturgiques utilisés pendant ce jour selon les lectionnaires arméniens[677] et géorgiens[678] :

LA	*LG*
Ps 29 (30) et antienne (v. 4)	Tropaire (modus II), *Gloria tibi*,
1e Lect.: *1 Th* 4, 13-18	*Benedictus es tu, Domine qui venisti*
Alleluia (*Ps* 39(40))	*Ps*, modus VI : *Domine, eduxisti* (*Ps* 29 (30), 4)
Ev. *Jn* 11, 55-12, 11	Stichère[679] : *Exaltabo te, Domine, quia* 1e Lect. : *Pr* 10, 27-11, 4 2e Lect. : *Ep* 5, 13-17 *Alleluia*, modus II (*Ps* 22 (23) , 3-4) Ev. *Jn* 11, 55-12, 11 *Manuum lotionis*, modus V

Selon Maraval, le sens de ce samedi de Lazare ne réside pas d'abord la commémoration de la résurrection de Lazare, mais celle de la venue du Christ à Béthanie « six jours avant la Pâque ». Donc, il s'agit ici d'annoncer la fête de Pâques. Ultérieurement, on a ajouté les autres souvenirs avec les textes utilisés pour ce jour, surtout la lecture de Jean 11, les antiennes (*Ps* 29 (30), 4) et la lecture de 1 *Thessaloniciens* (4, 13-18)[680].

Ce samedi de Lazare est une fête de caractère local. Mais nous la retrouvons dans la plupart des liturgies[681] dont la grecque où elle porte le même nom. Dans l'Eglise latine, c'est le vendredi de la quatrième semaine de Carême, selon le lectionnaire avant Vatican II. Mais aujourd'hui on le retrouve dans le cinquième dimanche de Carême, qui est le dernier avant les Rameaux. On lit l'évangile de la résurrection de Lazare[682]. Les liturgies mozarabe et gallicane ont aussi leur samedi de Lazare qui se rattache à la liturgie des pénitents[683].

3.2. Dimanche des Rameaux

Avec le soir du « Samedi de Lazare », on ouvre, en principe, la Semaine Sainte, appelée en Orient « la Grande Semaine » Μεγάλη ἑβδομάς [684], suivant l'appellation d'Egérie, qui écrit « qu'on appelle ici la grande semaine » (*septimana maior*) (29, 30). Mais ce jour n'a pas un nom spécifique selon Egérie. Elle dit tout simplement « le dimanche, où l'on entre dans la semaine pascale » (29, 30). Dans les lectionnaires arménien et géorgien, on l'appelle « Jour des Palmes ». Dans le manuscrit d'Erévan (985) du Lectionnaire arménien de Jérusalem, on l'appelle « *Ologomen* » εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου, pris du premier mot

[677] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 33, p. 255-257.
[678] Cfr. TARCHNISVILI, *Le grand lectionnaire*…, 571-575, p. 80-81.
[679] Stichère : du grec στίχος antienne d'un psaume, ou un verset de la Bible, en vers ou en prose. Dans la musique byzantine, on appelle la mélodie liturgique courte στίχηρον. Cfr. *Mu'jam al-Mustalaḥāt al-Kanasyyeh* (en Arabe) (Dictionnaire des termes ecclésiastiques), t. I, 1e éd., Le Caire (Egypte) 2001, 87.
[680] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 1 en p. 270-271.
[681] Un *Codex evangeliorum* syriaque du VIe siècle mentionne le samedi avant les Rameaux, *sabbato ressuscitationis Lazari*, et l'évangéliaire syriaque de Rabulas de 586 donne au même samedi le nom in *matutinis septimanae suscitationis Lazari* avec les lectures de *Jn* 11, 55-57, et 12, 1-4. Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* …, note 2 en p. 84.
[682] On trouve dans la liturgie latine que ce passage de l'évangile de Jean 11, sur la résurrection de Lazare, est désigné comme lecture pour le cinquième dimanche du Carême mais pour les années A. Par conséquent, cet évangile se répète une fois seulement tous les trois ans, puisque se trouvent les années A, B et C. Selon la liturgie latine, pour l'année B, on lit de l'évangile de *Jean* 12 (20-33), et pour l'année C *Jean* 8 (1-11). Mais on trouve aussi dans la liturgie latine que le dernier samedi du cinquième dimanche, donc un jour avant le dimanche des Palmes, on lit le péricope de *Jean* 11, 45-57, sur son séjour à Ephraïm (Taybeh d'aujourd'hui), après le miracle de la résurrection de Lazare, donc ce qui suit directement la narration de la résurrection de Lazare, qui commence avec ce verset : "Beaucoup d'entre les Juifs qui étaient venus auprès de Marie et avaient vu ce qu'il avait fait, crurent en lui" (11, 45).
[683] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* …, 83.
[684] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices*…, 13.

(Hosanna) de l'acclamation du peuple lors de l'entrée du Christ à Jérusalem. Ce mot persiste dans le langage palestinien jusqu'aujourd'hui « *sha'anīne*[685]»

Le passage le plus intéressant du récit d'Egérie est celui par lequel elle raconte cette procession de Palmes. Les liturgistes ont posé des questions sur l'originalité de cette procession qu'ils prétendent ne pas avoir trouvée avant le VIIIe ou IXe siècle. Mais ce passage d'Egérie dirime le débat. Ce qui est certain, c'est que ce rite particulier de Jérusalem est passé dans les autres églises de l'Occident un peu plus tard, au VIIe-VIIIe siècle[686]

On trouve, de plus, un texte de saint Cyrille de Jérusalem qui parle de cette procession en son temps : «Le palmier qui est dans cette vallée, et qui donne de ses branches pour les répandre par où il devait passer, et être béni du peuple »[687].

Egérie ne nous dit rien de la bénédiction des Rameaux, qui paraît effectuée dans une époque postérieure. Cependant, elle nous décrit la procession[688] à 17 heures depuis l'Imbomon (le sommet du Mont des Oliviers), elle dit :

> Aussitôt après, l'évêque se lève ainsi que tout le peuple, puis, du sommet du mont des Oliviers, on fait tout le chemin à pied. Tout le peuple va devant l'évêque, avec des hymnes et des antiennes, en répondant toujours : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ». Et tous les enfants du pays, jusqu'à ceux qui ne peuvent pas marcher parce qu'ils sont trop jeunes et que leurs parents portent sur leurs épaules, tous tiennent des rameaux, qui de palmier, qui d'olivier ; et ainsi on escorte l'évêque de la même manière qu'a été escorté alors le Seigneur. Du sommet de la montagne jusqu'à la ville, puis à travers toute la ville jusqu'à l'Anastasis, tous font le chemin à pied, même les dames, même les notables, et ils escortent l'évêque en disant le répons ; et ainsi lentement, lentement, pour que le peuple ne se fatigue pas, on arrive à l'Anastasis alors que c'est déjà le soir. Lorsqu'on y est arrivé bien qu'il soit tard, on fait le lucernaire, on fait encore une prière à la Croix et on congédie le peuple. (31, 2-4)

On commence la grande procession des palmes donc à 17 heures, après avoir accompli deux offices dans deux stations sur le Mont des Oliviers, en Eléona (à 13 h) et Imbomon (à 15 h), avec un immense concours de peuple et de moines qui affluaient des quatre coins de la Palestine, J.-B. Thibaut dit à ce propos :

> On voyait l'Eglise hagiopolite célébrer la grande manifestation du Christ à tout Israël par une procession commémorative restée depuis, en raison de son ordonnance symbolique, le modèle du genre dans les liturgies[689].

La procession comporte trois stations principales : Eléona, Imbomon et Anastasis. Nous allons voir que d'autres églises ont été ajoutées comme stations durant les diverses époques. Le tableau suivant peut nous donner une image des principales phases du développement de la liturgie de ce jour, en commençant avec Egérie, passant par le Lectionnaire arménien de Jérusalem, ensuite le *Kanonarion* des Ibères, et le *Typicon* de Jérusalem de XIIe siècle[690]. Cette exposition du IVe jusqu'au XIIe siècle entend tracer le développement des offices de ce jour

---

[685] Ce mot de *sha'anīne* شعانين en langage palestinien, qui vient sûrement de l'araméen, désigne le nom de la fête de ce jour « *Aḥad el-Sha'anīne* » (littéralement : dimanche d'Hosanna) et qui désigne aussi les branches de palmiers (les palmes). Cette appellation est devenue même officielle dans la liturgie en arabe en Palestine et dans le reste de l'Orient arabophone.

Dans un lectionnaire syriaque palestinien, on trouve le même mot grec translittéré en syriaque : *Olgimnos*. Cfr. A. S. LEWIS (ed.), *A Palestinian syriac lectionary*, (Studia Sinaitica, 6), C. J. Clay and Sons, Cambridge University, London 1897, 78.

[686] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem*…, 94-95.

[687] CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses*, X, 19.

[688] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem*…, 93.

[689] THIBAUT, *Ordre des offices*…, 14.

[690] Publié par A. Papadopoulos-Kérameus au plein Moyen-âge, il soutient la même tradition hagiopolite. Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices*…, 16.

pour essayer de les comprendre dans les cérémonies que nous avons aujourd'hui dans l'Eglise de Jérusalem, selon les divers rites. Ainsi la procession de Rameaux représente-t-elle exactement le cadre évangélique, selon l'expression de Baldi[691].

D'après le Lectionnaire arménien, il y a tout d'abord l'office matinal du dimanche des Palmes au Martyrium. La procession des Rameaux s'organise sur le Mont des Oliviers à la IXe heure et non plus à la VIIe et l'office. Elle est abrégée par rapport à ce qu'elle était au temps d 'Egérie. On n'a plus deux stations : l'Eléona et l'Imbomon, mais une seule : l'Eléona où on récite des hymnes psalmodiques accompagnées des prières rituelles. Vers 10 heures, le cortège fait une entrée solennelle à l'Anastasis au chant du psaume 118 (119) qui résume admirablement tout le mystère de ce jour. Ensuite on procède au renvoi[692].

La version géorgienne du *Kanonarion*[693] de Jérusalem nous fournit de très précieuses indications concernant cette processionainsi que *le Typicon de l'Eglise de Jérusalem pour la Semaine Sainte* qui commence la solennité dès le soir du dimanche des Palmes à l'Anastasis par le chant d'un magnifique invitatoire hymnographique, comme suit : « Allons-nous aussi en ce jour, ô nouvel Israël !… » Ensuite, le patriarche[694] accomplit le rite de l'encensement du Saint-Sépulcre. Il monte ensuite au *bêma.* Il procède à la lecture ekphonétique de l'évangile de saint Jean 11, 45 ; 12, 11, le chœur des psaltes exécute ensuite quelques tropaires et stichères appropriés. Puis il y a un premier renvoi, jusqu'à la vigile au Martyrium avec l'arrivée des moines Spoudaei qui comporte qui chantent le *Canon hymnographique* et le psaume 117 (118). Quand on arrive au verset 19 « Ouvrez-moi les portes de la justice… », le patriarche et tout le clergé font l'entrée solennelle à l'Anastasis. Après les antiennes qui proclament la royauté du Christ, on fait la lecture de *Jn* 21, 15-25 avec *tropaires anastasimes* (de résurrection). Ensuite on s'achemine vers la Golgotha pour l'encensement, on contourne le Saint-Sépulcre et, à la fin, on prononce le congé, pour qu'on puisse le lendemain faire la procession des rameaux dans plusieurs stations qui sont décrites dans le tableau suivant[695] :

---

[691] Cfr. BALDI, *La liturgia*…, 39.

[692] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 34 bis, note 1 en p. 259.

[693] Les *Kanonaria* (comme l'*Ordo liturgicus*), appelé plus tard *Typikon*, ces sont des recueils contenant le calendrier des saints et l'année liturgique avec ses diverses fêtes, l'ordre des péricopes ou lectures, les pièces de chant variables pour la messe, les heures canoniales avec la juxtaposition à la psalmodie d'une poésie ou hymnographie glorieuse. Jérusalem et ses lieux saints, selon Egérie et le *LJ*, avait son influence primordiale sur ces kanonarion, attestée aussi par les lectionnaires syriens de la fin du Ve et VIe siècle. Le cardinal Pitra souligne dès 1868 ces origines palestiniennes du *Typikon* byzantin, et Bouvy dit à ce propos : « C'est à l'Eglise de Jérusalem et aux deux monastères de Saint-Théodose et de Saint-Saba qu'appartient la gloire d'avoir conservé la tradition des rites sacrés en Orient, afin, dit le cardinal Pitra, que la foi et le culte eussent le même berceau ». Il dit que le mérite ultérieur de saint Sophrone était de compléter les traditions monastiques de saint Sabas et de Sinaï, l'une par l'autre. E. BOUVY, *Études préparatoires au pèlerinage eucharistique en Terre Sainte et à Jérusalem en avril et mai 1893*, Maison de la Bonne Presse, Paris 1893, 6-7. Tandis que le *Typikon* est comme le régulateur de tout l'office, fut élaboré par saint Sophrone, dit encore le cardinal Pitra, Cfr. I. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. II, Romae 1868, 293. Donc le *Kanonarion* est le nom ancient du *Typikon* comme le *Sacramentaire* est le nome ancient du *Missel*. Cfr. S. SALAVILLE, *Liturgies orientales : notions générales, éléments principaux*, (Bibliothèque catholique des Sciences Religieuses), vol. 47, Librairie Bloud & Gay 1932, 30.

[694] Après le concile de Calcédoine, grâce à l'évêque Juvénal, le siège de Jérusalem est devenu patriarcal.

[695] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices*…, 15-20.

a. Célébration du dimanche des Rameaux

Egérie (30-31)	*LJ* (34)	*Kanonarion (LG)* (576-600)	*Typicon*
L'office matinal au Martyrium et puis à l'Anastasis			
Le dimanche matin on se réunit selon l'usage habituel	*Ps* 98 (97) et antienne (v. 8b et 9a) ; *Eph* 1, 3-10; Alléluia avec *Ps* 97 (96, 1); *Mt* 20, 29-21, 17	Synaxe au Martyrium (à Sion selon *LG*-S ; sur le mont des Oliviers selon *LG*-L)	
Stations et Procession des Rameaux			
1 stat. à l'Eléona à 13 heure (VIIe): des hymnes, antiennes appropriés au jour et au lieu, des lectures appropriées	**1 stat. à l'Eléona** à 15 heure (IXe): hymnes psalmodiques accompagnées des prières rituelles	à 3 h du soir : hymnes **1 stat. Imbomon :** stichères et lecture *Jn* 12, 12-18, ekténie[696] et oraison.	**1 stat. Imbomon :** De l'Ascension à Béthanie (bénédiction de l'olivier)
2 stat. à l'Imbomon à 15 heures (IXe): des hymnes, antiennes appropriés au jour et au lieu, des lectures intercalées et prières	**2 stat. à l'Anastasis** à 10 heure : entrée solennelle, *Ps.* 118 (117) avec l'antienne (v. 26)	**2 stat. Gethsémanie :** *Lc* 19, 29-38	**2 stat. l'Ascension**
à 17 heure (XIe) : on lit *Mt* 21, 8 ; *Jn* 12, 13 ; *Mt* 21, 9 (*Ps* 118, 26)		**3 stat. Piscine Probatique :** *Mc* 11, 1-10	**3 stat. Imbomon :** *Mc* 11, 1-11 avec longue oraison
et ensuite on commence la procession depuis l'Imbomon : le peuple devant l'évêque avec des hymnes et antiennes		**4 stat. Martyrium :** Entrée solennelle avec hymne au Roi de Gloire Lucernaire Lectures: *Ecc* 24, 17-30 ; *So* 3, 14-17 ; *Is* 52, 1 ; *Mt* 21, 1-17	**4 stat. Getsémanie:** *Lc* 19, 29-38
4 stat. à l'Anastasis, le soir: lucernaire, une prière à la Croix et congédie			**5 stat. Piscine Probatique :** *Jn* 12, 12-18 avec prière
			6 stat. Eglise Saint-Constantin (porte royale) : entrée solennelle et enfin au Golgotha *Ps*. 118 (117); *Za* 9, 9 ; *Mt* 21, 1-17
			Liturgie de St. Jacques : *Ph* 4, 4-9 ; *Jn* 12, 1-11

b. Historicité et symbolisme de la procession des Palmes

Au cours du dernier siècle, des rationalistes, comme Renan, Harnack et Sabatier, ont essayé d'imposer l'idée de l'évolutionnisme religieux, à la seule fin de dépouiller le christianisme de toute originalité dans ses institutions. Mais nous devons savoir que les processions chez les chrétiens ont le caractère d'une action dramatique doublée d'un symbolisme profond. L'entrée du Christ à Jérusalem fut considérée de bonne heure, parmi les chrétiens de Jérusalem, comme

[696] Prières universelles (Prière Catholique).

un des principaux témoignages de la messianité du Sauveur[697]. Le premier à parler de cette perspective était saint Justin, dans son dialogue avec le juif *Tryphon*, il écrit :

> Son entrée sur un âne à Jérusalem, qui avait été, nous l'avons démontré (Dial., LIII, 1-4), prophétisée n'a pas réalisé en lui la puissance qui l'a fait Christ ; mais elle a signifié aux hommes qu'il était Christ ; de la même manière qu'il fallait qu'un signe fut donné en Jean aux hommes pour qu'ils reconnussent qu'il était le Christ. (*Dial*., 88, 6)

Thibaut pose une question d'ordre historique assez signifiante : Est-ce qu'on peut considérer la cérémonie de la procession des Palmes, avec l'entrée solennelle à Jérusalem et à l'Anastasis, comme un affranchissement heureux pour les fidèles de Jérusalem, après la paix constantinienne accordée à l'Eglise ? Saint Ephrem, dans son discours « Contre les Juifs », qui est plus un sermon sur la solennité du « Dimanche des Palmes » qu'une invective contre les juifs, dit ces mots très significatifs[698] :

> *Sed neque tibi, sancta Christi Ecclesia, hodie cessare licet, quin ergo trepida accurris sponsum exceptura venientem ? Quinve pueris ejus laudes cantantibus te adjungis, et omnes gentes ad illum laudandum invitas ? Id enimvero tui officii est praestare in ea solennitate, in qua recolis pio adventu Salvatoris nostri, a prisca Gentium superstitione te fuisse liberatam*[699].

L'Eglise de Jérusalem, en instituant le rite de la procession des Palmes, avait, comme depuis le temps apostolique, une vision théologique concentrée sur la parousie. Alors, elle n'entendait pas seulement représenter aux yeux des fidèles la marche triomphale de Jésus et son entrée messianique dans Jérusalem. Mais elle a voulu aussi donner l'ensemble de l'action évangélique accomplie en ce jour mémorable, pour en relever le caractère prophétique qu'on trouve en Zacharie[700] par rapport à ce dernier avènement du Messie. En même temps, le Lectionnaire arménien prescrit l'exécution du chant messianique du psaume 117 (118), très approprié au lieu et au moment, et qui est le chant central de toute la journée, à l'heure de l'entrée solennelle à l'Anastasis. Ce dernier rite constituait le point central de toute la cérémonie de ce jour[701].

Je termine ce point en comparant cet office du dimanche des Rameaux dans l'Eglise de Jérusalem avec la liturgie romaine, que nous célébrons aujourd'hui, et qui continue en Terre Sainte à travers les Pères Franciscains, gardiens des Lieux Saints depuis 1333 (après l'achat du Cénacle), et diffusé partout dans l'Eglise catholique romaine. On trouve les plus frappantes analogies : lecture du livre de l'Exode, oraisons, lecture du même passage de saint Matthieu, chant de psaumes et d'antienncs, procession avec le chant du *Pueri Hebraeorum, Benedictus qui venit in nomine Domini,* Cabrol écrit :

> Tout cela constitue un ensemble de facture très antique, très particulière ; et si l'on veut se rappeler d'autre part que cette cérémonie a son origine dans l'Eglise de Jérusalem, il n'est pas téméraire de conclure que dans la liturgie de ce jour aussi bien que dans le chant qui accompagne les paroles, nous avons un écho fidèle des antienncs et des répons qu'entendit Silvia (Egérie) au IVe siècle, sur le mont des Oliviers[702].

---

[697] Cfr. *Ibid*., 20-22.
[698] Cfr. *Ibid*., 24.
[699] EPHRAEM SYRI, « Adversus Judaeos sermo habitus die Dominico in Palmis », in *Sancti Ephraem Syri*, *Opera Omnia*, t. III, Romae 1743, 224.
[700] "Exulte avec force, fille de Sion ! Crie de joie, fille de Jérusalem ! Voici que ton roi vient à toi : il est juste et victorieux, humble, monté sur un âne, sur un ânon, le petit d'une ânesse." (9, 9)
[701] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices…*, 22, 24.
[702] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem…*, 93.

3.3. Lundi, Mardi et Mercredi saints

Ce sont les premiers trois jours de la Semaine Sainte qui n'ont pas de cérémonies spéciales. Le Lectionnaire arménien appelle les six jours précédant le dimanche de la résurrection « jeûne de Pâques » parce qu'ils se rapportent à la Pâque et la préparent, en constituant un jeûne particulier, peut-être l'écho d'une époque antérieure, dit Renoux, où la préparation à Pâques ne durait que six jours[703]. Egérie dit :

> On fait tout ce qu'il est l'usage de faire à l'Anastasis depuis le chant du premier coq jusqu'au matin, de même on fait à la troisième heure et à la sixième ce qu'on fait pendant tout le Carême. (32, 1)

Mais pour la neuvième heure, tous se réunissent pour l'office spéciale avec des hymnes, antiennes et lectures appropriées, intercalées des prières. On récite ensuite, à l'heure habituelle, le lucernaire jusqu'à qu'il fasse déjà nuit. Vient ensuite le renvoi des catéchumènes au Martyrium, après celui des fidèles qui a lieu à l'Anastasis (peut-être on célèbre là la messe). (*Eg*. 32, 1-2)

Le Lectionnaire arménien prescrit qu'on se rassemble à la Xe heure et qu'on exécute le canon suivant : *lect*. I : *Gn* 1, 1-3, 24 ; *lect*. II : *Pr* 1, 2-9 ; *lect*. III : *Is* 40, 1-8, *Ps* 64 et antienne (v. 6) ; *ev*. : *Mt* 20, 17-28[704].

Le Mardi, on fait comme le Lundi, sauf pour la nuit : là, quand on a effectué le renvoi au Martyrium (des catéchumènes), et ensuite à l'Anastasis. Tous à ce moment-là (catéchumènes et fidèles) vont de nuit à l'église de l'Eléona[705]. Là l'évêque entre dans la grotte où Jésus a enseigné à ses disciples. Et il lit l'évangile de *Mt* 24, 4 en entier, suivi par une prière, la bénédiction des catéchumènes et puis des fidèles, et on finit par le renvoi. (*Eg*. 33, 1-2) Dans le *LJ* 36, on exécute à la Xe heure le canon suivant : *lect*. I : *Gn* 6, 9-9, 17 ; *lect*. II : *Pr* 9, 1-11[706] ; *lect*. III : *Is* 40, 9-17, *Ps* 24 et antienne (v. 1-2) ; *ev*. : *Mt* 24, 1-26, 2 (discours eschatologique[707]).

Le Mercredi, on fait comme le Lundi et le Mardi, mais après le renvoi au Martyrium, on conduit l'évêque à l'Anastasis avec des hymnes. Il entre dans la grotte. Devant les grilles [*Plan 7*], un prêtre lit l'évangile sur Judas Iscariote dans *Mt* 26, 14-16, ou 26, 3-16, comme le reporte le Lectionnaire arménien (37 bis). A la lecture de ce passage de la trahison de Judas, on entend des cris et des gémissements de tout le peuple « qu'il n'est personne alors qui puisse n'être pas

---

[703] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 35, note 1 en p. 259. On marquera que le cursus des lectures des trois premiers jours est en rupture avec celui des semaines précédentes.

[704] *LJ* 35, Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 261.

[705] Selon le *LJ*. 36, la visite à l'Eléona s'est transformée au début du Ve siècle en une station pour tout l'office. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 36 note 1, en p. 261.

[706] Le père Renoux donne ici une remarque importante à propos du choix de *Pr* 9, 1-11 dans ce jour, et il dit que c'est un choix surprenant, puisque le lendemain, le lectionnaire indiquera *Pr* 1, 10-19, suite exacte de la lecture du Lundi. Est-ce qu'il y a une erreur ici ? Il paraît que non, puisque les autres témoins de la liturgie hiérosolymitaine donnent le même péricope, comme les autres manuscrits de ce lectionnaire et aussi le lectionnaire géorgien dans ses deux manuscrits de Kala et du Sinaï (TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire*…, 612, en note 612, 8, p. 87). Comment peut-on expliquer cela ? Renoux se demande avec Jaubert si la présence du texte, qui parle du festin de la Sagesse, le soir du mardi saint, peut-il servir à l'hypothèse de la Cène au mardi soir et non au Jeudi saint ? Mais la commémoration de la Cène du Christ et le rappel de la Pâque juive se font à Jérusalem le jeudi non le mardi. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 36 note 2, en p. 263. « L'Eglise de Jérusalem au Ve siècle n'a donc aucune hésitation sur le jour où Jésus mangea la Pâque avec ses disciples ». 38, note 1, en p. 265.

[707] La lecture de ce long discours eschatologique vient paraît-il d'une tradition dès les premiers siècles à l'Eléona, cette basilique sur la grotte où Jésus enseignait à ses disciples. Donc là aussi on fait l'adaptation de la liturgie avec le lieu. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 36 note 3, en p. 263.

touché jusqu'aux larmes » (34). On termine avec une prière, bénédiction des catéchumènes puis les fidèles et le renvoi. (34).

Le Lectionnaire arménien aussi à la Xe heure on s'assemble au Martyrium et on exécute ce canon : *lect*. I : *Gn* 18, 1-19, 30 ; *lect*. II : *Pr* 1, 10-19 ; *lect*. III : *Za* 11, 11-14, *Ps* 40 et antienne (v. 5) ; après le psaume on descend à l'Anastasis et on lit l'Evangile : *Mt* 26, 3-16[708].

3.4. Jeudi Saint

Ce jour est appelé par Egérie tout simplement « le jeudi » (35, 1), dans le Lectionnaire arménien est appelé « le jeudi de l'ancienne Pâque » (*LJ,* 38). Les vigiles de ce jour, Tierce et Sexte sont célébrées comme les jours précédents à l'Anastasis. A la VIIIe heure (VIIe selon le *LJ*, 38), tous se réunissent au Martyrium, mais plus tôt que d'habitude. On fait l'oblation. Si nous entendons ici le sacrifice complet, comme il est très probable (selon Cabrol[709]), il y aurait ce jour-là deux messes. Cependant nous avons le témoignage de saint Augustin sur ces deux messes : il dit que le jeudi saint on offrait le sacrifice, le matin et le soir, dans certains églises, et dans d'autres le soir seulement[710].

A la fin de l'office de deux heures (l'oblation), à la Xe heure, c'est le renvoi : l'archidiacre s'adresse à la foule en ces termes : « A la première heure de la nuit, rendons-nous tous à l'église qui est à l'Eléona[711], car un très grand effort nous attend aujourd'hui cette nuit » (*Eg*. 35, 1).

A la Xe heure (4 heure après-midi) on fait la seconde oblation, mais cette fois derrière la Croix, et c'est le seul jour de l'année où on fait la messe dans ce lieu. « Le choix de ce moment pour la messe s'explique fort bien, dit Cabrol, car c'est à cette heure de la journée qu'eut lieu la cène et l'institution de l'Eucharistie »[712].

Mais pourquoi on célébrait le Sacrifice le jeudi saint à la Croix et non pas dans son lieu mémoratif de la Sainte Sion ? Renoux dit qu'encore au temps d'Egérie, au IVe siècle, cette célébration de Jeudi Saint s'accomplit derrière la Croix, et c'est seulement au Ve siècle qu'on a commencé à la faire à la Saint Sion[713].

A l'Eléona on dit des hymnes, des antiennes et des lectures intercalées des prières, appropriées au jour et au lieu, et aussi on lit des passages de l'Evangile qui recordent les entretiens de Jésus avec ses disciples cette nuit-là dans la même grotte, et cela dure jusqu'à la Ve heure de la nuit (11 de nuit) (35, 2). Les cérémonies ne se terminent pas à l'Eléona que pour recommencer dans l'Imbomon où on se rend avec des hymnes, et là on célébrait un nouvel office de même nature que le précédent, avec des hymnes, antiennes et lectures appropriées, et cet office se termine au chant de coq, et le peuple, qui paraît infatigable cette nuit-là, se dirige vers une autre église voisine, désignée par Egérie ainsi : celle où le Christ, *s'avançant à la distance d'un jet de pierre et pria*. (*Eg*. 36, 1) (*Lc* 22, 41) et Egérie dit qu'il y a là une « gracieuse église » (36, 1). Là on fait aussi hymnes, antiennes et lectures appropriées. Ensuite on descend avec des hymnes à Gethsémani, et Egérie ne pouvant pas cacher son admiration du foule nombreux et infatigable, enflammé par la piété, elle dit :

> Puis de là, avec des hymnes, tous jusqu'au plus petit enfant, descendent à pied à Gethsémani avec l'évêque. Eu égard à une foule aussi nombreuse, fatiguée par les veilles et affaiblie par le jeûne quotidien, qui doit descendre d'une aussi haute montagne, on va lentement à Gethsémani, avec des hymnes. (36, 1)

---

[708] *LJ*, 37-37*bis*, Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 263-265.
[709] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* …, 97.
[710] Cfr. SAINT AUGUSTIN, *Ep*. 54, 5, 6.
[711] L'Eléona faisait une station à la Xe heure, après l'office de la Cène au Martyrium, parce que, selon l'Evangile, c'est là qu'ont eu lieu les entretiens d'après la Cène, clarifie Egérie (35, 2) (Cfr. *Mt* 26, 30). Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 2 en p. 279.
[712] CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* …, 98.
[713] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 36 note 2, en p. 263. Aussi : EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 2 en p. 278-279.

A la Gethsémani on fait une prière, une hymne et on lit le passage de l'évangile où le Seigneur est arrêté par les soldats, et de ces textes liturgique et de la majesté du lieu même, Egérie dit que le peuple éclatait en sanglot et les gémissements s'entendent jusqu'à la ville. (36, 3). On ne finit cette nuit qu'à l'aube quand on gagne la ville toujours à pied avec des hymnes. (36, 3).

On remarque que la plupart de ces rites propres de Jérusalem ne pouvaient pas se transporter hors de la Ville Sainte, parce que ils sont organisés selon la typographie de cette ville, donc ils sont exclusivement locaux, et on ne peut pas trouver que les lignes générales dans les offices des autres églises, comme dans les offices des Ténèbres du jeudi et du vendredi saint, selon la liturgie latine[714].

Le tableau suivant peut nous clarifier le déroulement de ces offices dans les trois principales sources : Egérie (35, 1-36, 3), *LJ* (38-41) et *LG* (624-664) :

Egérie	*LJ*	*LG*
1. À l'Anastasis, du 1er coq-matin: Selon l'usage : Matines (à 1 h. de nuit) et Laudes de même à la IIIe et VIe h.	1. À l'Anastasis, du 1er coq-matin: Selon l'usage, de même à la IIIe et VIe h.	1. Mattutine et IIIe h.: Tropaire (*He* 10, 31), modus VII; *Ps* 54, 22; stichère; *Lc* 22, 1-6 IIIe h. rite de pénitence[715]: a. Psaumes : *Ps* 101, 103, 142, modus III, *Ps* 50, 12 avec stichère (réponse) (50, 14) ; b. Lectures : *Is* 1, 16-20 ; *Ez* 36, 25-36 ; *Rm* 6, 3-10 ; *Alleluia* avec *Ps* 5à, 9 ; *Lc* 15, 1-10
2. Martyrium (derrière la Croix), de VIIIe -Xe h.: office de lectures puis la première Oblation devant la Croix. Après le renvoi : une hymne seulement, une prière, et l'évêque offre la deuxième oblation devant la Croix et tous communient[716].	2. Martyrium (derrière la Croix), VIIe h.: **a. office de lectures[717]:** Lect. I: *Gn* 22, 1-18 ; Lect. II: *Is* 61, 1-6; Lect. III : *Ac* 1, 15-26 ; *Ps* 54 et antienne (v. 22 b); homélie[718] et renvoi des catéchumènes. **b. oblation : (à Xe h.)** *Ps* 22 avec antienne (v. 5); 1 *Co* 11, 23-32; *Mt* 26, 17-30; ensuite offrande du sacrifice devant la Croix[719]; **c.** tout de suite on va à **Sion[720]:** *Ps* 22 et antienne (v. 5); répète la	**2. a. Synaxe :** IXe h., au Martyrium : tropaire, modus VIII ; Lectures : *Gn*. 22, 1-19 ; *Pr* 9, 1-12; *Is* 61, 1-6; *Ps* 54, 22, renvoi des catéchumènes. **c. Canon du sacrifice :** tropaire, modus VIII (*Ps* 22, 5), stichère ; *Ac* 1, 15-26 ; 1 *Co* 11, 23-32; *Mt* 26, 20-24, **d. Lavement des pieds:** *Jn* 13, 3-30; Post Evangile: *Kverexi* et prière et lavement des pieds; modus VI

[714] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem…*, 101.

[715] Dans le *LG* (626) on lit "*III hora paenitentes adducuntur ad portam ecclesiae et facieun kverexi et orationem et recitant psalmos* ». C'est un rite de réconciliation des pénitents qui paraît pour la première fois et qui est inconnu par Egérie et le *LJ*. Cfr. JANERAS, *La settimana santa* …, note 30 en p. 32.

[716] Comme on a dit les deux célébrations eucharistiques du Jeudi Saint, au IVe siècle, ont lieu au Martyrium et derrière la Croix et non au Sion, puisque la tradition qui place à Sion la salle du Cénacle et de la dernière Cène, n'est pas encore apparue, c'est seulement au Ve siècle qu'on a commencé à aller à Sion comme une station commémorative de la dernière Cène de Jésus, comme on voit dans les deux lectionnaires de Jérusalem *LJ* et *LG*. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, 35, note 2, en p. 278-279.

[717] Sebastian Janeras dit qu'il s'agit ici d'un Lucernaire. Cfr. JANERAS, *La settimana santa* …, 32-33.

[718] La parole arménienne utilisée ici est *t'argmanut'iun*, qui provient du syriaque *turgmo*, et désigne une explication, un commentaire ou bien une homélie en prose. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 38 note 4, en p. 267.

[719] Cette double oblation est mentionnée aussi chez *Egérie* (35, 1-2).

[720] La mention du Sion comme station pendant ce jour est nouvelle ici, Egérie ne l'a pas, et le plus ancien témoin de l'identification de la Sainte Sion avec la Cène du Seigneur est vraisemblablement Hésychius de Jérusalem († vers 451). Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 39, note 1, en p. 269. Le père Renoux pose la question ici si à Sion on célèbre l'eucharistie pour la troisième fois, et dit que seul la lecture du canon pourrait le faire croire. Cfr. note 2. Mais on a le témoignage de la *Didascalie d'Addaï* syriaque (390-430), qui est aussi plus ancienne. Cfr. F. NAU, *La Didascalie des douze apôtres*, Paris, 1912, 224.

	lecture aux Corinthiens; *Mc* 14, 1-26.	
3. Eléona, I^{e} –V^{e} de la nuit (7 h.-11 h. de nuit) : hymnes, antiennes, lectures appropriées avec prières continuelles, Ev. *Jn* 13, 16	3. Mont des Oliviers (Eléona) : **a. Office du soir (Lucernaire[721])** **b. la vigile :** 15 psaumes repartis en cinq sections (gobala), chaque section suivie d'une prière; à la fin lecture de l'Evangile. Tout est fait avec agenouillement[722]. A minuit on lit ev. *Jn* 13, 16-31.	3. **Mont des Oliviers : vigile** à minuit : cantique, I^{e} stichère, modus V (*Ps* 2, 1), *Jn* 13, 31-18, 2, prière avec agenouillement
4. Imbomon, VIe h. (minuit): hymnes, antiennes, lectures avec prières appropriées	4. Colline ou sommet du mont (Imbomon), VIe h. (minuit) : *Ps*. 108 et antienne (v. 4); *Lc* 22, 1-65.	4. **Imbomon :** IIe stichère, modus V (*Ps* 40, 9), *Lc* 22, 39-46, prière avec agenouillement
5. Gethsémani, 1er coq : prière, hymnes approprées, *Mt* 26, 41	5. Lieu des Disciples (crypte de l'Eléona) : *Mc* 14, 27-72.	5. IIIe stichère, modus V, *Ps* 54, 2, *Mc* 14, 33-42, prière avec agenouillement
6. Jardin de Géthsémani, jusqu'au matin : prière, hymne appropriées, *Mt* 26, 47-56	6. Gethsémani : *Mt*. 26, 31-56	6. Gethsémani : IVe stichère, modus V, *Ps* 118, 2, *Mt* 26, 36-56, prière avec agenouillement
	7. Cour du Grand-prêtre : *Mt* 26, 57-75	7. Saint Pierre[723] (Maison de Caïf): V^{e} stichère, modus V, *Ps* 68, 2, *Mt* 26, 57-27, 2, prière avec agenouillement
	8. Procession avec le *Ps* 117 et antienne (v. 1) jusqu'à devant la Golgotha[724]. *Jn* 18, 2-27.	8. Sainte Sophie : VIe stichère, modus V, *Ps* 34, 1, *Jn* 18, 28-19, 16, prière avec agenouillement
	9. Golgotha[725], à l'aube: *Ps* 118 et antienne (v. 4); *Jn* 18, 28-19, 16a[726].	9. Sion : VIIe stichère, modus I, *Ps* 21, 2, *Jn* 18, 3-27, prière avec agenouillement, *Lc* 22, 54-23, 31

En examinant ces rites, on trouve un peu de ambiguïté mais on peut tirer quelques aspects propres à ce jour :

a) Une célébration eucharistique dans la petite chapelle derrière la Croix (sur le Golgotha). C'est un fait unique dans toute l'année. Egérie en parle : « A l'exception de ce seul jour, jamais de toute l'année on n'offre le sacrifice derrière la Croix : il n'y a que ce jour là ». (35, 2)

b) Il s'agit ici d'une seconde célébration eucharistique dans le même après-midi (à 16 h.), qui met l'accent sur l'unité du sacrifice entre la croix et l'Eucharistie, i. e. l'unicité de l'oblation propitiatoire du divin Sauveur[727] (*He* 9, 28). On voit que cette seconde oblation est mentionnée par le *LJ* mais on ne la retrouve plus dans le *LG*.

c) Le contenu des lectures que rapportent les deux lectionnaires de Jérusalem est en relation avec l'eucharistie et le sacerdoce : (Sacrifice d'Isaac (*Gn* 22), le banquet de la Sagesse (*Pr* 9), « vous serez appelés prêtres de Yahvé" (*Is* 61), élection de Matthias (*Ac* 1), institution de l'eucharistie (1 *Co* 11), la dernière Cène et l'institution de l'eucharistie (*Mt* 26).

[721] Ici sans lectures et sert de prélude aux vigils. Cfr. 39*ter*, note 2, en p. 268.

[722] En fléchissant le genou, ce n'est pas une génuflexion, mais un agenouillement, rappelant celui de Jésus durant sa prière au jardin des Oliviers (*Lc*. 22, 41). Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 39*ter* note 6, en p. 271.

[723] Cette église a été construite en 438-439 donc postérieure au *LJ*, donc elle est connue seulement par le *LG* avec le nom « Saint Pierre » et dédiée au repentir de Pierre. Cfr. JANERAS, *La settimana santa* …, 38.

[724] Selon le manuscrit e Jérusalem et d'Erévan, et au palais du juge selon le manuscrit de Paris. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 42, en p. 279.

[725] Selon le manuscrit d'Erévan c'est au palais de Pilate, au Ve siècle fut construite l'église de la Sainte-Sophie. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, *42bis* note 2, en p. 278.

[726] Selon le manuscrit parisien on lit *Lc*. 23, 24-31. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 42*bis*, p. 281.

[727] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 27.

d) Après la deuxième oblation derrière la Croix, le *LJ* pour la première fois parle d'une nouvelle station qui a tout de suite lieu à Sion. Là on accomplit le même canon scripturaire récité précédemment au Martyrium, un canon commémoratif de l'institution de l'eucharistie qui signifie que l'église de la Sainte-Sion était officiellement identifiée avec le Cénacle de la Cène dès le milieu du Ve siècle[728].

e) On remarque aussi l'introduction du lavement des pieds pour la première fois dans le *LG*[729].

f) par contre, on ne trouve pas dans ces sources des indices sur la bénédiction des huiles saintes. Mais Saint Cyrille de Jérusalem (qui a vécu avant Egérie et plus tard a été son contemporain, d'après certains chercheurs, comme Wilkinson), dans son second catéchisme mystagogique, parle de la bénédiction de l'huile de l'exorcisme :

> … Cette huile exorcisée, par l'invocation de Dieu et la prière, reçoit une telle force que non seulement elle purifie en les (baptisées) brûlant les traces des péchés, mais encore qu'elle chasse les puissances invisibles du malin[730].

Cependant, le *Typikon*[731] de l'Anastasis constitue déjà un stade avancé et complexe, avec des offices et des éléments hagiopolites et byzantins juxtaposés. Ainsi, un nouveau rite apparaît : la consécration du *Myron*[732].

g) Deux particularités caractérisent l'office stational de ce jour :

1. L'office à psalmodie chorale antiphonique, ou bien « l'Office des grandes antiennes ». C'est un élément nouveau introduit dans la psalmodie chrétienne au début du IV siècle. Saint Ignace d'Antioche († 107) semble avoir été le créateur de ce genre de psalmodie antiphonique, selon l'historien Socrate[733]. Ce sont des chants de « louange » alternativement répétés à trois reprises, par deux chœurs de psaltes au début d'un psaume. Le *LJ* nous offre au sujet de l'office stational du Jeudi-Saint le plus ancien modèle de refrains antiphoniques tirés des psaumes même. Ce qui caractérise ces antiennes est leur triple alternance au début même d'un psaume. Un antiphonaire du Vatican témoigne de ce genre d'antienne existant dans la liturgie latine[734]. La raison pour laquelle le Jeudi-Saint a ce genre d'antiennes réside dans le rapport qui s'établit entre la triple alternance de l'antienne en début de psaume et la prière d'angoisse de Jésus au jardin de Gethsémani, où, prosterné la face contre terre, il invoqua son Père par trois fois « en répétant les mêmes paroles » dit l'Evangile (*Mt* 26, 44)[735].

2. La seconde particularité, les prières intercalées entre les psaumes et les lectures sont faites « avec génuflexion ». Ce rite, qui est devenu commun à toutes les liturgies, imite le Seigneur Jésus pendant sa prière au Père au Jardin de Gethsémani :il s'est jeté « à genoux » (*Lc* 22, 41) prosterné « la face contre terre » (*Mt* 26, 39, *Mi* 14, 35). Par « génuflexion », on n'entend pas seulement la flexion d'un seul genou à la manière occidentale, mais une véritable prostration comme les orientaux dans leurs « *métanies* ».'Eusèbe de Césarée, dans son *Commentaire sur Isaïe* (49, 23), parle de l'ancienneté de ce rite[736].

---

[728] Cfr. *Ibid*., 44.
[729] Cfr. JANERAS, *La settimana santa* …, 33-34.
[730] CYRILLE DE JERUSALEM, *Cat. Myst.*, II, 3, p. 109.
[731] *Typikon* : livre liturgique pour le rite byzantin contient les instructions (rubriques) pour la récitation de l'Office Divin et les autres cérémonies liturgiques. Cfr. LANG, *Dictionary of the Liturgy*, 627.
[732] Cfr. JANERAS, *La settimana santa* …, 34.
[733] Cfr. SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 8 (326), (SCh. 505), Cerf, Paris 2006, 299.
[734] TOMASI, *Opera* édit. *Vezzozi Romae*, t. IV, 1749, p. 37. Un exemple de cette triple répétition de l'antienne au début d'un psaume antiphonique dans le chant de l'invitatoire de l'office canonial, bien que cette pièce admirable soit exécutée d'une manière hybride suivant le mode responsorial. Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, note 2, en p. 62.
[735] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 57-62.
[736] Cfr. *Ibid.*, 62-63.

3.5. Le Grand Vendredi

C'est le jour par excellence de la « Passion du Sauveur ». Après la descente du Saint Mont, à la fin de la nuit du Jeudi Saint, la foule pénètre en procession dans la ville et se dirige vers les édifices sacrés construits par Constantin sur le Calvaire. On est au lever du soleil « commence à faire presque clair » (36, 4). On s'arrête devant la Croix, pour commencer à lire les évènements de la Passion du Christ survenus sur les lieux propres et le temps approprié, en commençant par la narration de l'évangile sur la comparution de Jésus devant Pilate, (*Mt* 27, 1-26) Egérie dit qu'« on le lit en entier » (36, 4). Sur ce texte, l'évêque prononce une allocution pour encourager et fortifier le peuple fatigué, après une nuit entière en prière, en lui promettant qu'il aura, dans quelques heures, la consolation d'embrasser la relique de la saint Croix :

> Après quoi l'évêque s'adresse au peuple, les encourageant, parce qu'ils ont peiné toute la nuit et qu'ils ont encore à peiner ce jour-là, à ne pas se lasser, mais à mettre leur espoir en Dieu, qui les paiera de leur peine par une récompense plus grande. En les encourageant ainsi autant qu'il le peut, il leur adresse ces mots : « Allez maintenant un moment chacun dans vos demeures, reposez- vous un peu, et vers la deuxième heure du jour, soyez tous ici présents pour que, de cette heure jusqu'à la sixième, vous puissiez voir le saint bois de la Croix qui, chacun de nous le croit, sera utile à notre salut ». (36, 5)

Comme pour les autres offices de cette semaine, je présenterai les rites de ce jour en suivant les sources les plus anciennes : Egérie et les deux lectionnaires (*LJ* et *LG*). Renoux nous rassure que la structure des rites de cette soirée selon Egérie montre que les *LJ*[737] et LG ont été fidèles à ces rites[738]. Les rites consistent en une triple action liturgique, à savoir : *a)* la vénération du bois sacré de la vraie Croix (toute la matinée à la Chapelle Post Crucem) – *b)* la commémoration des souffrances et de la mort du Christ (de la VIe-IXe h. dans l'atrium devant l'Anastasis) – *c)* l'office selon l'habitude (de la IXe h. -1e h. du soir au Martyrium).

a. La vénération de la Sainte Croix

Avec l'appel de l'évêque aux fidèles d'aller se reposer chez eux, avant de retourner du nouveau à 8 heure du matin (IIe h.) pour commencer le premier office, beaucoup d'entre eux, (Egérie dit « tous ») (37, 1) vont auparavant à Sion pour vénérer la colonne de la flagellation[739], « avec ferveur » (37, 1). Au retour du peuple, à 8 heures, la première cérémonie commence au Golgotha. Nous nous retrouvons ici devant des rites uniques de Jérusalem qui sont passés après dans l'Eglise entière[740] : on place un siège pour l'évêque, « derrière la Croix, où il tient à ce

---

[737] Mais on doit admettre qu'il y avait des différences entre les deux manuscrits originaires du LJ, i. e. on est devant un « abrègement » et un « resserrement » des rites dans l'ordo du ms. de Paris d'une part, et une « fidélité du ms. de Jérusalem à la description plus ancienne d'Egérie, d'autre part. Cfr. A. RENOUX, « Lectionnaires arméniens et commémoraison de la sépulture du Christ le Vendredi Saint », in L'*Orient Syrien*, vol. VII (1962), Paris, 476.

[738] *Ibid.*, 464.

[739] La colonne sur laquelle Jésus a été attaché pendant la flagellation se trouvait d'abord dans la maison de Caïphe (selon le pèlerin de Bordeaux, Cfr. *Itinerarium Burdigalense*, 592, P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 39), 22, puis on la transporta au portique de l'église de Sion, et plus tard à l'intérieur de cette même église. C'est là aussi que Paula, disciple de Jérôme quelques années plus tard, vénéra. Saint Jérôme dit : « Là on lui fit voir la colonne où le Fils de Dieu avoit été attaché, se flagellé : elle servoit à soutenir le portail d'une Eglise, et elle était encore toute teinte du sang du Sauveur". Cfr. JERÔME, *Lettre 43, Lettres de S. Jérôme,* t. 2, G. ROUSSEL (*tra.*), 107. D'autres témoignages rapporteront dans une date postérieure à Egérie que cette colonne portait, imprimée comme dans la cire, la trace des membres du Christ Cfr. THEODOSIUS, *De situ Terrae Sanctae, 7* (GEYER), 141 ; *Antonini Placentini Itinerarium*, 22, (GILDEMEISTER), 16.

[740] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* …, 103. Amalaire constate déjà que de Jérusalem la pratique de l'adoration de la Croix est passé dans toute l'Eglise. Cfr. AMALARIO, *Lib.* I, 14 (AMALARII EPISCOPI, *Opera liturgica omnia,* I. M. HANSSENS (*éd.*) in *Studi e testi*, 139, t. II, Città del Vaticano, 1948, 99-107. Duchesne

moment-là » (37, 1). Ici Egérie donne des détails qu'on ne trouve qu'à Jérusalem : l'évêque assis sur son siège[741], on place une table couverte d'une nappe. Des diacres se tiennent debout tout autour. On apporte un coffret d'argent doré contenant le saint bois de la Croix avec l'écriteau[742]. On le place sur la table. L'évêque « assis, appuie de ses mains sur les extrémités du bois sacré, et les diacres, debout tout autour, surveillent » (37, 2). Ici tous les fidèles s'approchent, un par un, pour baiser le bois sacré. Les diacres surveillent afin que personne ne vole un fragment, comme il s'était passé du temps d'Egérie. La pèlerine donne ici des détails sur cette adoration : « Chacun s'incline, touche du front, puis des yeux, la croix et l'écriteau, baise la croix et passe, mais personne n'étend la main pour toucher » (37, 3)[743].

D'autres reliques sont aussi vénérées par les fidèles selon Egérie. Il s'agit de l'anneau du roi Salomon et de l'ampoule qui servit à l'onction des rois hébreux ; on baisait l'ampoule et on vénérait l'anneau porté par un diacre. (*Eg.* 37, 3)[744].

Saint Cyrille nous parle aussi, mais plus brièvement, de cette cérémonie d'adoration à la Croix. Il dit à la fin : « Ce Golgotha près duquel nous sommes tous, en ce moment, me confond ; il me confond, le bois de la croix, désormais distribué en petits morceaux à toute la terre » (*Cat.* XIII, 4).[745] Dans sa XIIIe catéchèse, qui était prononcée sur le champ, i. e. au Golgotha, au sujet du crucifiement et de la sépulture de Jésus, Cyrille parle aussi des chantres de l'Eglise de Jérusalem qui psalmodiaient au Golgotha, par exemple le psaume 21 avec l'antienne du *Ps* 21, 19. Mais il cite aussi beaucoup de textes bibliques consacrés à la Croix et qui appartiennent sûrement à ce long office du vendredi saint[746].

Le *LJ* parle de la vénération de la Croix qui se fait de 8-12 heures. Il la place devant le Saint-Golgotha, c'est-à-dire devant et non derrière le saint rocher, tandis que selon Egérie c'est à l'intérieur de la petite chapelle, derrière le rocher, que les fidèles défilaient pour vénérer le saint bois[747].

---

constate pour l'Occident l'existence de l'adoration de la Croix au VIIe et VIIIe siècle. Cfr. *Origines du culte chrétien*, 238. Après l'an 448 est entrée la coutume de chanter le *trisagion* pendant cet office d'adoration de la Croix, ce *trisagion* avec sa forme « Αγιος ὀ Θεός » est mentionnée par un ordo romain très ancien qui dit qu'on la chante. Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* …, 105. Cet ordo mentionne le rite d'adoration de la relique de la Croix et parle de la procession qui se faisait de la Basilique papale de Latran jusqu'à celle de la « Sainte Croix à Jerusalem » à Rome et où et un diacre portait la relique du bois de la Croix dans une boîte d'or et de pierres précieuses embaumée avec un mélange de baume très parfumé. « et alio diacono post dorsum domni apostolici portante lignum pretiosae crucis in capsa de auro cum gemmis intus cavam habens confectionem ex balsamo satis bene olente » . I.-B. ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, vol. II, Romae, 34-35.

741 On pense que l'évêque assis sur ce siège, vu par Egérie, devait être saint Cyrille même. Cfr. JANERAS, *La settimana santa*..., 40.

742 Le récit d'Egérie contredit la théorie selon laquelle sainte Hélène aurait porté à Rome cet écriteau. Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem*…, note 1 en p. 105.

743 De ce rôle des diacres qui surveillent est surgi à la fin du IVe siècle ce qu'on appelle le σταυροφύλαξ *stavrophylaque*, un personnage important du clergé de l'Anastasis qui exerçait le rôle de gardien de la croix. Le premier à avoir obtenu ce titre a été, paraît-il, saint Porphyre, devenu plus tard évêque de Gaza vers 394. Dans la biographie de ce saint, écrite par Marc le Diacre, on lit que l'évêque des saints lieux Praylios lui conféra l'ordre de la prêtrise "en lui commettant la garde du bois précieux de la Croix". Cfr. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre*, 10 : H. GREGOIRE et K.- A. KUGENER (*éd.*), Paris 1930. Selon le témoignage de Grégoire de Tours, lors de l'adoration, on écartait par des coups ceux qui s'en approchaient de trop près. Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 1 en p. 286-287.

744 M. Gamurrini pense que Vespasien ou Titus a emporté ces deux reliques à Rome après la destruction de Jérusalem (70, 135) et qu'ils furent restitués par Constantin à Jérusalem. Mais des témoignages d'anciens pèlerins font mention de ces reliques, comme le *Breviarius de Hierosolyma, où on lit :* « In introitu basilicae ipsius ad sinistram partem est cubiculus, ubi crux Domini posita est ». THEODOSIUS, *Breviarius de Hierosolyma*, 3 in P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 39), 151. Cfr. Aussi : CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* …, note 1, en p. 106.

745 J. BOUVET, « Cyrille de Jérusalem, Les catéchèses », Les Pères dans la foi, Migne, Paris 1998, p. 189.

746 Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, *43* note 10, en p. 285. Les textes bibliques dont se sert Cyrille pendant sa XIIIe catéchèse s'accordent avec les données du LJ sont les suivants : *Ga* 6; *Mt* 27 ; *Jn* 19 ; *Is* 1 ; *Lc* 22 ; *Za* 11 ; *Mt* 27, 4 ; *Ps* 37 ; *Jér* 11 ; *Za* 14 ; *Am* 8 ; *Ps* 21; *Is* 63 ; *Ps* 37 ; *Jn* 19 ; *Mc* 15 ; *Rm* 5 ; *Jn* 19 . Cfr. CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses*, XIII.

747 Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, *43* note 1, en p. 281.

A la fin du Ve siècle, on trouve la même cérémonie de l'adoration du saint bois dans le récit de l'Itinerarium Antonini Placentini, où la Croix est portée de la petite chapelle jusqu'à l'atrium pour faire là l'adoration : « Procedente sancta cruce ad adorandum de cubiculo suo et veniente in atrium ubi adoratur… »[748].

b. La commémoration des souffrances et de la mort du Christ

A la sixième heure (12 h.) commence l'office des « Heures saintes » des souffrances et de la mort de Jésus. C'est le point central des cérémonies de cette journée[749], qui dure trois heures environ, et consiste, selon le *LJ*, en : huit psaumes, huit lectures des prophètes, huit de l'apôtre, quatre évangiles, et à chaque psaume, deux lectures et une prière[750] une seule fois.

On termine cet office à la IXe heure avec la lecture de *Jn* 19 (16-37) quand Jésus rend l'esprit (*Eg.* 37, 7). Et c'est l'heure précise de la mort de Jésus.

Cet office se fait à l'atrium devant l'Anastasis, ou devant le rocher du Calvaire (devant le Saint Golgotha) selon le *LJ* (43). Egérie dit « devant la Croix ». Elle décrit ainsi la place :

> …, qu'il pleuve ou qu'il fasse très chaud ; c'est un endroit en plein air : c'est une sorte d'atrium très grand et très beau, entre la Croix et l'Anastasis. Tout le monde y afflue de telle manière qu'on ne peut plus en ouvrir les portes. (37, 4)

Pour le rite de cet office, Egérie dit qu'il dure de la VIe à la IXe heure, et qu'il consiste en des lectures. Mais elle donne aussi l'ordre de cet office, qui vient d'être confirmé par le *LJ*, et elle dit :

> On lit d'abord, dans le Psaumes, tous les passages où il est parlé de la Passion ; puis, dans les écrits de l'Apôtre et ceux des Apôtres, Epîtres ou Actes, tous les passages où ils ont parlé de la passion du Seigneur ; on lit aussi dans les Evangiles les passages où il subit sa passion ; on lit ensuite dans les Prophètes les passages où ils ont dit que le Seigneur souffrirait la passion. (37, 5)

Encore une fois, et avec son intuition féminine, elle nous rapporte la réaction affective du peuple en écoutant ces lectures :

> A chaque lecture ou prière, c'est une telle émotion et de tels gémissements de tout le peuple que c'en est extraordinaire. Car il n'est personne, du plus âgé au plus jeune, qui ce jour-là, pendant ces trois heures, ne se lamente à un point incroyable de ce que le Seigneur ait souffert cela pour nous. (37, 7)

On peut noter selon la description d'Egérie l'insistance sur l'importance de lire les passages qui parlent de la Passion du Christ, même si Egérie n'est pas si précise dans ses données. Mais, elle en a donné au moins le schéma général : lectures des psaumes, de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et de l'Evangile tout ce qui concerne les souffrances du Christ. Le *LJ* nous rapporte les exactes références bibliques des lectures de cet office. Il en donne une structure plus précise, en marquant les textes scripturaires. Il s'agit d'une structure huit fois répétée: des psaumes et lectures qui montrent la relation qui existe entre les prophéties de l'Ancien Testament sur la Passion du Messie et leur accomplissement[751]. Le but est surtout de communier aux sentiments du Christ en croix pendant ces mêmes heures[752]. Ces textes nous montrent que la passion du Seigneur est la source du salut pour tous. On va remarquer que dans ces textes scripturaires il n'y a pas « une systématisation ou suite logique », contrairement au cours de la vigile du jeudi-

---

[748] *Antonini Placentini Itinerarium*, 20, (GILDEMEISTER), 15.
[749] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 93.
[750] Le *LJ* clarifie que cette prière se fait avec « psalmodie », et après il dit avec « agenouillement ». Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, *43* note 7, en p. 283.
[751] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 2 en p. 287-288.
[752] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, *43* note 5, en p. 281.

saint. Mais c'est « une accumulation de textes destinés à meubler les trois heures de l'office » au cours desquelles l'Eglise de Jérusalem s'unit au Christ en Croix. C'est dans un dessein pastoral que ces textes ont été rapportés[753].

Le tableau suivant, pris du *LJ* (43), donne les quatre premiers psaumes qui ont deux lectures, et les derniers quatre qui ont en plus un évangile (les péricopes écrites en noir sont les mêmes qu'on utilise aujourd'hui à Jérusalem pour l'office du Lucernaire du Vendredi Saint[754]):

Psaume	*Lecture*	*thème*
***Ps* 34 (ant. v. 11)**	**1. *Za* 11, 11-14**	Trahison, persécutions du monde
	2. *Ga* 6, 14-18	
Ps 37 (ant. v. 18)	3. *Is* 3, 9b-15	Silence, obéissance et humiliation du serviteur devant les passions
	4. *Ph* 2, 5-11	
***Ps* 40 (ant. v. 7b)**	**5. *Is* 50, 4-9a**	Trahison de Judas et réconciliation avec le Christ[755]
	6. *Rm* 5, 6-11	
Ps 21 (ant. v. 19)	7. *Am* 8, 9-12	Humiliations et souffrances du Messie, folie de la Croix.
	8. 1 *Co* 1, 18-31	
***Ps* 30 (ant. v. 6)**	**9. *Is* 52, 13-53, 12**	Confiance en Dieu, gloire et humiliations du Serviteur de Jéhovah
	10. *He* 2, 11-18	
	Evangile: *Mt* 27, 1-56	
***Ps* 68 (ant. v. 22)**	**11. *Is* 63, 1-6**	Souffrances culminées
	12. *He* 9, 11-28	
	Evangile: *Mc* 15, 1-41	
***Ps* 87 (ant. v. 5b)**	**13. *Jr* 11, 18-20**	Homme abandonné, agneau exterminé, crucifiement et mort
	14. *He* 10, 19-31	
	Evangile: *Lc* 22, 66-23, 49	
***Ps* 101 (ant. v. 2)**	15. *Za* 14, 5c-11	Tout est consommé
	16. *1Tm* 6, 13-16	
	Evangile: *Jn* 19, 16b-37	

Comme le Jeudi Saint est caractérisé par l'emploi exclusif de la psalmodie en chœur des antiennes alternées, l'office du Vendredi-Saint se distingue par l'application spéciale de la psalmodie en solo avec refrains exécutés à l'unisson par toute l 'assemblée. Les huit psaumes choisis ont un caractère prophétique où la personnalité du psalmiste s'efface devant le Christ Messie de Dieu qui exhale tous les sentiments de son âme divine dans les tourments de sa Passion[756].

Il paraît que les *Ordines romani* aussi ont un rite analogue, semblable à peu de choses près à ce rite de Jérusalem, surtout pour l'adoration de la Croix et l'ordre des lectures et des psaumes[757].

[753] Cfr. A. RENOUX, « Le triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la grande semaine », in *Révue des Etudes Arméniennes*, t. VII (1970), Librairie C. Klincksieck, Paris, 67.

[754] Selon cet office du lucernaire, qui est propre à la basilique du Saint-Sépulcre, a lieu aux heures de la soirée du Vendredi Saint et remplace l'office de la Lecture et des Vêpres. Il est composé de six parties, où chacune comporte les éléments suivants : un chant d'acclamation, un psaume avec antienne, deux lectures (pour les deux premières parties, mais trois, en ajoutant une lecture de l'Evangile, dans les 4 dernières), invocations en forme d'une litanie avec la réponse : *Kyrie eleison*, et à la fin une prière avec génuflexion. Cfr. CUSTODIA TERRAE SANCTAE, *Hebdomada sancta…,* 99-137.

[755] A cause de la deuxième lecture de l'apôtre, motivée par la teneur, il existe dans la rubrique un chant exceptionnel d'Alleluia. Cfr. Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 95.

[756] Cfr. *Ibid*., 94.

[757] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* …, note 2 en p. 107-108.

c. l'office selon l'habitude (de la IXe h. -1e h. du soir au Martyrium) : commémoration de la sépulture

Après la lecture de l'évangile de *Jn* 19, à la IXe heure, moment exact de la mort du Christ, on fait station au Martyrium. Le *LJ* la met à la Xe heure, un retard à cause de la lecture de l'évangile de *Jn* 19[758], puis une autre à l'Anastasis qui s'achève par la lecture de *Mt* 27 (57-61), comme la rapporte le *LJ* (43 bis). C'est donc au Martyrium qu'on lit de nouveau les lectures si touchantes de *Jér* XI (18-20) ; *Is* 53 (1-12) ; le psaume responsorial 21, 18 et l'Evangile de *Mt* 27, 57-61, sur Joseph d'Arimathie et la sépulture du Christ.

Mais, à propos de cet office de la Xe heure, Le père Renoux conclut en disant que l'identité de cet office, selon Egérie et le LJ, « montre très clairement qu'il faut y voir l'office habituel à cette heure, et non un office spécial qui commémorerait l'ensevelissement du Christ »[759]. En fait, Egérie mentionne ce dernier office en disant qu'on fait « ce qu'il est d'usage de faire jusqu'au soir durant cette semaine » (37, 8). C'est donc à l'Anastasis qu'on lit les passages de *Jn* 19 (38 et 41-42) sur la sépulture et le tombeau neuf donné par Joseph d'Arimathie. Après cette lecture, on fait une prière suivie du renvoi. Il n'y a aucune obligation pour veiller cette nuit. La chose reste facultative. (37, 8)

Mais les lectures suivantes du *LJ* [760] évoquent les derniers instants de l'agonie du Christ, sa mort et sa session sur la Croix. Cependant, le canon fixé par le *LJ* est très simple par rapport au précédent, et se résume en ce qui suit : lect. I de *Jr* 11, 18-12, 8 (la plainte du Christ en Croix); Lect. II de *Is* 53, 1-12 (contemplation sur le Christ mort sur la Croix) ; *Ps* 21 et antienne (v. 19) (répète ce que les soldats faisaient au pied de la Croix). Nous voyons par ce dernier office du vendredi-saint, comme le reste des offices précédents, que l'Eglise de Jérusalem « est restée rigoureusement fidèle à vivre, à leur moment exact, chacun des événements du drame de la passion »[761], et que, selon ces lectures, on peut être sûr que ce moment de l'office n'illustre pas la sépulture mais ne constitue qu'une méditation sur le Christ mort en Croix, à laquelle l'Eglise de Jérusalem invitait ses fidèles. Alors ce n'est que pendant le soir venu, et dans une autre basilique, celle de l'Anastasis, où existe le saint tombeau, que se fait la commémoration de la sépulture[762]. Après le psaume, on descend tout de suite à l'Anastasis pour lire l'évangile de Matthieu (27, 57-61) sur la sépulture. (*LJ 43bis*).

d. Le Grand Vendredi selon le LG

Dans le *LG,* on note un contraste surprenant avec Egérie et le *LJ* : l'absence du rite de l'adoration du saint bois. Nous notons en outre que l'église grecque a abandonné ce rite très émouvant alors qu'il est conservé jusqu'aujourd'hui dans l'Eglise romaine qui le pratique d'une manière ostensible et accomplit également l'émission solennelle de la « Prière catholique » ou universelle (*ekténie*) et la messe des *Présanctifiés*[763]. On pense que la suppression de cette cérémonie de l'adoration de la Croix dans le *LG* a été causée par la captivité du saint bois de la Croix par les Perses survenue en 614[764].

---

[758] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *43bis,* note 1, en p. 293.
[759] RENOUX, « Lectionnaires arméniens et commémoraison… », 470.
[760] Cfr. *Ibid*., 470.
[761] *Ibid*., 471.
[762] Cfr. *Ibid*., Dans la liturgie romaine actuelle, on remarque des étapes différentes qui se succèdent et qui représentent ces derniers deux rites : méditations sur le Christ mort en Croix, et la sépulture. La piété populaire en Palestine a ajouté aussi, avant la sépulture, une procession avec une statue ou une icône du Christ mort, entouré de fleurs et porté sur les épaules, avec le chant du psaume 50 (51). Et dans beaucoup des paroisses en Palestine, cette « procession funèbre » se fait avec pompe et la participation du tout le peuple, guidé par les tambours des Scouts en dehors de l'église. Elle fait partie intégrante de cette cérémonie si édifiante pour le peuple.
[763] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 100.
[764] Cfr. JANERAS, « La settimana santa nell'antica … », 40.

Ces prières universelles ou la « Prière catholique » *l'ekténie* est constituée des supplications pour tous, instituée par l'Eglise, suivant le précepte de l'Apôtre dans son Epître à Timothée (1 *Tm* 2, 1-6)[765]. On a un exemple dans le martyre de saint Paul de Gaza, qui, devant tous et au moment de l'exécution, se met à genoux et fait ces prières pour tous en commençant par ses persécuteurs, on lit chez Eusèbe de Césarée :

> …, d'une voix claire et sonore, il demanda à Dieu dans ses prières la réconciliation pour ses compatriotes, suppliant que le plus tôt possible la liberté leur fût accordée puis il demanda pour les Juifs qu'ils eussent accès à Dieu par le Christ ; ensuite, … pour les Samaritains. Il demanda encore que ceux qui étaient dans l'erreur et dans l'ignorance de Dieu, les Gentils, vinssent à sa connaissance et reçussent la véritable piété. Il ne négligea pas non plus ceux qui alors se tenaient autour de lui pèle- mêle. …, il pria aussi le Dieu de l'univers pour le juge qui l'avait condamné à mort pour les souverains, et encore même pour celui qui allait bientôt lui couper la tête. … Il prononçait ces prières et d'autres semblables à haute voix et portait presque tous les assistants…[766]

La liturgie de ce jour, appelée « *In Magna Parasceve* », commence avec l'office des lectures, et présente un élément nouveau : les 12 tropaires[767] (stichères), avec une réduction des psaumes. Ces 12 tropaires précèdent les huit groupes des lectures et les quatre péricopes évangéliques. Le tropaire veut dire modus ou ton, une période de prose modulée sur un des huit modes ou « tropes » musicaux introduits dans le chant ecclésiastique byzantin. Ce qui est intéressant dans ces 12 tropaires qui sont attribués à Saint Sophrone de Jérusalem, comme le dit Sebastian Janeras[768], donc au VIIe siècle, avant l'an 639, année de sa morte. Ces tropaires sont accompagnés chacun du verset initial de l'un des douze premiers psaumes. Ce qui est intéressant aussi dans ces 12 tropaires qu'ils correspondent bien dans la liturgie romaine du vendredi saint aux douze Impropères qui s'exécutent avec le chant du *Trisaghion* durant la cérémonie de l'adoration de la croix[769].

Dans le *LG,* on peut trouver l'ordre de l'office des lectures de la VIe heure dans les numéros de 665-703 :

I) à la VIe heure, on fait la synaxe devant la Sainte-Golgotha qui est constituée des 12 tropaires (stichères), psaumes et 16 lectures. L'ordre de ces lectures avec les péricopes évangéliques est identique à celui qu'on trouve dans le *LJ* [770].

II) L'office de l'Immersion de la croix ou « lavage de la Croix » : cette cérémonie originale n'est mentionnée nulle part en dehors de ce document. Elle symbolise la sépulture de Jésus, dans une structure et une imagerie inspirées par la prophétie de Jérémie dans la *lamentation* III, (v. 54) et aussi le *Ps* 68 (69) : « Les eaux ont débordé sur ma tête ». (2, 3) C'est un rite de sépulture et non d'adoration. Nous trouvons des rites semblables dans la liturgie syriaque et copte, où on immerge la croix dans l'eau de rose, parfumée et enveloppée dans du lin[771].

III) La liturgie des Présanctifiés où on donne la communion au peuple. Cette coutume ne s'est perpétuée que dans la liturgie romaine. Elle consiste dans la communion à l'eucharistie déjà consacrée le jour précédent. Ici on applique les paroles de l'Apôtre Paul : « Toutes les fois

---

[765] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices…*, 104.

[766] EUSEBE PAMPHILE, *Les martyrs en Palestine*, VIII, 9-12, (SCh. 55), G. BARDY (*tra.*), Cerf, Paris 1958, 145-146.

[767] L'un des traits caractéristiques du rite byzantin, ce sont les germes de l'hymnographie, dont on trouve les premières traces dans le *Kanonarion* de Jérusalem, mais ils semblent provenir d'une origine égyptienne, selon S. Salaville. Cfr. SALAVILLE, *Liturgies orientales…*, 31.

[768] Ces tropaires sont passées aux rites byzantin, syrien et géorgien. Cfr. S. JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition byzantine* (Studia Anselmiana 99, « Analecta liturgica », 12), Roma 1988, 235-270. Cfr. du même auteur : JANERAS, « La settimana santa nell'antica… », 20 et 43.

[769] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 101.

[770] Cfr. *Ibid.,* 102.

[771] Cfr. S. JANERAS, « La settimana santa nell'antica… », 44.

que vous mangez ce pain, et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Co* 11, 26).

Thibaut parle en détail de ce rite très important des Présanctifiés le Vendredi Saint. Il conclut que son origine vient de Jérusalem :

> L'origine et l'antiquité de cette liturgie spéciale nous sont encore inconnues. Au témoignage de saint Sophrone de Jérusalem, la liturgie des Présanctifiés est attribuée par les uns à saint Jacques surnommé frère du Seigneur, par d'autres à Pierre, coryphée des apôtres, et par d'autres enfin à divers personnages. C'est ainsi que la tradition orientale attribue également, on ne sait pourquoi, l'ordonnance de cette messe au pape saint Grégoire le Grand[772].

Mais il importe de savoir que cette liturgie des Présanctifiés est une institution hagiopolite et se rattache à la commémoration de la mort du Christ le soir du Vendredi Saint. Nous pouvons prendre les preuves des textes euchologiques de cette liturgie et dans le symbolisme de la procession solennelle des dons présanctifiés[773]. Et ce *LG* ou le *Kanonarion* hagiopolite ne mentionne nulle part ce genre de messe des Présantifiés, sauf en ce jour du Vendredi-Saint[774].

3.6. Le Samedi-Saint

Ce jour est appelé par les *Constitutions apostoliques* μεγάλον σάββάτον, le grand Samedi[775]. C'est en effet le jour de Pâques qui est par excellence celui du baptême dans l'Eglise[776], comme dit saint Ambroise «le jour où le baptême est répandu sur toute la terre »[777], mais on est encore en jeûne, silence et doleur[778], puisque « l'époux est enlevé» (Cfr. *Lc* 5, 35). On récite comme l'habitude Tierce, Sexte, mais, à None, il n'y a pas d'oblation régulière comme les autres samedis, puisqu'on se prépare aux cérémonies du soir (*Eg* 38, 1), i. e. les vigiles pascales qui se composent de cinq éléments fondamentaux, selon la division faite par Stéphane Verhelst, à savoir : le rite d'ouverture, le Lucernaire avec la Sainte-Vigile, le baptême, l'oblation, la commémoration de la résurrection avec une seconde oblation[779] :

a) Le rite d'ouverture : selon le *LJ* (*44bis*), il commence fait avec station à l'Anastasis. Il s'agit d'un rite d'ouverture de la vigile pascale, différent de celui du Lucernaire. L'évêque descend des logements supérieurs de l'Anastasis et il entonne seul le *Ps* 112 (113) avec son antienne (v. 2)[780]. Ensuite il allume un cierge dans l'Anastasis, ensuite il dit le psaume 112 (113), et après il allume trois cierges, appelés en grec « *trikirion* » (cierge à trois branches), et de sa flamme les diacres et toute l'assemblée allument leurs flambeaux[781]. Ensuite, on remonte

---

[772] THIBAUT, *Ordre des offices* …, 105.

[773] La procession des dons présanctifiés, appelée aussi la « Grande entrée », est établie à l'imitation de la procession du « Dimanche des Palmes ». Le but de cette procession est d'évoquer aux yeux des fidèles la première parousie du Christ, la marche funèbre de sa sépulture, et la pompe souveraine de son dernier avènement à la fin du monde, comme dit saint Sophrone de Jérusalem dans ses commentaires liturgiques : « Le pontife attend qui attend à l'autel représente le Père celèste qui attend son Fils. La procession de l'autel de la prothèse au maître-autel, figure la vie terrestre de Notre-Seigneur de la crèche au sépulcre, la venue des Mages à la crèche, l'entrée triomphale du Seigneur de Béthanie à Jérusalem » *δηλοῖ δὲ καὶ τὴν ἀπὸ Βηθανίας πρὸς τὴν Ἱερουσαλὴμ τοῦ Κυρίου εισέλευσιν*. S. SOPHRONII., *Commentarius liturgicus*, *PG* 87, III, 4002.

[774] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 107.

[775] *Les Constitutions apostoliques*, V, 19, (SCh. 329), t. II, M. METZGER (*tra*.), Cerf, Paris 1986, 271-275. Aussi : in *PG* 1, 892.

[776] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem*…, 112.

[777] AMBROISE, *Exhortatio ad virg*., c. VIII, 12.

[778] *Les Constitutions Apostoliques*, V, 18, 2-19, 2, (SCh. 329), t. II, M. METZGER (*tra*.), Cerf, Paris 1986, 271.

[779] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 441-442.

[780] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, *44bis*, note 1, en p. 295.

[781] Il paraît que de ce rite d'allumage est né le rite du « Feu sacré » chez les byzantins et qui subsiste jusqu'aujourd'hui en Palestine, le jour du Samedi-saint. Ce rite témoigne de la plus grande participation des chrétiens palestiniens à Jérusalem avec un grand nombre de pieux pèlerins, mais aussi dans toutes les villes et

à l'église[782]. Il est nécessaire de distinguer entre l'éclairage lui-même, qui se faisait de manière régulière à l'Anastasis, et le transport de la lumière à l'assemblée, qui avait lieu à l'origine dans le *Martyrium*, (selon la première strate du *LJ* qui semble aussi en convenir avec Egérie), mais qui a été relocalisé plus tard à l'Anastasis même (selon le *LG* et la deuxième strate du *LJ*). La raison de cette réinstallation n'a peut-être été que la difficulté pratique de contenir les foules croissantes. Le psaume 112 (113), chanté entre les deux éclairages, était considérablement prolongé selon le *LG*, pour accompagner une triple procession autour du tombeau vide. La procession se faisait à l'origine sans la participation de la foule. Voici les données de trois sources originelles, *Egérie* (38, 1)[783] ; *LJ* (44)[784] ; *LG* (704-707)[785] :

Egérie	*LJ*	*LG*
On prepare la vigile pascale dans l'église majeure (*Martyrium*)	*Ps* 87 (ant. v. 7) *Mt* 27, 62-66	Tropaire (mode II) du *Ps* 15, 10 Lect. I: *Sg* 2, 12-23 Lect. II: *Is* 33, 2-10 *Ps* 15, 10

On peut noter de ce rite que l'emploi du cierge à trois branches s'est conservé dans la liturgie romaine, qui seule aujourd'hui célèbre « la louange de cette colonne qu'embrase une flamme éclatante, à l'honneur de Dieu, flamme qui, bien que divisée en parties, ne souffre néanmoins aucune diminution en communiquant sa lumière ; car elle est alimentée par les cires fondantes que l'abeille-mère (l'Eglise) a exprimées pour la composition de ce précieux flambeau »[786]. De ce passage de *l'Exultet,* on peut donc comprendre qu'à l'origine, le cierge à trois branches était considéré comme le véritable cierge pascal. Aujourd'hui, dans le rite romain, ce cierge de Jérusalem, avec les trois branches, est fondu dans un unique grand cierge, dont la flamme allume les autres flambeaux et lampes de l'église et des fidèles, au début de la cérémonie du Samedi-Saint[787]. Au cours de l'entrée solennelle avec le cierge pascal allumé, on marque aussi les trois arrêts pendant lesquels le diacre proclame chantant « *Lumen Christi* » avec la réponse de l'assemblée. « Deo gratias ». Ce triple arrêt représente les trois stations pratiquées anciennement devant la porte principale de l'église, suivies par la bénédiction et l'encensement du cierge, ensuite l'exécution du chant magnifique de *l'Exultet*[788].

b) Le Lucernaire, ou « l'office des lumières » avec la Sainte-Vigile : le lucernaire est un symbole de la Résurrection[789]. Dans la *Didascalie des Apôtres*, nous trouvons le plus ancien témoignage sur cette Vigile. Nous y lisons :

villages palestiniens, où, avec une très grande pompe, on attend l'arrivée de ce « Feu sacré » depuis « le Tombeau du salut », de Jérusalem, pour le déposer dans les différentes églises et ensuite commencer la festivité de la Pâque. Ce même feu est transporté aussi, à la même heure, à diverses églises du monde, surtout le monde orthodoxe, en Grèce, Russie et ailleurs. Du miracle de ce « Feu sacré » parle Bernard le Sage au IXe siècle. Il dit dans son *Itinerarium* en (c. 870) : « Hoc tamen discendum est quod sabbato sancto, quod est vigilia Paschae, mane officium incipitur in hac ecclesia, et post peractum officium *Kyrie eleison* canitur, donec, veniente angelo, lumen in lampadibus accendatur, que pendent sper predictum sepulcrum, de quo dat patriarcha espiscopis et reliquo populo, ut illuminet sibi unsquisque in suuis locis. Hic autem patriarcha vocabatur Theodosius, qui ob meritum devotionis a Christianis est raptus de suo monasterio, quod distat ab Ierusalem XV milia, et ibi patriarcha constitutus super omnes Christianos, qui sunt in Terra Repromissionis. » BERNARDUS MONACHUS FRANCUS, « Itinirario » XI, in *Itinera Hierosolymitana et descriptionies Terrae Sanctae*, Société de l'Orient Latin, Paris 1879, 315.

[782] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices*…, 115.

[783] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, 291.

[784] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, 295.

[785] Cfr. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire* …, 106-107.

[786] *Sed iam colúmnæ huius præcónia nóvimus, quam in honórem Dei rútilans ignis accéndit. Qui, lícet sit divísus in partes, mutuáti tamen lúminis detrimenta non novit. Alitur enim liquántibus ceris, quas in substántiam pretiósæ huius lámpadis apis mater edúxit.*

[787] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 116-117.

[788] Cfr. *Ibid.,* 125.

[789] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…, 44bis*, note1 en p. 295.

> …, la veille du samedi (nuit du samedi au dimanche), la lecture des livres et des psaumes, et les prières et supplications pour les pécheurs, ainsi que l'attente et l'espérance de la résurrection de notre Seigneur Jésus, jusqu'à la troisième heure de la nuit qui suit le samedi. Offrez alors vos présents, et ensuite mangez, soyez heureux, joyeux et contents, parce que le Messie, gage de notre résurrection, est ressuscité. Ce vous sera une loi éternelle jusqu'à la fin du monde[790].

Chez Egérie on ne trouve pas une description de cette Vigile qui « a lieu comme chez nous » (38, 1). Les *Constitutions apostoliques* décrivent ainsi de telles vigiles :

> …, depuis le soir et jusqu'au chant du coq, et, rassemblés dans l'église, veillez, en priant et en invoquant Dieu pendant votre veille, en lisant la Loi, les Prophètes et les Psaumes …, puis après avoir baptisé vos catéchumènes, lu l'Evangile avec crainte et tremblement et prêché au peuple le salut, mettez fin à votre deuil et priez Dieu qu'Israël se convertisse et que lui soient donnés une occasion de conversion et le pardon de son impiété[791].

La vigile, dans son sens étroit, est composée de douze lectures bibliques dont certaines étaient chantées. Les lectures, chacune suivie d'une prière, sont assez semblables aux leçons de l'Epiphanie - qui ont ensuite été transférées à Noël dans le *LG*. Le thème de ces lectures rappelle celui du « poème liturgique » contenu dans les *Targums* palestiniens sur *l'Exode* (12, 42) où on trouve quatre nuits étroitement liées : la création, *l'Aqeda*, l'Exode d'Égypte et la dernière, la nuit eschatologique. Comme dans la tradition syrienne, étudiée plus récemment par Rouwhorst, nous avons affaire à l'un des éléments indiquant les origines quartodécimanes de la célébration palestinienne de Pâques[792].

Dans le *LJ,* on trouve la description de ce rite au paragraphe *44bis*. Après la station à l'Anastasis, l'évêque allume au Martyrium une lampe. Aussitôt on commence la sainte vigile avec la lecture des 12 leçons, intercalées avec une prière qui se fait avec agenouillement. Le manuscrit parisien l'appelle « office des lumières ». Il écrit qu'après la récitation du psaume 112 (113), l'évêque allume trois lampes et, après lui, les diacres et toute l'assemblée allument leurs lampes[793].

Dans le *LG,* on trouve quelques rubriques sur le déroulement du début de ce rite d'allumage : avec le coucher du soleil, les fidèles (l'évêque, les prêtres et les diacres) se rassemblent dans l'Anastasis et ferment sur eux les portes. On prépare trois encensoirs (ou un cierge à trois branches[794]). L'évêque met avec sa propre main l'encens dans les encensoirs (il l'allume. On protège les flammes avec la main). Puis on fait une procession : les prêtres et les diacres marchent derrière l'évêque en chantant le verset 2 du *Ps* 64 (le *Ps* 95, 1) et en faisant le tour de l'église. Arrivés à la porte de l'autel, ils font *l'ekténie* et la prière avec génuflexion. Ensuite l'évêque prononce le *prokeiménon* du *Ps* 11, 6 (Cfr. *Is* 33, 10), un verset tiré du *Ps* 95, 1. On fait le tour de l'église et on chante en le doublant un autre *prokeiménon* (*Ps* 112, 2). En arrivant à la porte de l'autel, on fait une autre *ekténie* et la prière et on chante le *Ps* 97, 1 (*Ps* 149, 1). On fait pour une troisième fois le tour de l'églse. En arrivant à l'entrée de l'autel, on prononce *l'ekténie* et la prière. L'évêque donne le baiser de la paix aux prêtres et aux diacres. On bénit les cierges et on allume les lampes ; ensuite on ouvre les portes. On chante le *Ps* 140 avec le verset *d'Is* 60, 1. Après le chant du φως ιλαρων Phos illarón, l'évêque, les diacres et les prêtres entrent dans la sacristie. Là, on chante le *Ps* 147, 1 (*Lauda Jerusalem Dominum*) avec voix alternatives. On arrive à l'autel et on chante le *Ps* 81, 2.

---

[790] NAU, *La Didascalie…*, 121.
[791] *Les Constitutions Apostoliques*, *V,* 19, 2, (SCh. 329), 271-273.
[792] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 441-442.
[793] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, 44bis, 295.
[794] Selon le *Kanonarion* hagiopolite des Ibères. Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices* …, 120.

Tandis que l'évêque ou un prêtre baptise les catéchumènes, on fait l'office des lectures[795], qui sont 12 leçons tirées toutes de l'Ancien Testament. A chaque lecture, on faisait *kverexi* et oraison. On les trouve dans le tableau suivant d'après les données de trois sources originelles : *Egérie* (38, 1)[796] ; *LJ* (*44bis*)[797] ; *LG* (708-735)[798].

Egérie	*LJ*	*LG*
"A lieu comme chez nous"	Prière avec génuflexion et *Ps* 112, 24	Commence avec le *Ps* 25 et 26
	Lect. I: *Gn* 1, 1; 3, 24	Lect. I: *Gn* 1, 1; 3, 24
	Lect. II: *Gn* 22, 1-18	Lect. II: *Gn* 22, 1-19
	Lect. III: *Ex* 12, 1-24	Lect. III: *Ex* 12, 1-42
	Lect. IV: *Jon* 1, 1; 4, 2	Lect. IV: *Jon* 1, 1; 4, 2
	Lect. V: *Ex* 14, 24; 15, 21	Lect. V: *Ex* 14, 24; 15, 21
	Lect. VI: *Is* 60 1-13	Lect. VI: *Is* 60 1-13
	Lect. VII: *Jb* 38, 1-28	Lect. VII: *Jb* 38, 2-39, 35
	Lect. VIII: 2 *R* 2, 1-22	Lect. VIII: 2 *R* 2, 1-14
	Lect. IX: *Jr* 31, 31-34	Lect. IX: *Ez* 37, 1-14
	Lect. X: *Jos* 1, 1-9	Lect. X: *Gn ?*
	Lect. XI: *Ez* 37, 1-14	Lect. XI: *Jb* 38, 2-39, 2
	Lect. XII: *Dn* 3, 1-90	Lect. XII: *Dn* 3, 1-97

L'Eglise latine a retenu neuf lectures pour la Vigile pascale[799], dont sept de l'Ancient Testament et deux du Nouveau Testament : de saint Paul (*Rm* 6, 3-11) et l'Evangile (*Mt* 28, 1-10 ; ou *Mc* 16, 1-7 ; ou *Lc* 24, 1-12); les trois lectures de l'Ancien Testament qui sont les mêmes péricopes lues dans la liturgie de Jérusalem : 1re (*Gn* 1, 1-2, 2), 2e (*Gn* 22, 1-13, 15-18) et la 5e (*Ex* 14, 15-29, 31-15, 1).

c) Le baptême des catéchumènes, qui se fait au cours de l'office des lectures, (dans le baptistère situé au nord de l'Anastasis[800], puis sont baptisés (les *infantes*) introduits dans l'Anastasis, avec l'évêque, afin qu'ils puissent recevoir la lumière pascale. A propos des cérémonies du baptême (qu'Egérie ne décrit pas), la référence par excellence est, bien sûr, saint Cyrille de Jérusalem, qui nous les raconte et explique la signification de toutes les parties de cette cérémonie dans les catéchèses mystagogiques à lui attribuées[801]. Cette source importante, utilisée par la théologie et la liturgie chrétiennes depuis le IVe siècle, peut nous donner une présentation liturgique assez claire avec une exposition catéchétique très riche et profonde de ce rite de baptême. Nous allons donc examiner les premières trois catéchèses mystagogiques à partir desquelles nous pouvons reconstruire la liturgie du baptême chrétien à Jérusalem au IVe siècle en ses quatre étapes que voici :

a) 1e étape : Renoncement à Satan et profession de foi :

- Entrer dans le vestibule du baptême debout, tournés vers l'occident[802] (I, 2) ;
- Ordre d'étendre la main en renonçant à Satan, avec la formule personnelle : « Je renonce à toi, Satan » (I, 2, 4) ;

[795] Cfr. *Ibid.,* 120.
[796] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, 291.
[797] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*…, 295.
[798] Cfr. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire* …, 107-113.
[799] Cfr. *OLM*, no. 99.
[800] Les traces de ce baptistère existent encore dans la chapelle d'un certain saint Jean (on peut supposer qu'il s'agit de saint Jean- Baptiste) située aujourd'hui dans le couvent grec dans l'atrium du Saint Sépulcre. On lit dans Vincent-Abel : « Il y a surtout la présence de la citerne, objet toujours, dans la chapelle moderne, d'une certaine vénération obscurément justifiée par des légendes bizarres, mais bien attestée par sa margelle un peu prétentieuse et les offrandes qu'on y dépose. La position même dans l'édifice est déjà de nature à suggérer que son rôle ne fut pas indifférent à l'architecte du plan primordial. » L.-H. VINCENT ET F.-M. ABEL, *Jérusalem : recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, 140.
[801] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem* : …, 112.
[802] L'occident est « le lieu ténèbres visibles », Satan est le « prince ténébreux et sombre ». *Cat. Myst*. I, 4.

- Une seconde formule : « Et à toutes tes œuvres » (5). Donc on renonce aux œuvres de Satan, à toutes les actions et pensées non conformes à la divine promesse (5) ;
- Ensuite cette formule : « Et à toute sa pompe » (6) ;
- Ensuite cette formule : « Et à ton culte » (8) ;
- Après, « Tu t'es tourné de l'occident vers l'orient » et tu dis ce formule : « Je crois au Père et au Fils et au Saint-Esprit, et à un seul baptême de pénitence[803]» (9).

b) 2e étape : Dépouillement des vêtements, et onction :

- Se dépouiller de la tunique, qui figure le dépouillement du vieil homme (II, 2) ;
- Dévêtu, le catéchumène est oint avec une « huile exorcisée » « de la tête jusqu'au bas du corps ». Cette onction « met en fuite toute trace d'énergie adverse » (3) ;
- Insufflations des saints[804] sur les visages des catéchumènes (3) ;
- Invocation de Dieu et prière qui donne force et purifie en brûlant les traces des péchés, et chasse les puissances invisibles du malin (3) ;

c) 3e étape : Immersion baptismale :

- On conduit les catéchumènes par la main à la sainte piscine du divin baptême ; (4)
- Bénédiction de l'eau au nom de la Sainte-Trinité (dans la IIIe *Prébaptismale*[805]) ;
- Confession de foi en Dieu Trinité (4) ;
- Immersion dans l'eau trois fois (4) ;

Aussitôt, les néophytes, une fois sortis de la sainte piscine, se revêtent de nouveau et suivent leur évêque dans une procession solennelle jusqu'à l'Anastasis où on vient de terminer l'office des lectures de la vigile pascale. Là, on fait le rite de la Chrismation.

d) 4e étape : Chrismation :

- « une fois remontés de la piscine des saintes eaux, ce fut la chrismation » avec l'huile d'allégresse, i.e. de l'Esprit-Saint, qui est de parfum[806]. On chrisme le néophyte sur le front[807] et les autres sens : les oreilles, les narines, la poitrine, et ainsi les oints sont appelés *mšīḥīn* (מְשִׁיחִין)[808] χριστιανοί « chrétiens » (III, 1, 4, 5).

Donc le baptême est administré par l'évêque même ou par un prêtre pendant l'office des 12 lectures. A la dernière, celle de Daniel III, au chant de l'hymne des trois jeunes gens, l'évêque conduit les néophytes à l'intérieur de l'Anastasis tout d'abord, puis au Martyrium, où ils assisteront à la première célébration de l'eucharistie de la nuit pascale[809]. Egérie parle brièvement du rite du baptême :

> La seule chose qui se fasse en plus, c'est que les néophytes, lorsque, une fois baptisés et revêtus, sortent des fonts, sont conduits tout d'abord à l'Anastasis avec l'évêque. L'évêque pénètre à l'intérieur des grilles de l'Anastasis, on dit une hymne, puis l'évêque fait une

---

[803] Baptême de pénitence, Βάπτισμα μετανοίας, cette expression se trouve aussi chez Cyrille dans sa XVIIIe prébaptismale, 22, *PG* 33, 1044 A, à propos d'une explication du Symbole de Jérusalem. Cfr. CYRILLE DE JÉRUSALEM., *Catéchèse mystagogique,* (SCh. 126), note 4 en p. 99.

[804] Les prêtres qui préparent les catéchumènes au baptême. Cfr. *Ibid.,* note 1 en p. 109.

[805] « L'eau quoique simple de sa nature, par l'invocation du Saint-Esprit, de Jésus Christ et du Père, comme si elle recevait une nouvelle vertu, devient-elle même sainte ». Cfr. CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses*, III, 3, *PG* 33, 429 A.

[806] Ces sont les trois noms que saint Cyrille donne à la même onction de chrismation qui rend les néophytes « compagnons et participants du Christ ». (III, 2) Et le saint précise que ce parfum n'est pas un simple parfum mais avec l'épiclèse qui se prononce sur cette huile, il devient, par l'infusion de l'Esprit-Saint, efficace de sa divinité. C'est une allusion à la consécration de cette huile par l'épiclèse, comme on fait sur l'Eucharistie. Cfr. CYRILLE DE JÉRUSALEM., *Catéchèse mystagogique* III, 3, note 1 en p. 125.

[807] Le saint explique aussi pourquoi on fait la chrismation sur le front pour que l'homme soit délivré de la honte et qu'avec la face découverte on réfléchisse la gloire de Dieu. (III, 4)

[808] En araméen et qui a donné Χριστός *Christos* en grec et la translittération grecque « *Messias Μεσίας* », *Messie,* et en arabe *Masīh* (مسيح), ce qui signifie étymologiquement « oint », mais qui désigne le « roi ». Cfr. J. A. SOGGIN, « מלך *maelaek* Re », in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, G. L. PRATO (*éd.*), vol. I, Marietti, Torino 1978, col. 782, 786, 787.

[809] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage*, 38, 1-2, (MARAVAL), note 1 en p. 290-291.

prière pour eux, ensuite il va avec eux à l'église majeure où, selon l'usage habituel, tout le peuple veille. (38, 1-2)

Le *LJ* (*44ter*) parle aussi de cette entrée solennelle des néophytes avec l'évêque qui se fait au milieu de la nuit, pendant qu'on dit « l'hymne » i. e. le Cantique des trois jeunes gens dont le refrain est repris par le peuple. Le *LJ* mentionne que le nombre de ces nouveaux baptisés est grand. Ce n'est pas une exagération, puisqu'au milieu du IVe siècle les conversions à la foi étaient nombreuses, de juifs et de païens attirés par les catéchèses de saint Cyrille[810].

Le *LJ* donne le canon à exécuter après l'entrée des néophytes, qui constitue la première partie de la célébration eucharistique (la liturgie de la Parole) : *Ps* 64 (*ant*. v. 2) ; 1 *Co* 15, 1-11) ; *Alleluia* et *Ps* 29 ; *Mt* 28, 1-20.

Le *LG* donne aussi une description de cette cérémonie dans les paragraphes 737-739. Après l'entrée des néophytes, on commence le canon du sacrifice de la messe. Ici, le *LG* fait une remarque intéressante, à savoir qu'à partir de ce moment, on ne fait plus la génuflexion pendant la prière « *genuum flexio non fit amplius* »[811]. On fait le *tropaire* « *Christus surrexit a mortuis* » et le *Ps* 64, 2 ; 1 *Co* 15, 1-11 ; *Alleluia* avec *Ps* 101, 14 ; *Mt* 28, 1-20.

Avant de terminer ce point, nous notons ici que le rite romain est conçu en fonction du baptême qui est préféré et conseillé pendant ce jour, jour du baptême par excellence. En fait, le rite du baptême fait partie intégrante de la Vigile pascale. Il vient après les lectures et avant la liturgie eucharistique. En plus, les enfants à baptiser ont à peine accompli les rites préparatoires (la réception et l'onction prébaptismale avec l'exorcisme) avant le commencement de la Vigile. Donc, le rite romain est le plus proche de celui de Jérusalem aussi dans ce jour, comme dans les autres jours de la Semaine Sainte. En ce sens, nous avons le témoignage de l'Anonyme de Gerbert. Celui-ci affirme que le Pape Damase, avec l'aide de saint Jérôme, qui était son propre secrétaire à Rome, introduisit à Rome « l'Ordo ecclésiastique » de Jérusalem. L'Eglise de Rome devint donc la plus fidèle aux traditions liturgiques de la Semaine Sainte qui proviennent de Jérusalem, ville sainte, théâtre de la douloureuse Passion et de la glorieuse Résurrection de Jésus- Christ[812].

d) Un office eucharistique a alors lieu dans le *Martyrium*, dans lequel vient la communion des néophytes pour la première fois[813]. Le *LJ* parle de deux sacrifices, l'un au Martyrium et l'autre à l'Anastasis, tandis que dans le *LG* il n'y a plus qu'une seule célébration eucharistique, celle de l'Anastasis[814].

e) La commémoration de la résurrection : cette cérémonie a lieu dans l'Anastasis. Elle est destinée à commémorer la résurrection de Jésus au même endroit et au même temps où les évènements ont eu lieu. Elle présente l'évangile de la résurrection[815] avec une prière. De nouveau, l'évêque offre l'oblation (38, 2). Donc pour *Egérie* et pour le *LJ*, il y a donc une nouvelle oblation (suivant un modèle de division trouvé aussi le Jeudi saint et le dimanche de Pentecôte, peut-être en souvenir de l'agapè paléochrétienne)[816]. Donc à l'Anastasis, selon le LJ (*44ter*) on lit l'évangile de Jean (19, 38-20, 18) : c'est le dernier événement de la passion, l'ensevelissement du Christ dans le tombeau nouveau, ce qui forme un seul péricope avec le récit de l'apparition du Ressuscité à Marie de Magdala. Ce péricope inaugure la lecture des évangiles de Pâques[817].

---

[810] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *44ter*, note 2 en p. 307.
[811] Cfr. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire…*, note 737 (2), en p. 113.
[812] Cfr. THIBAUT, *Ordre des offices…*, note 3 en p. 127.
[813] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 442.
[814] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *44ter*, note 7 en p. 309.
[815] La proclamation de l'évangile de la résurrection (la découverte du tombeau vide par les deux Maries) (*Mt* 28, 1-10), se fait aujourd'hui à Jérusalem comme au IVe siècle : l'évêque lui- même le proclame en se tenant devant la porte de l'Edicule, entouré de deux diacres. Cfr. CUSTODIA TERRAE SANCTAE, *Sabbato Sancto, Celebratio resurrectionis Domini in S.to Sepulcro D. N. Iesu Christi, Hierosolymis*, Jérusalem 2016, 112-113.
[816] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 442.
[817] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *44ter*, note 8 en p. 311.

Dans le rite romain, cette commémoration de la résurrection se trouve à la fin de la Vigile pascale. Après la communion, on fait une procession avec l'icône du Christ ressuscité, et la lecture de l'évangile de la Résurrection.

3.7. Le Jour de Pâques et son octave

Egérie parle d'une « semaine de Pâques » (39, 1) et dit : « Ces fêtes de Pâques se célèbrent durant huit jours, comme chez nous, et les offices ont lieu de la manière habituelle » (1). Elle écrit que cette fête était revêtue, comme l'Epiphanie, d'une grande splendeur et qu'on faisait de différentes stations dans les principales églises selon l'ordre que voici :

Jour	*Station*
1er jour de Pâque (dimanche), ainsi les 2e et 3e jours	Eglise majeure (Martyrium) et ensuite à l'Anastasis après le renvoi
4e jour (mercredi)	Eléona
5e jour (jeudi)	Anastasis
6e jour (vendredi)	Sion
7e jour (samedi)	Devant la Croix
8e jour (dimanche)	Martyrium

Egérie ajoute que pendant l'octave, après le déjeunerm l'évêque se rend, avec les néophytes et tous ceux des fidèles qui le désirent, à *l'Eléona* et à *l'Imbomon*, pour dire des hymnes et des prières. De là, ils redescendent pour aller à l'Anastasis et célébrer e lucernaire (39, 3). On fait ça pendant toute l'octave sauf le dimanche de Pâques, après le renvoi du lucernaire à l'Anastasis tout le peuple escorte l'évêque à Sion, avec des hymnes (39, 4), et cet office dans Sion est lieu à ce lieu où le Seigneur est apparu aux disciples le soir du dimanche de la Résurrection[818]. La même chose on le fait le dimanche de l'octave de Pâques (40, 1).

Le *LJ* (45) aussi parle de la liturgie de chaque jour de l'octave pascale, mais il ne fait pas les stations du Mont des Olivier que le dimanche de Pâques et le dimanche de l'octave, mais il donne les péricopes de ces jours (45-52) :

Jour	*Station*	*Canon*
1er jour de Pâque (dimanche) : matin	Eglise majeur (Martyrium)	*Ps* 44 avec antienne (v. 2) ; *Ac* 1, 1-14 ; *Alleluia* et *Ps* 147 ; *Mc* 15, 42-16, 8
A la IXe heure	Mont des Oliviers	psalmodies
Ensuite	à l'Anastasis	psalmodies
Le soir	à la sainte Sion	*Ps* 149 avec antienne (v. 1) ; *Jn* 20, 19-25
2e jour (lundi)	Martyrium	*Ps* 64 et (an. v. 2); *Ac* 2, 22-41; *Alleluia* et *Ps* 147; *Lc* 23, 50-34, 12
3e jour (mardi)	Martyrium du protomartyr Etienne, *i. e.* dans le diaconicon de la Sainte Sion	*Ps* 5 et (an. v. 13b); *Ac* 2, 42-3, 21; *Alleluia* et *Ps* 20; *Lc* 24, 13-25
4e jour (mercredi)	Sion	*Ps* 147 et (an. v. 1); *Ac* 3, 22-4, 12; *Jc* 1, 1-12[819]; *Alleluia* et *Ps* 64; *Lc* 24, 36-40
5e jour (jeudi)	Mont des Oliviers	*Ps* 98 et (an. v. 9); *Ac* 4, 13-31; *Jc* 1, 13-27; *Alleluia* et *Ps* 14; *Mt* 5, 1-12[820]
6e jour (vendredi)	Devant le Saint-Golgotha	*Ps* 97 et (an. v. 3b); *Ac* 4, 32-5, 11; *Jc* 2, 1-13; *Alleluia* et *Ps* 92; *Jn* 21, 1-14

[818] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage* (MARAVAL)…, note 2 en p. 293.

[819] Dans l'Eglise de Jérusalem, les Epîtres catholiques sont lues durant le temps pascal. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *48*, note 3 en p. 317.

[820] Ce péricope sur les béatitudes indique que l'Eglise de Jérusalem croyait que Jésus avait prononcé les Béatitudes sur le Mont des Oliviers. Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Matthieu,* en parle en décrivant ceux qui partageaient cette croyance comme « des frères un peu simples ». Cfr. *PL* 26, 34. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *49*, note 2 en p. 319.

7e jour (samedi)	Anastasis	*Ps* 66 et (an. v. 2); *Ac* 5, 12-33; *Jc* 2, 14-26; *Alleluia* et *Ps* 80; *Jn* 21, 15-25
8e jour (dimanche)	Martyrium	*Ps* 64 et (an. v. 2); *Ac* 5, 34-6, 7; *Jc* 3, 1-13; *Alleluia* et *Ps* 147; *Jn* 1, 1-17
	Mont des Oliviers	Psalmodies
	à l'Anastasis	Psalmodies
A la Xe heure Le soir	A la sainte Sion	*Ps* 149 avec antienne (v. 1) ; *Jn* 20, 26-31

Le *LG* aussi parle du jour de Pâques et de son octave en détail, dans les numéros de 744-764[821], ainsi que de tous les autres jours du temps pascal. Ici, je me limite à présenter l'ordre liturgique de l'octave. Dans ce tableau, je présente seulement les textes bibliques, en laissant à part les tropaires et les stichères.

Jour	*Station*	*Canon*
1er jour de Pâque (dimanche) : matin	In *Catholica* (Martyrium)	*Ps* 117 avec antienne (v. 24) ; *Os* 5, 13-6, 3 ; *So* 3, 6-13 ; *Ac* 1, 1-8 ; *Alleluia* et *Ps* 67, 2 ; *Mc* 16, 1-8
À la IXe heure	Mont des Oliviers	Psalmodies, *Ps* 118 (an. v. 1)
Ensuite	à l'Anastasis	*Ps* 64 (an. v. 2) ; *Jn* 20, 19-25
Le soir	à la sainte Sion	*Ps* 64 (an. v. 2) ; *Ps* 149 (an. v. 1) *Jn* 20, 19-25
2e jour (lundi)	Anastasis	*Ps* 64 (an. v. 2); *Ac* 2, 22-28; *Alleluia* et *Ps* 92, 1 ; *Lc* 23, 54-25, 12
3e jour (mardi)	Sion	*Ps* 147 (an. v. 1); *Ac* 2, 29-30, 41-48; *Jc* 1, 1-12 ; *Alleluia* et *Ps* 64, 2; *Lc* 24, 36-40
4e jour (mercredi)	Sion	*Ps* 134 (an. v. 8); *Ac* 3, 1-20; *Jc* 1, 13-19; *Alleluia* et *Ps* 109, 1; *Lc* 24, 13-35
5e jour (jeudi)	?	*Ps* 98 (an. v. 5); *Ac* 4, 13-31 (?); *Jc* 2, 1-13; *Alleluia* et *Ps* 24 1; *Mt* 5, 1-12
6e jour (vendredi)	Golgotha	*Ac* 8, 29-40; *Jc* 2, 14-23; *Alleluia* et *Ps* 117, 16; *Jn* 21, 1-14
7e jour (samedi)	?	*Ps* 66 (an. v. 1); *Ac* 4, 23-31; *Jc* 1, 17-27; *Alleluia* et *Ps* 80, 2; *Jn* 21, 15-25
8e jour (dimanche) *Nuova Dominica*[822]	Martyrium	*Ps* 9 (an. v. 8); *Ac* 5, 34-42; *1 Jn* 1, 1-7; *Alleluia* et *Ps* 147, 1; *Jn* 1, 1-17
à la Xe heure	?	*Ps* 149, 1 ; *Jn* 20, 26-31

4. L'ASCENSION ET LA PENTECOTE

Dans le chapitre 42 de *l'Itinerarium Egeriae,* il y a une énigme : au quarantième jour après Pâques, clergé et fidèles de Jérusalem célèbrent leurs offices à Bethléem, que-est-ce qu'ils célébraient ?

Tout d'abord, il faut prendre en considération le silence du lectionnaire arménien au sujet de la célébration de l'Ascension le quarantième jour à Jérusalem. Ceci signifie que cette fête se célébrait normalement à Bethléem, parce qu'il y a un lien théologique naturel entre le mystère de l'Incarnation, la venue du Christ sur la terre, et sa montée de cette terre au ciel. Et Bethléem est la place idéale pour cette commémoration. D'autre part, la célébration du soir de la Pentecôte, selon Renoux, « fait partie du cours normal des choses, puisque c'est une survivance de l'époque où Ascension et Pentecôte n'étaient pas encore séparées »[823]. Cabrol dit la même chose : à savoir que la fête de l'Ascension, au temps d'Egérie, était encore

[821] Cfr. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire*…, 114-120.
[822] Cette appellation "Nuova Dominica" est bien utlisée en Palestine jusqu'aux nos jours « Al-aẖad al-Jadīd » "الأحد الجديد".
[823] RENOUX, Liturgie de Jérusalem et Lectionnaires arméniens…, 195.

combinée avec celle de la Pentecôte[824], et que selon les anciens, jusqu'au IVe siècle, l'importance n'était donnée ni à l'Ascension ni à la Pentecôte, mais à l'ensemble des cinquante jours après Pâques, considérés comme un temps de joie et comme une seule fête. L'Ascension était donc confondue dans la fête générale, celle des cinquante jours de la Pentecôte. Alors la fête spéciale de la Pentecôte n'aurait été établie que « lorsque le peuple chrétien eût cessé de fêter solennellement les cinquante jours[825]». On trouve que plusieurs pères de l'Eglise en parlent, comme Tertullien, Origène, Irénée et Hilaire, qui ne mentionnent pas que l'Ascension était célébrée dans un jour différent de celui de la Pentecôte[826]. Mais, plus tard, on trouve dans les deux manuscrits des vieux lectionnaires arméniens (*ms* de Paris et de Jérusalem) qui célèbrent bien l'Ascension le quarantième jour à Jérusalem, à *l'Imbomon*, et également le soir de la Pentecôte comme on le trouve chez Egérie (43). Ainsi, on trouve la célébration des deux fêtes en deux jours différents dès le IVe siècle ou le commencement du Ve siècle chez Augustin qui parle de l'Ascension comme l'une des quatre fêtes d'institution apostolique[827].

Mais pourquoi Egérie place-t-elle la célébration de l'Ascension le quarantième jour à Bethléem ? « Serait-ce en vertu d'une tradition ?[828]», demande Renoux. Il dit que c'est une chose anormale, et que les deux vieux lectionnaires arméniens n'ont pas de station à Bethléem pour cette fête d'Ascension, et qu'on ne trouve qu'une seule station à Bethléem après Pâques, celle des SS. Innocents. Il paraît donc qu'en l'année dont Egérie nous décrit la liturgie le quarantième jour il y ait eu, avec le jour de la fête des SS. Innocents, et pour cette raison on allait célébrer l'Ascension à Bethléem[829].

Egérie en parle dans ces termes pour les deux dates, le 40° et le 50° jour :

40° jour après Pâques	*50° jour après Pâques*
"Le quarantième jour après, qui est un jeudi, la veille après la sixième heure, le mercredi donc, tous vont à Bethléem… on fait la vigile en l'église où est la grotte dans laQuelle est né le Seigneur. Le lendemain, donc jeudi, quarantième jour, l'office se célèbre de la manière habituelle…" (42).	"Le cinquantième jour après Pâques, un dimanche, … aussitôt après le déjeuner, on monte au mont des Oliviers, l'Eléona, … on va d'abord à *l'Imbomon*… On y lit des lectures, on iNtercale des hymnes, on dit des antiennes appropriées à ce jour et à ce lieu… On lit aussi le passage de l'évangile qui relAte l'ascension du Seigneur…" (43, 5).

Dans le *LJ* (55), on trouve deux dates différentes pour la célébration de la fête des SS. Innocents à Bethléem, la première le 9 mai (ms JE) et la seconde le 18 mai (ms *P*). Cette divergence vient du souci d'éviter l'occurrence avec le quarantième jour après Pâques[830]. Pour l'Ascension, le Lectionnaire parle dans le (57) de la synaxe à la sainte Ascension. Cette fête est bien établie à Jérusalem seulement au début du Ve siècle, le mot « *veranaloyn* » (=ascension), indique non le lieu de la célébration, mais la fête de l'Ascension. Et on ne trouve pas la station fixée dans le ms parce qu'il n'y avait pas besoin de l'indiquer, comme la fête ne pouvait pas se célébrer dans un autre lieu que celui d'où le Seigneur est monté au ciel[831].

[824] Cfr. CABROL, *Les Eglises*…, 123. Cabrol aussi émet cette hypothèse. Il suggère que cette célébration du 40° jour après Pâques n'était que la fête de l'Annonciation, puisqu'Egérie n'en parle pas dans son récit, et l'Annonciation n'est que le dédoublement de la fête de Noël, donc il est normal de la célébrer à Bethléem. Cfr. *Ibid*. 79 et 123.
[825] Cfr. *Ibid*., 124-125.
[826] Cfr. ORIGENE, *Contre Celse*, VIII, 22-23, (SCh. 150), M. BORRET (*tra*.), Cerf, Paris 1969, 223-227; IRENEE, *de Paschate*, MIGNE, *PG* 7, 1234.
[827] SAINT AUGUSTIN, *sermo* 162, 265, 268, *Epître* 118 *ad Januarium*.
[828] RENOUX, *Liturgie de Jérusalem et Lectionnaires arméniens*…, 197.
[829] Cfr. *Ibid*., 193-198.
[830] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien*..., 55, note 1 en p. 335.
[831] Cfr. *Ibid*., *57*, note 1 en p. 337.

Le canon de cette fête, désignée par le *LJ,* est celui-ci (57)[832]: *Ps* 56 avec (an. v. 6), *Ac* 1, 1-14, *Alleluia* et *Ps* 23, *Lc* 24, 41-53.

Dans le *LG* on trouve le canon suivant (858, z) [833] : vêpres au saint Mont, Ps 46, 6, *stichère* ; on se rassemble pour la liturgie au lieu saint de l'Ascension ; *tropaire* au mode I, avec le même psaume des vêpres.

Pour la Pentecôte, selon Egérie (43, 1-3), il y a la vigile à l'Anastasis avec la lecture de l'évangile de la Résurrection. Le matin au Martyrium, l'oblation est offerte, et on fait le renvoi avant la IIIe heure. Ensuite on conduit l'évêque à Sion avec des hymnes et on y arrive à la IIIe heure pour lire le passage des Actes qui raconte la descente de l'Esprit sur les Apôtres, et on fait l'oblation aussi[834].

Pentecôte selon le *LJ* (*58bis* et *ter*) [835] :

Station	*Canon*
Martyrium	*Ps* 142 (an. v. 10b) ; *Ac* 2, 1-21; *Alleluia* et *Ps* 93 ; *Jn* 14, 15-24
Saint-Sion à la IIIe h.	*Mêmes psaumes et lecture des Actes ; Jn* 14, 25-29
Mont des Oliviers, colline (*Imbomon*)[836] à la Xe h.	*Mêmes psaume et Actes* ; *Jn* 16, 5-14 ; un agenouillement après l'évangile qui se repète trois fois[837].
Saint-Sion, le soir	*Ps* 142 (an. v. 10b) ; *Jn* 14, 15-24.

La Pentecôte selon *LG* (881-888[838])

Station	*Canon*
In *Catholica* (Martyrium)	*Ps* 103 (30-31) ; *Prov* 14, 27-15, 4 ; *Sg* 7, 15-29 ; *Is* 63, *14-15*; *Ac* 2, 1-21 ; Co ?; *Alleluia* et *Ps* 89, 2-3 ; *Jn* ?[839]

5. LA DEDICACE (ENCAENIA)

La fête de la Dédicace (Encaenia) n'est pas liée aux Ecritures mais d'origine impériale. Elle est aussi la fête de la dédicace de la basilique du Martyrium dans le complexe du Saint-Sépulcre. En 335, Constantin ordonna aux évêques réunis dans le Concile de Tyr (Liban) de se transférer à Jérusalem pour participer à la première fête de la Dédicace, pendant laquelle a prêché le prêtre Eusèbe de Césarée[840]. Egérie en parle (48-49) en rapportant que presque quarante ou cinquante évêques, avec des foules de moines et d'apotactites[841] de toutes parts de l'empire, et aussi des laïcs, ont afflué à Jérusalem pour cette célébration. Elle poursuit : « On pense avoir commis un très grand péché si l'on n'a pas pris part, en ces jours-là, à une telle solennité… » (49, 2), et toutes les autres églises sont revêtues de la même splendeur comme

[832] Cfr. *Ibid.*, 57, 337-339.
[833] Cfr. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire*…, 132.
[834] Cfr. EGERIE, *Journal de voyage*, 43, 1-3, (MARAVAL), 299-300.
[835] Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, 58, 339-345.
[836] La montée du Christ au ciel était associée à la célébration du mystère de la Résurrection et à celui de la Pentecôte, parce qu'il en est inséparable. Rien n'empêche cependant qu'ait existé alors une fête propre de l'Ascension, le 40° jour. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *57bis*, note 2 en p. 343.
[837] Cet acte d'agenouillement trois fois est devenu un rite d'adoration dans l'Eglise arménienne le jour de la Pentecôte. Sévère d'Antioche le commente dans une hymne pour la Pentecôte. (PO 6, p. 146-147). Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *57bis*, note 3 en p. 342.
[838] Cfr. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire* …, 135-1136.
[839] Il peut être comme dans le *LJ* : *Jn* 14, 15-24. Cfr. *LJ*, 58.
[840] Cfr. DAY, « I santuari palestinesi… », 169.
[841] En parlant de saint Hilarion de Gaza, Jérôme dit que ce moine, même s'il était palestinien et ne vivait pas loin de Jérusalem, ne vit Jérusalem qu'une seule fois et en une seule journée « … pour ne point paraître mépriser les lieux saints dont il était si proche, ni du reste circonscrire le Seigneur dans l'enceinte de celte ville ». JEROME, *Lettre 49, Lettres de S. Jérôme,* t. 2, G. ROUSSEL (*tra.*), 195.

aux Pâques et à l'Epiphanie (49, 3). Egérie donne la raison de cette grande solennité de la célébration : « Car la croix du Seigneur a été découverte ce jour-là »[842] (48, 1).

L'Encaenia a été célébrée chaque année le 13 septembre avec une solennité égale à celle des autres fêtes christologiques, suivie d'une octave de liturgies stationales. Cette fête a donné l'occasion à l'évêque de Jérusalem saint Macaire de présenter la ville sainte comme modèle liturgique et son évêque comme *auctoritas* aussi dans le dogme[843]. Cette fête a été accueillie dans les autres églises avec une reconnaissance évidente de la centralité non seulement mémoriale, mais aussi liturgique et normative de Jérusalem[844].

[842] Le bois de la Sainte Croix était, selon le Lectionnaire Arménien, montré à l'assemblée le deuxième jour de la fête, le 14 septembre. Cfr. RENOUX, *Le codex Arménien…*, *68,* p. 363.
[843] Cfr. SALVARANI, *Il Santo Sepolcro…*, 34-35.
[844] Cfr. M. A. FRASER, « Constantine and the Encaenia », in *Studia patristica*, 29 (1997), 25-28.

6. LA LITURGIE EUCHARISTIQUE DE JERUSALEM AU IVe ET Ve SIECLE

Jusqu'ici nous avons vu la liturgie de Jérusalem en général, c'est-à-dire tout ce qui concerne la vie liturgique de l'Eglise de Jérusalem, mais sans aller au cœur de cette liturgie, l'eucharistie. Nous avons vu comment étaient les diverses formes de la liturgie hagiopolite au IVe et Ve siècle, surtout celle de la Semaine Sainte, et son irradiation vaste à l'Eglise universelle. Entre temps, on ne doit pas oublier qu'à côté de Jérusalem ont surgi deux autres grandes métropoles : Antioche et Alexandrie, et qu'avec la première on a un nouveau centre de la liturgie, connue comme la liturgie « syriaque-occidentale », aussi appelée liturgie de Saint-Jacques[845]. Mais dès le IVe siècle, Jérusalem a repris largement son rôle de guide dans le camp théologico-liturgique qui vient tout d'abord de sa position spirituelle-scripturaire et même historique, car Sion, la mère de toutes les Eglises, a en son sein le Siège de saint Jacques, son premier évêque[846]. La place privilégiée de la ville sainte lui est décernée aussi à cause de sa forte irradiation liturgique et catéchétique, surtout avec son célèbre évêque, Saint-Cyrille, dont une description de la célébration eucharistique à Jérusalem se trouve en détail dans ses catéchèses mystagogiques. De Jérusalem nous pouvons donc nous former une idée très claire sur la forme fondamentale de la célébration de la messe de la liturgie syriaque-occidentale, *i. e.* la fameuse « Anaphore de S. Jacques ». Mais il faut considérer avant tout que la première référence historique (depuis les paroles de Jésus à ses disciples) à la « Messe de Jérusalem » est un passage tiré d'Origène, qui suppose l'existence d'une épiclèse sur les pains eucharistiques : « Ces pains … sur qui sont invoqués les noms de Dieu, du Christ et du Saint-Esprit »[847].

Avant de commencer ce point, il faut préciser la signification de quatre termes utilisés au cours de l'époque de Saint Cyrille et d'Egérie : synaxe, missa, oblation et anaphore :

Par *synaxe* σύναξις, terme utilisé aussi à la fin di IVe siècle pour un temps assez long (de la même racine dérive aussi le mot *synagogue* συναγωγή, jusqu'au temps où il fut supplanté par la parole *leiturgia* λειτουργία), on entend dire la réunion du peuple chrétien centrée sur le mystère de l'Eucharistie[848].

Charles Journet parle de la signification du mot *missa*, et dit qu'avec ses ramifications, *missio, dismissio*, il signifie originellement le congé donné à la fin d'une réunion. Ce terme est apparu à la fin du IVe siècle. Il désigne la « bénédiction qu'apporte la Messe, et prendra son acception actuelle »[849]. Par extension, on nomma missa tout office divin que terminait une bénédiction. Ainsi la célébration eucharistique devint par excellence une *missa*[850].

Joseph Jungman écrit que le mot missa désigne la bénédiction, soit la bénédiction finale de la célébration, soit toute bénédiction, et tout acte cultuel en général. Bref, c'est toujours une bénédiction. Ainsi la célébration eucharistique est-elle une bénédiction et porte toutes les bénédictions et les grâces divines[851]. A la fin du IVe siècle, on se tenait à pied, les têtes inclinées

---

[845] La liturgie siriaco-occidentale se distingue par sa richesse des anaphores qui sont arrivées, au cours du premier millénaire, à une soixantaine, toutes utilisées parmi les Syriens occidentaux, mais qui sont composées sur un modèle ou forme de l'Anaphore de Saint Jacques. Les plus anciennes parmi elles sont d'origine grecque. Cfr. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 36.

[846] Cfr. VERHELST, « The liturgy of Jerusalem… », 446.

[847] Cfr. VERHELST, « La Messe de Jérusalem… », 247. Aussi : H. CROUZEL, « Origène et la structure du sacrement », in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63 (1962), Institut Catholique de Toulouse Toulouse, 81-104, 97 (et p. 99 dans le context).

[848] Cfr. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, vol. I, 150.

[849] C. JOURNET, La Messe : présence du sacrifice de la Croix, Desclée de Brouwer, 290.

[850] Cfr. *Ibid.*, 291.

[851] Au Xe siècle cette inclination de la tête était encore pratiquée au moins quand le prêtre prononçait les prières dès l'autel. Cfr. BERNOLDO, *Micrologus,* c. 51 : *De oratione super populum*, in *PL* 151, 1015. Cfr. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, vol. II, note 33 en p. 322.

pendant les prières importantes du prêtre, surtout la préface, comme le moment aussi où l'évêque ou le prêtre étendait la main pour donner la bénédiction de l'autel. La prière du prêtre était toujours une forme de *missa*, qui était censée apporter à tous la grâce et la bénédiction de Dieu. Les fidèles inclinaient la tête comme signe d'adoration devant Dieu et a fortiori quand le célébrant prononçait les paroles de la consécration sur le pain et le calice : là, le Christ se rendait présent ainsi devant son peuple[852].

L'emploi de ce mot comme nom de la Messe est attesté en Italie, Gaule et Afrique du Nord, mais les expressions : *fit missa*, *celebratur missa* étaient employées normalement sans épithète dans la langue officielle de l'Eglise. Originalement, ce terme missa devait s'assimiler au terme greco-copte agiasmos ἁγιασμός, action sanctifiante, une expression d'un sentiment : c'est la célébration dans laquelle est sanctifié le monde[853].

Le mot *oblatio* peut désigner aussi la messe elle-même, ainsi qu' une partie de l'office de la messe, l'offertoire ou l'anaphore (la *Prex eucharistica*)[854].

Jérusalem est donc fortunée d'avoir trois sources qui peuvent nous éclairer très bien sur la praxis et la théologie d'un élément important de la liturgie hagiopolite, à savoir : la *Peregrinatio Egeriae*, la quatrième et la cinquième Catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem et l'Anaphore de Saint Jacques[855].

6.1. Selon la *Peregrinatio Egeriae*

Peut-on tirer quelque chose du récit d'Egérie, en sachant qu'elle n'a pas décrit la célébration eucharistique à Jérusalem ? La réponse : « Oui », même si c'est peu de chose, néanmoins significatif.

Il s'agit en fait de l'office du dimanche matin (25, 1-4) : elle dit en bref qu'à l'aube du dimanche « on se réunit » « *et proceditur* » dans l'église majeure (le Martyrium) derrière la Croix où on récite un office du matin (*matutini hymni*) semblable à celui de tous les jours. Puis survient une célébration eucharistique. Pour tout cet office du dimanche matin, Egérie utilise le terme « *proceditur* », mot étudié par A. Bastiaensen et qui signifie « la présence de la communauté dans la maison de Dieu, en vue de la célébration d'un service solennel de la parole et du sacrifice »[856].

Egérie ne décrit pas la célébration eucharistique. Elle écrit tout simplement : « On y fait tout ce qu'il est usage de faire partout le dimanche » (25, 1). Puis elle dit que les prêtres font des prédications et l'évêque après eux[857]. Ensuite, on fait le renvoi, après quoi on va en procession avec hymne, l'évêque escorté, à l'Anastasis, seulement les fidèles et pas des catécumènes (25, 2). Là, à l'intérieur de la grotte (le tombeau de Jésus), « on rend grâce à Dieu » (25, 3). Dans cette dernière expression, on a vu une allusion claire à la célébration eucharistique elle-même. Par conséquent, pour désigner la synaxe (la réunion du peuple de Dieu) le dimanche, on utilise le verbe « *procedere* » qui comprend la messe des catéchumènes (la liturgie de la Parole), et l'oblation (la célébration eucharistique), mais pour la célébration eucharistique au sens strict on dit « rendre grâce à Dieu [858]».

---

[852] Cfr. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, vol. I, 151.

[853] Cfr. *Ibid.*, 151-152.

[854] L'*oblatio* signifie premièrement l'offertoire du pain et du vin avant la consécration, et ce depuis le temps de Tertullien et aussi d'Hyppolite de Rome. Mais, d'autre part, les dons déjà consacrés étaient appelés *oblatio sanctae Ecclesiae*. Cfr. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, vol. II, 8.

[855] Cfr. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient*…, 21.

[856] BASTIAENSEN, *Observations*…, 35.

[857] Nous avons déjà traité ce sujet. Mais il faut ajouter que cette particularité de Jérusalem se trouve aussi dans les *Constitutions Apostoliques* (Livre II, 31), qui a tant de points de contact, dit Cabrol, avec la liturgie de la ville sainte. Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem*…, note 2, en p. 54.

[858] Dans les anaphores syriennes, au lieu de dire : « Rendons grâce à Dieu », on dit : « L'oblation (*Kurbânâ* ou *kurbônô*, prononciation en syriaque occidentale) est offerte au Dieu de l'univers ». C'est une particularité des

Cabrol écrit ce qui suit à propos du silence d'Egérie sur le déroulement de la célébration eucharistique à Jérusalem (il l'appelle *Messe des fidèles*) :

> Silvia (Egérie) ne nous la décrit pas, soit parce qu'elle a retrouvé à Jérusalem la même forme du sacrifice que partout ailleurs, soit parce qu'une loi encore en vigueur défendait de livrer le secret des mystères[859].

Et à propos de la formule « rendre grâce à Dieu », il dit que *aguntur gratiae Deo* n'est proprement que la traduction du mot grec *Eucharistie*[860].

Donc la célébration eucharistique à Jérusalem avait la même structure que partout, surtout dans la patrie d'Egérie. Et nous pouvons plutôt dire que partout on avait la même structure fondamentale de Jérusalem pour la célébration liturgique. Mais la pèlerine signale une seule différence, s'il en est liturgiquement, à savoir les longs sermons que faisaient les prêtres, conclus par la prédication de l'évêque. Il s'agissait d'une très longue liturgie de la Parole (25, 1) qui durait à peu près trois heures. A la fin, Egérie parle de la procession qui se faisait du Martyrium jusqu'à l'Anastasis. Qu'est-ce que cette procession qui se faisait jusqu'à l'Anastasis ? demande Baldovin[861]. On pensait qu'avant le IVe siècle, la liturgie de la Parole et celle de l'Eucharistie était séparées. George Dix signale plusieurs différences entre la liturgie de Jérusalem et les autres liturgies, comme dans le nombre de sermons, la procession que faisait l'évêque de la synaxe, son entrée dans l'eucharistie, le transfert des intercessions de la synaxe à l'eucharistie, la consécration « cachée », et la bénédiction finale. Il dit que dans ce mouvement, du Martyrium à l'Anastasis, on a dû transférer une part de la synaxe (liturgie de la Parole) à la deuxième partie de la prière eucharistique, à savoir les intercessions à la fin de la deuxième partie, et que Egérie appelle la « prière pour tous » (25, 3). Ce transfert des intercessions à l'eucharistie a ses avantages pratiques à Jérusalem, résultant de la coutume locale de transporter la congrégation d'une église à une autre, au milieu des deux rites. Les catéchumènes peuvent être laissés dehors dans la cour de l'église, sans retarder le déroulement de la synaxe, et avant de commencer les intercessions. Peut-être aussi qu'on a commencé à transférer les intercessions à l'eucharistie, à Jérusalem, en dehors de ce motif utilitaire. Ainsi Le synaxis, dépourvue des prières, devint une cérémonie complètement « publique ». Et tout le culte strictement chrétien se concentra dans l'eucharistie[862].

Ce transfert des intercessions de la synaxis à la seconde moitié de la prière eucharistique a fait disparaître du rite le renvoi des catéchumènes par le diacre, comme on le trouve dans l'Anaphore syriaque de Saint Jacques. Mais, là où les prières étaient maintenues d'une certaine manière à leur position primitive après le sermon, le renvoi des catéchumènes, proclamé par le diacre, était maintenu en général comme une sorte de prologue pour eux, bien que la bénédiction de départ que fait l'évêque aux catéchumènes et qui précède cette proclamation du renvoi tombe habituellement en désuétude[863].

Pour suppléer au silence d'Egérie sur le rite de la célébration eucharistique à Jérusalem, nous recourons aux autres deux documents qui parlent directement, et d'une manière très claire, de cette liturgie eucharistique. Tout d'abord, les catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem, ensuite l'Anaphore de Saint Jacques.

Syriens orientaux, par laquelle l'idée de l'oblation est exprimée ici, dans le dialogue qui précède l'anaphore. Cfr. B. BOTTE, « Les anaphores syriennes orientales », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, Cerf, Paris 1970, 22.

[859] CABROL, *Les Eglises de Jérusalem…*, 56.

[860] Cfr. *Ibid*.

[861] Cfr. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient…*, 21-22.

[862] Cfr. DIX, *The shape…*, 438.

[863] Cfr. *Ibid*., 437.

6.2. Selon les Catéchèses mystagogiques de Saint Cyrille de Jérusalem

Pour le saint évêque catéchiste, la loi de l'arcane, qui était en vigueur à Jérusalem dans l'exposition du sacrement, n'existe plus. Il pouvait ainsi prononcer ses catéchèses mystagogiques avec liberté, parce que ses interlocuteurs (auditeurs) n'étaient plus des catéchumènes, mais des néophytes, de nouveaux baptisés, qui devaient comprendre et goûter les mystères, et avaient droit à être initiés à tous les mystères[864].

Les catéchèses mystagogiques attribuées à Saint Cyrille de Jérusalem [*Figure 9*] sont cinq. Les trois premières concernent le baptême. Mais les deux dernières concernent la célébration eucharistique. Nous allons donc traiter ici de la IVe et de la Ve catéchèses. Le IVe parle des éléments de l'Eucharistie et de la communion, le Ve est un commentaire sur le rite eucharistique.

Dans la IVe, qui n'est pas un commentaire détaillé du rituel comme la IVe, Saint Cyrille voulait parler de la communion, *i. e.* de la participation au corps et au sang du Christ (Cfr. V, 1), et de la présence du Christ dans l'Eucharistie, avant d'expliquer l'Anaphore et le *Pater*. En fait, le Mystagogue hiérosolymitain ne s'est pas contenté de décrire simplement le rite comme un antitype. Mais il sentait qu'il devait le faire comme une « imitation » qui menait le néophyte à s'unir comme un seul corps avec le Christ. Et quand cette « imitation » *μίμησις* avait lieu, l'individu devenait à l'instant une « image », une « icône » *εικών* du Christ. Ainsi l'acte sacramentel était-il l'espace où l'individu s'identifiait tellement avec le Christ jusqu'à en voir, dans le Christ, tout ce qui réel et vrai, et de le voir tel en Chrétien[865].

Cette méthodologie du Mystagogue de *εικών-μίμησις* peut être très bien appliquée au sacrement du baptême et de la chrismation, mais un peu plus difficile à la prière eucharitique. Ainsi, en interprétant l'Anaphore, il n'emploie plus ce langage de *εικών-μίμησις*, mais il se contente seulement de donner une brève et très rapide référence à chaque partie de l'Anaphore. On le trouve cependant plus à l'aise dans la IVe en expliquant le culte eucharistique où il affirme que celui-ci est la place où les néophytes sont devenus un avec le Christ. Cela peut être expliqué ou bien parce qu'il parlait d'une anaphore qui n'était pas très compatible avec cette méthode de *εικών-μίμησις*, ou que l'anaphore en son temps était encore en phase primitive et n'était pas encore touchée par les efforts évolutionnaires, comme cela s'est passé avec le rite baptismal.

Comment Saint Cyrille parle-t-il de l'Eucharistie dans la IVe catéchèse ?

Le Mystagogue part, tout d'abord, des paroles de l'Institution rapportées par Paul en 1 *Co* (11, 23-25). Il dit que Jésus a le pouvoir de changer la substance du pain et du vin en son corps et son sang. Et s'il a dit et fait cela, qui peut donc le contredire ? (V, 1) Et saint Cyrille donne comme changement de la substance d'une matière à une autre substance l'exemple du miracle des noces de Cana (V, 2). Le verbe grec qu'il emploie pour ce changement substantiel est μεταβάλλειν qui indique une transformation véritablement substantielle des espèces eucharistiques. Ce verbe est employé d'une façon tout à fait unique ici, chez Cyrille, pour la sanctification des espèces eucharistiques, différemment du verbe ou du vocabulaire de la sanctification de l'eau baptismale ou de l'huile chrismale[866], tout en signalant que pendant la communion le fidèle devient un avec le Christ.

Dans la Ve catéchèse, le Mystagogue décrit les diverses cérémonies de la célébration eucharistique, depuis le lavement des mains jusqu'à la prière conclusive. Et puisque nous avons affaire à un commentaire sur l'Eucharistie baptismale, les cérémonies au baptistère substituent

---

[864] Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem…*, 57.

[865] Cfr. E. J. CUTRONE, "Cyril's mystagogical Catecheses and the evolution of the Jerusalem Anaphora", in *Orientalia Christiana Periodica,* vol. 44, *f.* I, (1978), PIO, Roma, 53.

[866] Cfr. CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, (PIEDAGNEL), IV, 2, p. 136-137.

la première partie de la liturgie de la Parole. On commence la synaxe eucharistique avec le lavement des mains[867]. On passe, avec le commentaire, par le baiser de paix, la préface avec une analyse de chaque phrase du dialogue, le *sanctus*, l'épiclèse et les intercessions, le *Pater* (avec une analyse de ses versets), la communion et l'action de grâces[868].

Ce qui est frappant dans cette dernière catéchèse, c'est qu'en même temps où le Mystagogue explique chaque partie du *Pater*, il ne mentionne pas les paroles de l'Institution, et ne donne aucune indication de l'existence d'aucun type de formule anamnétique. L'Anaphore se montre ici très abrégée, en passant par l'hymne de louange à l'épiclèse et aux intercessions (V, 6-7). Chez saint Cyrille, l'anaphore s'articule autour de trois mouvements : louange et action de grâces avec le *Trisagion* d'Isaïe ; épiclèse eucharistique ; prières d'intercession et de supplication. Cette ordonnance correspond très bien à l'Anaphore syrienne de S. Jacques, comme dit J. M. Hanssens[869].

Mais pourquoi Cyrille n'a-t-il pas mentionné l'*Institution* ou *l'Anamnèse* dans la Ve catéchèse ?

Emmanuel Cutrone donne trois raisons : tout d'abord comme Cyrille a parlé de cette Institution dans la IVe catéchèse (1), il n'était pas nécessaire de le répéter dans la Ve. Deuxièmement, et ici il cite George Kretschmar, remarquant que Cyrille est pris par la peur de cette « heure très redoutable » φρικωδεστάτην ὥραν (V, 4). C'est une crainte révérencielle devant « la sainte et si redoutable victime » φρικωδεστάτην προκειμένης θυσίας (V, 9). Kretschmar croit que Cyrille devait avoir déjà connu une partie silencieuse de l'anaphore. Il propose que du Sanctus à l'épiclèse il y avait un silence respectueux. Il suggère que l'anaphore contienne à la fois un Récit institutionnel et une anamnèse. Mais, puisque ces prières étaient récitées en silence, il n'était pas nécessaire que le Mystagogue fît des commentaires. La troisième explication, plus simple et directe, et plus crédible selon Cutrone[870], c'est que l'anaphore utilisée à Jérusalem n'avait pas les Paroles d'Institution ni une anamnèse formelle[871].

De son côté, Gregory Dix suggère lui aussi que Cyrille avait une anaphore sans les paroles d'Institution, comme celle d'Addaï et Mari. Dix parle d'un déroulement des parties de l'Anaphore sans interruption, surtout avec l'emploi du terme *eita* εἶτα qui signifie « ensuite ». Donc on ne peut pas parler d'une perte de la partie de l'Anaphore ou d'un silence voulu de ne pas mentionner ou d'interpréter une partie aussi importante et centrale que celle-ci. Il suggère que l'anamnèse connue par Cyrille était simplement celle qui louait Dieu pour les merveilles de sa création, comme le Mystagogue le disait dans sa Ve *cat*. 6 :

> Après cela nous faisons mention du ciel, de la terre et de la mer, du soleil et de la lune, des étoiles, de toute la création raisonnable et irraisonnable, visible et invisible, des anges, des archanges … des armées célestes. Ensuite (εἶτα) vient l'Epiclèse : par la force du Saint-Esprit, les espèces du pain et du vin deviennent le corps et le sang du Christ (Cfr. *Cat. Myst*. V, 7).

Donc l'invocation du Saint-Esprit dans le rite de Jérusalem suivait immédiatement le sanctus[872] au IVe siècle avec S. Cyrille. Ses sixième et dix-huitième catéchèses montrent clairement qu'il tenait la doctrine de la personnalité complète et la Divinité du Saint-Esprit avec une précision et une clarté peu communes chez ses contemporains[873]. Et ce n'est pas seulement l'invocation de l'Esprit-Saint elle-même en Cyrille qui a donné une précision qui manque dans

---

867 Cfr. CUTRONE, "Cyril's mystagogical… », note 3 en p. 53.
868 Cfr. CABROL, *Les Eglises de Jérusalem…*, 57.
869 Cfr. J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, cap. XI : « De missa rituum orientalium », 1240, Romae 1932, 384.
870 Cfr. CUTRONE, "Cyril's mystagogical … », 57-58.
871 Cfr. *Ibid*., 57.
872 Cfr. DIX, *The shape…*, 197-198.
873 Cfr. *Ibid*., 198.

celle d'*Addaï* et de *Mari*, mais la pétition qui suit, "qu'il peut faire le pain le Corps de Christ, etc.". Cette formule a reçu une signification différente de celle de l'ancienne invocation syrienne dans *Addaï* et *Mari*, "qu'Il peut le bénir et le sanctifier, et que cela soit pour nous pour le pardon des offenses, etc.", qui est réellement une prière pour obtenir les bienfaits de la communion. Celle de Cyrille est une prière pour les moyens de communion. Chez lui, une nouvelle idée, celle de la « transformation » ou de la « conversion » des éléments trouve une expression liturgique claire[874].

Ce n'est pas tout à fait une révolution. Irénée et des écrivains comme Justin écrivent que "la nourriture qui a été faite eucharistie est la Chair et le Sang de ce Jésus qui a été fait chair" (Justin, *Ap*. I, 66)[875], le sacrement réservé "est le Corps du Christ" (Hypolite, *Traditio Apostolico* 32, 2), "la coupe et le pain reçoivent la Parole De Dieu afin de devenir le Corps et le Sang du Christ " (Irénée, *Adv. Haer*., IV, 18, 4). Mais il y a une véritable démarche (étape), même si elle est inévitable à un moment ou à un autre, d'un tel langage à la formulation d'une théorie théologique sur la façon dont l'identification du pain avec le Corps, le vin avec le Sang devient une théorie sur les « Effets de la consécration ». Et cette démarche (étape) est prise pour la première fois au quatrième siècle. Parmi les écrivains existants, pour la première fois, c'est Saint Cyril de Jérusalem qui l'exprime explicitement[876].

C'est ainsi que Cyrille s'exprime clairement dans sa liturgie pour le développement de l'idée d'un « moment de consécration », et pour la détermination orientale de ce moment, ainsi que pour une définition plus claire des doctrines de « conversion » ou de « transformation » des éléments[877].

Contre cette ligne du manque du récit d'Institution sont Bernard Botte et Louis Ligier. Botte insiste qu'il est « impossible qu'il y ait une anamnèse caractéristique dans une anaphore qui n'aurait jamais eu de récit de l'institution. Les deux ne vont pas l'un sans l'autre… Il n'est plus possible aujourd'hui d'affirmer que l'anaphore d'Addaï n'a jamais eu de récit de l'institution. L'anamnèse en est un témoin indirect. »[878].

Ligier parle de trois possibilités pour une anamnèse eucharistique. La première est d'une structure anaphorique indifférenciée, où la célébration et l'anamnèse ne sont pas encore séparées ; la seconde avec une partie distincte d'une anamnèse divine et qui précède le *sanctus* ; la troisième qui va de l'embolisme au sanctus jusqu'au récit de l'Institution[879]. Jérusalem au temps de Cyrille a connu donc une anamnèse de second type qui est centrée sur la louange de la création[880].

M. Metzger trouve ces trois types d'anamnèse dans les « Constitutions Apostoliques », et le plus ancien de ces types est le deuxième : l'anamnèse des merveilles de Dieu dans sa création.

---

[874] Cfr. *Ibid*., 198.

[875] Cfr. JUSTIN, *Apologie pour les Chrétiens*, (SCh. 507), C. MUNIER (*tra*.), Cerf, Paris 2006.

[876] Cfr. *Ibid*., 198-199.

[877] Cfr. *Ibid*., 199.

[878] B. BOTTE, « Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addaï et Mari », in *L'Orient Syrien* 10 (1965), 103-104. Dans un autre article, Botte dit qu'Addai et Mari avait un jour les paroles de l'Institution. On peut trouver cette position depuis l'an 1949. Il a même critiqué ces théories envers Addai et Mari, et il dit que le texte de cette anaphore ancienne comporte une anamnèse, qui est le suivant : « Et nous aussi tes serviteurs… qui sommes réunis en ton nom… nous célébrons le mystère… de la passion, de la mort, de la sépulture et de la résurrection de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ. » Il ajoute que « le caractère d'anamnèse de cette pièce saute aux yeux. Il dit encore que « le début n'a aucun rapport avec ce qui précède, mais il s'articule tout naturellement à un récit de l'institution, dont nous avons des témoins en Syrie, qui se termine par les paroles : « Vous ferez cela chaque fois que vous serez réunis en mon nom » ». Là, il conclut en disant qu'« il est évident que le texte primitif comportait un récit de ce type, et que toutes les hypothèses qu'on a construites sur son absence s'écroulent comme un château de cartes. » BOTTE, « Les anaphores syriennes… », 10-11, 22-23. Il dit aussi que le récit de l'institution est disparu de ce texte parce qu'on le récitait par cœur, comme il se passait dans le rite gallican et mozarabe. Cfr. BOTTE, « Problèmes de l'anaphore syrienne… », 103.

[879] L. LIGIER, « Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, Cerf, Paris 1970, 140.

[880] Peu-être comme la quatrième prière eucharistique dans le rite romain d'aujourd'hui.

Il dit « L'anamnèse des merveilles que Dieu a accomplies par son Fils constitue pratiquement une nouvelle « eucharistie » avec son introduction en forme de bénédiction »[881].

Metzger conclut en disant qu'il trouve dans l'anaphore de Jérusalem à cette époque une évolution, surtout dans la partie anamnétique[882]. Et comme cette anamnèse est concentrée sur la création de Dieu le Père du monde, donc une petite accentuation était réservée au Christ. Il n'y avait pas besoin, par conséquence, d'introduire le récit d'Institution. Mais l'anamnèse est conclue par le sanctus et immédiatement suivie par l'épiclèse. Ainsi l'anaphore se termine-t-elle avec les intercessions. Le Mystagogue a expliqué le récit anamnétique dans sa IVe catéchèse parce que la Ve allait être consacrée au rite. Et comme ce récit n'existait pas alors dans l'anaphore de Jérusalem, il devait faire cette interprétation avant d'expliquer le rite[883].

Mais en retournant à Dix, nous concluons que le rite de Cyrille semble « compléter le sacrifice » par un « acte d'offrande », comme dans le texte de S. Jacques. Ici, nous avons deux autres nouveautés : l'idée de l'efficacité spéciale de la prière en présence du Saint Sacrement. Rien n'est totalement révolutionnaire dans ce que dit Cyrille. Mais on se trouve devant une démarche (étape) logique et théologique dans le processus du développement d'une *praxis* acceptée à une théorie théologique. Et Cyrille est le premier à avoir pris cette démarche, affirme Dom Dix[884].

L'autre nouveauté est l'emploi du mot « la plus redoutée » (*phrikothestatin*) φρικωδεστάτην du sacrement consacré.

Ainsi, Cyrille est considéré comme le premier écrivain à mentionner la commémoration des saints dans la prière eucharistique soutenue par une théorie théologique[885].

Dom Dix dit que lorsque nous pensons à tout cela, « nous commençons à comprendre la sorte d'homme et le genre de rite dans l'Eglise dont nous sommes en train de traiter. L'Eglise de Jérusalem au quatrième siècle est « très avancée ». Et S. Cyrille « est un homme très extrême », qui n'a aucune vénération irrésistible pour les ecclésiastes dépassés[886]. Il avait dans sa pensée une forme nouvelle de l'Anaphore. Et c'est après la prononciation de ces catéchèses mystagogiques et à cause de celles-ci que le processus évolutif touche l'anaphore. La prière eucharistique est élargie en incluant les éléments qui étaient primordiaux dans l'esprit du Mystagogue. Des références directes et pointues au Christ sont incorporées. L'évidence de ce fait se trouve dans l'ASJ. Dans la prière post-sanctus de l'ASJ, Jésus est immédiatement mentionné comme un seul δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησας (*Per quem omnia fecisti*[887]), et nous trouvons une référence directe au *eikon εικών* dans la phrase suivante[888], ό ποιήσας ἀπὸ γῆς ἄνθρωπον κατ᾽ εικόνα σὴν καὶ όμοίωσιν (*Qui fecisti hominem e terra secundum imaginem et similitudinem tuam*)[889].

Concluons ici que ces références directes à Jésus dans le post-Sanctus, et l'utilisation de l'*eikon εικών*, avec le récit d'Institution et l'anamnèse trouvée dans l'ASJ, sont des développements dans l'Anaphore de Jérusalem qui viennent après la prédication des Catéchèses Mystagogiques[890]. Baldovin dit que la période de Cyrille était un temps de formulation « rapide » et simultanément « effective » des styles de la prière chrétienne[891].

---

[881] M. METZGER, « Les deux prières eucharistiques des Constitutions apostoliques », in *Revue des sciences religieuses*, XLV (1971), 56-57.
[882] Cfr. *Ibid*., 73.
[883] Cfr. CUTRONE, "Cyril's mystagogical … », 63.
[884] Cfr. DIX, *The shape…*, 199-200.
[885] Cfr. *Ibid*., 200.
[886] Cfr. *Ibid*.
[887] MERCIER, *La liturgie de Saint Jacques…*, 200-201.
[888] Cfr. CUTRONE, « Cyril's mystagogical… », 63.
[889] MERCIER, *La liturgie de Saint Jacques…*, 200-201.
[890] Cfr. CUTRONE, « Cyril's mystagogical … », 63-64.
[891] BALDOVIN, *Liturgy in Ancient…*, 25.

Avant de donner la parole à l'Anaphore de Saint Jacques, il est bon de présenter ce schéma général de la structure de l'Anaphore chez Cyrille dans sa V^e^ catéchèse :

A. *Les rites préparatoires* : ils sont deux : 1) lavement des mains au pontife et aux prêtres « qui entourent l'autel de Dieu » (V, 2) [892]; 2) ensuite l'échange du baiser « saint » de la paix qui « unit les âmes entre elles » (V, 3).

B. L'*introduction à l'Anaphore* : *i.e.* le dialogue « Haut les cœurs » avec la réponse « Nous les tenons vers le Seigneur » (V, 4) ensuite : « Rendons grâce au Seigneur » et la réponse « C'est digne et juste » (V, 5)[893].

C. L'Anaphore, ou la Prière de louange constituée de trois mouvements : 1) louange et action de grâces pour toute la création qui finit avec le sanctus d'Isaïe (il l'appelle doxologie δοξολογίαν) qui sanctifie les fidèles présents (V, 6) ; 2) ; 2) épiclèse : invocation du Saint-Esprit pour « sanctifier » les dons « ici déposés » et qui « transforme » le pain et le vin au corps et sang du christ (V, 7) ; 3) intercessions : adressées à Dieu pour ces intentions : la paix des Eglises, l'équilibre du monde, les empereurs, les armées et les alliés, les malades, les affligés, pour tous ceux qui ont besoin de secours, pour nous tous aussi (V, 8). Ensuite vient la mention des défunts (endormis) : patriarches, prophètes, apôtres et martyrs, pour demander leur intercession, et des saints pères et évêques endormis, et tous les morts en général[894].

D. Le Pater : ce passage de Cyrille est considéré comme le premier témoin de l'insertion du Pater dans la liturgie eucharistique, usage qui deviendra universel[895] : de Jérusalem il est passé à Antioche, qui l'adopta dans sa liturgie, et dans toutes les autres liturgies. Le rite de Jérusalem et d'Antioche étaient vraiment les deux centres d'attraction de l'Eglise orientale. Mais si Antioche est devenue la métropole civile et ecclésiastique du diocèse d'Orient, Jérusalem était restée sa métropole liturgique, tout comme en Occident, Rome et Milan. Les usages liturgiques de la ville éternelle étaient copiés fréquemment par les Eglises d'Occident[896]. Saint Cyrille consacre donc une longue section (huit paragraphes) de cette catéchèse à cette prière, en en expliquant, verset per verset, la signification (V, 11-18). Et la prière finit par l'Amen qui signifie « Ainsi soit-il », « contresignant par cet Amen, … ce que contient la prière que Dieu nous a enseignée » (V, 18).

E. Communion : Ici commence la dernière partie de cette Catéchèse, consacrée à la communion. Celle-ci est précédée de la formule de l'évêque « Les choses saintes aux saints » Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις », et le peuple répond : « Un seul saint, un seul Seigneur, Jésus Christ » « Εἷς ἁγίοις, εἷς Κύριος, 'Ιησοῦς Χριστός » (V, 19). Le chantre invite à la sainte communion grâce à la citation du *Ps* 33, 9 « Goûtez et voyez que le Seigneur est bon ». Ensuite Cyrille donne une description comment recevoir la communion :

> Quand tu t'approches, ne t'avance pas les paumes des mains étendues, ni les doigts disjoints ; mais fais de ta main gauche un trône pour ta main droite, puisque celle-ci doit recevoir le Roi, et, dans le creux de ta main, reçois le corps du Christ, disant : « Amen ».

---

[892] Saint Cyrille donne ici la signification de ce lavement, la purification des péchés et de toutes nos fautes. Parce que les mains représentent les actions de l'homme, cela fait « une allusion au caractère pur et irréprochable des actions » (V, 2), Cfr. CYRILLE DE JÉRUSALEM., *Catéchèse mystagogique,* PIEDAGNEL (*tra.*), 149.

[893] Cette introduction à l'Anaphore, la préface, est conservée dans toutes les liturgies, surtout la romaine. Cfr. CYRILLE DE JÉRUSALEM., *Catéchèse mystagogique,* V, 4-5, PIEDAGNEL (*tra.*), note 3 en p. 151.

[894] On trouve ici une différence entre deux modes de prier pour deux catégories des défunts « endormis » : μνεμονεύομεν τῶν κεκοιμημένων, qui veut dire « nous faisons mention de » nos « intercesseurs » ; et ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων « nous prions pour ». Cfr. *Ibid.,* V, 9 note 1 en p. 159. Le saint Mystagogue nous donne ensuite une explication théologique sur l'importance de prier pour les morts, qui rend propice « pour eux et pour nous le Dieu philanthrope » (V, 10).

[895] Cfr. *Ibid.,* V, 4-5, note 1 en p. 161.

[896] Cfr. G. KHOURI-SARKIS, "L'anaphore syriaque de saint Jacques", in *L'Orient Syrien,* vol. 4 (1959), Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris, 404-405.

> Avec soin alors sanctifie tes yeux par le contact du saint corps, puis prends-le et veille à n'en rien perdre (V, 21).

La même chose quand on s'approche pour communier au sang précieux du Christ :

> N'étends pas les mains, mais incliné, et dans un geste d'adoration et de respect, disant « Amen », sanctifie-toi en prenant aussi du sang du Christ. Et tandis que tes lèvres sont encore humides, effleure-les de tes mains, et sanctifie tes yeux, ton front et tes autres sens (V, 22)[897].

F. Rites conclusifs : le Mystagogue dit : « Puis, en attendant la prière », cela doit être la prière finale, « rends grâces à Dieu qui t'a jugé digne de si grands mystères » (V, 22). A la fin, une exhortation à ne pas s'éloigner de la communion : « Ne vous séparez pas vous-mêmes de la communion, et par la souillure du péché ne vous privez pas de ces mystères sacrés et spirituels » (V, 23). Finalement arrive une doxologie en clé eschatologique (V, 23).

6.3. L'Anaphore de Saint Jacques

a. Signification du mot « Anaphore »

Le mot « *anaphore* » Ἀναφορά veut dire action d'élever, de ἀναφέρω, offrir en haut ou simplement offrir. Hésychius l'entend dans le sens de supplication et d'invocation. Et le *Ps* 50 lui donne le sens de sacrifice Ἀναφορά προσφέρεται « *oblatio offertur* ». Ce terme est employé pour désigner la partie centrale de la messe dans la Syrie occidentale, en Egypte, chez les Syriens, les Monophysites, les Maronites, à Constantinople et dans le reste du monde byzantin. Chez les Syriens, le mot Ἀναφορά désigne la messe tout entière, depuis que le prêtre arrive à l'autel, jusqu'au moment où il le quitte[898]. Chez les Coptes, Ἀναφορά signifie toute la messe, même si d'ordinaire elle désigne une partie seulement depuis le dialogue de la préface jusqu'à la fin. Ἀναφορά désigne donc toute la partie sacrificielle, *i. e*. la messe proprement dite. C'est Ἀναφορά qui correspond exactement au *canon* dans la liturgie romaine de la messe[899]. Baumstark a rattaché à l'anaphore grecque de saint Jacques le canon romain[900].

Cependant, on trouve une différence entre l'anaphore et le canon romain : dans l'anaphore orientale, il n'y a pas de modifications occasionnelles qui peuvent exister dans la préface, mais c'est un texte absolument invariable, tandis que l'Eglise latine n'a qu'un seul canon *i. e.* le canon Romain, les rites orientaux ont plusieurs anaphores[901], dont le rite byzantin possède deux (celles de Saint Basile et de saint Jean Chrysostome). Quand une liturgie est attribuée à un personnage, on l'appelle anaphore. Ici l'anaphore la plus ancienne est celle attribuée à Saint Jacques, « le frère du Seigneur », et le premier évêque de Jérusalem. Cette Anaphore est née à Jérusalem et a connu une large diffusion. Elle fut utilisée en Palestine, en Arabie (la Transjordanie), en Syrie, en Arménie, en Géorgie, dans les pays slaves, en Grèce, en Ethiopie et, vraisemblablement, en Egypte, tout ceci avant la byzantinisation du patriarcat d'Antioche qui a fait reculer cette Liturgie de saint Jacques devant celle de saint Jean Chrysostome. Mais cette Liturgie est conservée dans les Eglises monophysites. Au XIIe siècle, Jérusalem et toute

---

[897] On trouve des gestes semblables dans le rite syriaque où le célébrant touche avec la patène qui contient le corps du Christ ses yeux et son front.

[898] Un missel jacobite de l'Inde de 1957 porte comme titre « Livre de la liturgie de l'Anaphore ». Cfr. *Ibid.,* 386. Le même auteur dit que ce terme "anaphore" dans son sens le plus étendu est fréquent surtout en arabe. Mais aussi, dans son sens vrai et étroit, il désigne la partie de la liturgie des fidèles qui va de la prière de la paix jusqu'au renvoi. Il désigne aussi les oblats, ou même seulement le voile qui les couvres. Cfr. *Ibid*.

[899] F. CABROL, "Anaphore", in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* t. I, 2me partie, c. 18981899.

[900] Cfr. BAUMSTARK, *Liturgia Romana e liturgia dell'Esarcato*, Roma, 1904, 39.

[901] Brightman parle de soixante quatre Anaphores connues au moins par leurs noms. Cfr. F. E. BRIGHTMAN-C. E. HAMMOND, *Liturgies Eastern and Western,* vol. I, Oxford, 1896, p. LVII.

la Palestine en général, malheureusement, ne la célèbrent plus que pour les grandes fêtes. On la trouve cependant dans le rite syriaque orthodoxe ou catholique[902].

b. Les deux versions

Les deux versions principales sont le grecque et le syriaque. Mais est-ce qu'il y en a une qui soit à l'origine de l'autre ? La théorie la plus acceptable préconise que la version syriaque suppose un original grec, puisque nombre de mots et d'expressions de cette anaphore ne sont que des traductions littérales de mots et d'expressions grecs. Mais on trouve aussi un nombre important d'expressions typiquement araméennes qui se sont inséré, après la traduction littérale, dans l'anaphore grecque. Cependant, comme les quinze premiers évêques de Jérusalem, qui ont succédé à Saint Jacques, le frère du Seigneur, ont été de langue araméenne, il est tout à fait normal que les premières formules liturgiques, nées à Jérusalem, aient été araméennes[903].

Nous avons des exemples sur l'origine araméenne des expressions qui se trouvent dans l'Anaphore, et transmises dans toutes les autres anaphores ainsi que les messes, même la romaine. On répond au salut du célébrant « Dominus vobiscum », ou bien « paix à vous tous » par cette formule : « Et cum spiritu tuo » cette expression est un pur aramaïsme. Le mot « esprit » n'a ici aucunement les sens de « esprit ou âme ». Il indique simplement la personne tout entière, selon le milieu araméen, comme jusqu'aujourd'hui en Palestine et partout au Moyen-Orient. C'est un pléonasme qui, uni au pronom, indique, avec plus de force, la personne qui parle, ou celle à qui on parle, ou celle dont on parle. « *Ra'aytu hâtha binafsi* رأيتُ هذا بنفسي, littéralement : « j'ai vu cela par mon âme (ou esprit) ». Il signifie tout simplement « j'ai vu cela moi-même ». Cette formule typiquement araméenne a été prise telle quelle et traduite littéralement en grec, donc du syriaque (de l'araméen chrétien) où on dit « *w'am rûḥo dilok* ». D'où, la traduction littérale qu'a prise la version grecque de l'Anaphore et les autres anaphores, même notre messe romaine en latin, καὶ μετὰ τῶ πνεύματί σου[904], « et cum spiritu tuo ». Celle-ci est donc une traduction littérale d'une expression araméenne. Si nous pouvions faire une traduction exacte et « culturelle », comme on l'entend en araméen, nous aurions dû dire : « Et avec vous-même »[905].

La même chose s'avère pour les paroles de l'Institution, qui sont une traduction servile du grec. Mais est-ce que Jésus a parlé grec avec les disciples pendant la dernière Cène ? Est-ce que les Apôtres et les premiers chrétiens de Palestine priaient en grec ? Tandis que l'anaphore syriaque porte « *Hono itaw phaghro dîl* », paroles traduites littéralement du grec dont le rendement littéral aurait dû être : « ceci est le corps de moi », expression très faible grammaticalement. Mais on la comprend quand on sait que c'est une traduction littérale du grec : τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μού. L'Araméen ou celui qui est de langue syriaque auraient dit tout simplement, comme Jésus et les Apôtres, « *Honaw ghishm(i) ou Phagr(i)* », « Ceci mon corps », sans copule. Cette dernière tournure, nous la trouvons dans le texte de la Pešiṭto : dans les évangiles et l'épître aux Corinthiens. Les Nestoriens et les Chaldéens l'utilisent. On pense ici aux étoffes de laine de Roubaix qui reviennent d'Angleterre avec le l'étiquette « Made in England »[906].

---

[902] Cfr. MERCIER, *La liturgie de Saint Jacques…*, 121-122 (7-8).
[903] Cfr. KHOURI-SARKIS, "L'anaphore syriaque…", 406.
[904] Cfr. *Ibid*., 408.
[905] Les femmes âgées, en Palestine et en Jordanie, et jusqu'aujourd'hui, en souhaitant au prêtre une vie sainte, emploient cette expression : « *Allah yqaddis rouḥak ya abouna* » (Que Dieu te sanctifie l'esprit, mon Père). Cette expression est prononcée seulement aux prêtres ou évêques, et semble une formule « liturgique » plus qu'une salutation normale, et qui veut dire « que Dieu te sanctifie, toute ta vie et ta personne ».
[906] Cfr. *Ibid*., 408.

Les deux versions ont des différences entre elles. Au temps où le syriaque est restée fidèle à la simplicité initiale, la grecque est devenue fastidieuse par sa longueur et complexité. Elle a subi une profonde transformation à cause de la tendance d'Eglises-mères d'imposer leur rituel aux Eglises secondaires qui relèvent d'elle, comme cela s'est passé dans les liturgies maronites ou syriennes qui ont été atteintes par des infiltrations de la liturgie latine[907].

c. La rédaction

Elle a eu lieu, pense-t-on, à Jérusalem, à la fin du IVe siècle, pendant le temps où la ville sainte était sous la juridiction ecclésiastique d'Antioche, et a probablement été ainsi influencée par la théologie et la liturgie de cette Eglise syrienne. Il y a deux textes de cette anaphore : le premier en grec et l'autre en syriaque. On suppose que le texte grec ait été l'original, et que la traduction en syriaque ait été effectuée après le concile de Chalcédoine en 451, lors de la séparation entre les Melchites et les Nestoriens. Des chercheurs, comme Tarby, supposent que ni le grec ni le syriaque n'ont été la langue originale de l'ASJ. Mais cette théorie est contestée par Fenwick[908]. Tandis qu'on trouve chez les syriaques que l'ASJ est très ancienne et même remonte au temps apostolique, liée directement à saint Jacques, le frère du Seigneur, on lit en tête de l'anaphore de saint Jacques dans le ms 75 (avant 1596) de la Bibliothèque Nationale de Paris le suivant : « Anaphore de saint Jacques, apôtre, frère de Notre Seigneur, qu'il avait récité auprès de la tête du Christ dans le Cénacle des Mystères ». Nous avons aussi les témoignages des VIe et VIIe conciles œcuméniques qui n'hésitaient pas à en attribuer la rédaction au « Frère du Seigneur », ainsi que les écrivains ecclésiastiques grecs qui l'ont toujours vénérée comme venant en droite ligne du Cénacle[909]. Le canon 32 du concile in Trullo (692) déclare que le sacrifice mystique fut composé par saint Jacques, frère de Dieu[910].

Le patriarche d'Antioche, Théodore, était le premier à adopter la liturgie de Saint Jean Chrysostome et celle de saint Basile, et abandonner la liturgie de saint Jacques, sous prétexte qu'elle n'était pas originelle, et n'appartenait pas au temps apostolique, du fait qu'elle n'était pas comprise dans le canon des livres du Nouveau Testament. Cette initiative fut prise en accord avec l'empereur et le synode de Byzance. Ce même Théodore commente ainsi le canon 32 du concile in Trullo[911] :

> Au sujet de ce canon, notez que saint Jacques, frère du Seigneur, en tant que premier archevêque de l'Eglise de Jérusalem, a transmis une liturgie sacrée qui n'est pas reconnue par nous. Elle est cependant utilisée, aux grandes fêtes, par les hiérosolymitains et par les habitants de la Palestine[912].

D'autres chercheurs, comme O. Heiming, rejettent cette théorie de la rédaction de l'anaphore par saint Jacques. Ils disent qu'elle remonte aux années entre 520-630. Mais Renaudot partage, pour le reste, l'avis du Cardinal du Perron qui refuse de considérer la liturgie de saint Jacques entièrement apocryphe, et dit qu'elle porte légitimement le nom du saint auquel elle est attribuée. Elle est en effet la liturgie de Jérusalem dont saint Jacques fut le premier évêque. Et Jérusalem a dû conserver, en le développant, le rite que lui a laissé son premier évêque et apôtre. Renaudot accepte l'idée que la rédaction définitive de cette anaphore ait été accomplie

---

[907] Cfr. *Ibid*., 411-412.

[908] Cfr. P. F. BRADSHAW (*ed*.), *Essays on early eastern eucharistic prayers,* P. F., A Pueblo Book, The Liturgical Press Collegeville, Minnesota-USA 1997 : J. D. WITVLIET, "The Anaphora of St. James", 156. Cfr. Aussi : J. FENWICK, *Anaphoras of St. Basil and St. James : an investigation into their common origin*, (Orientalia Christiana Analecta, 240), PIO, Roma 1992, 66.

[909] Cfr. KHOURI-SARKIS, « L'anaphore syriaque… », 390-391.

[910] Cfr. *PG* 138, 953 B.

[911] Cfr. KHOURI-SARKIS, "L'anaphore syriaque…", 414.

[912] *PG* 137, 621 B.

au temps de saint Cyrille de Jérusalem[913]. Louis Bouyer dit que même si saint Jacques n'est assurément pas son auteur, elle « représente une tradition jérusalémite, comme le montrent les nombreuses allusions aux lieux saints qu'elle comporte, et le rôle qu'y joue constamment l'évocation de la Jérusalem céleste »[914].

De son côté, Baumstark apprécie beaucoup l'antiquité de cette anaphore, en s'appuyant sur la loi de l'évolution qui va de la forme simple à la plus compliquée : « Les formes les plus sobres seront réputées les plus anciennes »[915].

Au Ve siècle, cette ASJ devint la liturgie primaire de Jérusalem et d'Antioche. Mais après le concile d'Ephèse, quand Jérusalem a obtenu son indépendance comme cinquième siège patriarcal, l'ASJ a été supplantée par l'Anaphore de Saint Basile et la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Elle a en même temps continué à influencer les anaphores byzantines et alexandrines. Et elle a été maintenue dans l'usage liturgique chez les monophysites[916].

Dom Mercier, dans son édition critique du texte grec de la Liturgie de Saint Jacques, traite de l'histoire ancienne de liturgie. Il écrit que les plus anciens manuscrits grecs et syriaques qui présentent le texte de la liturgie de saint Jacques remontent aux VIIIe-IXe siècles. Ils sont : Le *Vaticanus graecus 2282* et le *Br. Mus. 256* (*Add. 14523*). Nous avons des témoignages sûrs que, dès avant cette date, on connaissait en Orient une liturgie attribuée à saint Jacques[917].

G. Koury-Sarkis, parle des nombreuses éditions issues sur l'ASJ, dont parmi les plus importantes : celle de Fabricius Boderianus, Assem'ani, P. Lebrun, Renaudot, Brightman, Rücker, Gregory Dix, et D. O. Heiming. Mais il paraît que la meilleure est celle de Brightman dans son livre *Liturgies Eastern and Western*, qui possède un texte sûr de l'anaphore de saint Jacques en langue syriaque[918].

Appelé par Louis Bouyer « le monument littéraire le plus achevé peut-être de toute la littérature liturgique, dans l'économie et l'équilibre de sa rédaction »[919], on peut voir dans l'Anaphore de Saint Jacques (ASJ)[920] un texte crucial pour comprendre le développement de la théologie de l'eucharistie à Jérusalem au IVe et Ve siècle. Le texte, connu comme « La liturgie de Saint Jacques, le frère du Seigneur », constitue un témoin principal de la liturgie eucharistique du IVe siècle qui avait son influence sur toutes les autres anaphores orientales à cette époque. Des études récentes suggèrent que l'ASJ est une confection (adaptation) théologique astucieuse de sources palestiniennes, avec une forme primitive de l'Anaphore de Saint Basile[921].

A. Tarby, après avoir étudié l'anaphore grecque de saint Jacques, établi le texte critique, et l'avoir confronté avec les catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem, conclut que cette anaphore appartient à l'Eglise de Jérusalem et qu'elle est à l'origine de l'eucharistie de saint Basile[922]. Il trouve même des liens très profonds entre cette anaphore et la pensée théologique de l'époque de saint Cyrille[923], même si nous pensons que les rapports entre la

---

[913] Cfr. KHOURI-SARKIS, "L'anaphore syriaque…", 392.
[914] L. BOUYER, *L'Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, 2e éd. Desclée et Cie, Tournai (Belgique) 1966, 262.
[915] A. BAUMSTARK, *Liturgies comparées*, BOTTE B., Chevetogne, 1953, 35.
[916] Cfr. WITVLIET, "The Anaphora of St. James"…, 153-154.
[917] Cfr. MERCIER, *La liturgie de Saint Jacques…*, 122 (9).
[918] Cfr. KHOURI-SARKIS, "L'anaphore syriaque…", 385, 389.
[919] BOUYER, *L'Eucharistie…*, 262.
[920] Pour abréger l'Anaphore de Saint Jacques, j'utliserai dorénavant ce sigle : « ASJ ».
[921] WITVLIET, "The Anaphora of St. James"…, 153.
[922] Cfr. A. TARBY, *La prière eucharistique de l'Eglise de Jérusalem*, « Théologie historique » 17, Beauchesne, Paris 1972.
[923] Cfr. E. MAZZA, "Les études sur l'Anaphore et la recherche sur l'Eucharistie", in *La liturgie lieu théologique* (Sciences Théologiques & Religieuses), Beauchesne, Paris 1997, 70-71.

liturgie de saint Basile et celle de saint Jacques reste la question la plus difficile que les chercheurs ont affrontée, dit Stéphane Verhelst[924].

E. Lanne s'oppose à cette opinion, en affirmant que ce n'est pas l'Anaphore de saint Basile qui dérive de l'Anaphore de Jérusalem. Mais, bien au contraire, c'est l'Anaphore de Jérusalem qui est née de l'eucharistie de saint Basile[925].

Cependant, on ne peut pas nier l'origine syriaque derrière toute cette liturgie eucharistique. De ce sujet parle le célèbre Dom Gregory Dix, dans son œuvre importante « *The Shape of the Liturgy* » où il écrit que la liturgie de Jérusalem est liée à la tradition syrienne ancienne, comme l'illustre l'Anaphore d'*Addaï* et *Mari.* (Pourtant, cela ne signifie pas que cette Anaphore d'*Addaï* et *Mari* ait été en usage à Jérusalem au troisième siècle, mais simplement que quelque chose de semblable ait pu être adopté comme la forme la plus probable de l'usage antérieur de Jérusalem). Dans Cyrille de Jérusalem, la vieille tradition sémitique eschatologique de la prière eucharistique syrienne a été hellénisée et « théologisée », avec un désir évident d'être correcte et actuelle. Mais le saint reste fondamentalement syrien, même dans la forme qu'il décrit. La grande influence que le rite de Jérusalem était destinée à exercer directement et indirectement sur tous les rites orientaux (et même sur certains occidentaux) pendant et après le IVe siècle fait de cet arrière-fond araméen un fait d'une importance exceptionnelle[926].

Le rite de Jérusalem du IVe siècle a été fondu avec le rite du même siècle d'Antioche pour produire le rite "patriarcal" d'Antioche (l'actuel Saint Jacques), plutôt par l'adjonction (addition) à la tradition locale d'Antioche que par la substitution de celle-ci[927].

L'ordonnance actuelle de l'Anaphore de Saint Jacques garde donc le profil général de l'ancien rite antiochien[928]. Nous avons ici des traces du processus compliqué par lequel, au cours du IVe-Ve siècles, les grands rites historiques prennent peu à peu leur forme définitive[929]. Koury-Sarkis dit que la liturgie de saint Jacques est la liturgie de Jérusalem-Antioche et que c'est de ces deux villes que sont partis les missionnaires pour évangéliser le monde. Avec l'évangile à annoncer, ils apportaient le rite de la célébration de l'Eucharistie[930]. Khoury-Sarkis suggère qu'à la fin on a une liturgie ou anaphore commune aux deux métropoles, une anaphore partagée par Jérusalem et Antioche. Et c'est cette anaphore de Jérusalem-Antioche que nous connaissions sous le nom de liturgie de saint Jacques, fruit d'une évolution des deux liturgies respectives de ces deux métropoles, « par les emprunts qu'elles se sont faites l'une à l'autre, (elles) s'enrichissent, se complètent mutuellement, jusqu'à la stabilisation définitive, au début du Ve siècle, d'une anaphore commune aux deux métropoles »[931].

Saint Cyrille de Jérusalem, par ses catéchèses, nous fait connaître la forme ancienne de l'ASJ. Il est principalement influencé par le texte de la liturgie de Jérusalem comme utilisé par lui dans son propre église, l'Anastasis. Dans cette liturgie telle qu'il la désigne, le poids total de l'action eucharistique repose sur le seul paragraphe de l'invocation et sur l'« offrande » qui suit immédiatement. La « série d'action de grâce » est remplacée par la préface et le *sanctus* emprunté à l'Egypte, puis vient l' « invocation » et l' « offrande »[932].

---

[924] Cfr. S. VERHELST, "La Messe de Jérusalem : Bilan d'une recherché. In *Collectanea 28*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1997, 249.

[925] E. LANNE, « L'Eglise une », in *Irénikon* 50 (1977), 46-58 ; *Idem*, « Les Anaphores eucharistiques de saint Basile et la communauté ecclésiale », in *Irénikon* 55 (1982), 307-331. Cfr. Aussi : MAZZA, "Les études sur l'Anaphore …, 71.

[926] Cfr. DIX, *The shape…*, 202.

[927] Cfr. *Ibid.*, 206.

[928] Cfr. *Ibid.*, 206.

[929] Cfr. *Ibid.*, 207.

[930] Cfr. KHOURI-SARKIS, "L'anaphore syriaque…", 393.

[931] Cfr. *Ibid.*, 405.

[932] Cfr. DIX, *The shape…*, 280.

Le Saint-Esprit est traité comme l'agent actif, et Christ Lui-même comme purement passif dans l'eucharistie, comme le fait Cyrille[933].

A côté de la Ve catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem, il existe d'autres témoins de l'ASJ aux IVe-Ve siècles comme : le *Testamentum Domini*, les homélies antiochiennes de saint Jean Chrysostome, la liturgie du pseudo-Denys l'Aréopagite, la liturgie du livre VIII des *Constitutions Aostoliques*, etc.[934] Brightman a réuni plusieurs témoignages qui mentionnent la Liturgie de saint Jacques, parmi lesquels la lettre que Charles le Chauve aurait adressé au clergé de Ravenne : « *Celebrata sunt etiam coram nobis missarum officia more hierosolymitano, auctore Jacobo apostolo…* ». Nous avons aussi le témoignage de Proclus, patriarche de Constantinople au début du Ve siècle, qui cite, parmi les créateurs de Liturgies, saint Jacques, premier évêque de Jérusalem. Mais le premier témoignage authentique et le plus sûr sur l'attribution à saint Jacques d'une Liturgie est le canon 32 du concile in Trullo, déjà mentionné. Ce témoignage est très important parce qu'il vient d'un document officiel de l'Eglise[935].

d. L'influence

L'influence du rite de Jérusalem sur les autres Eglises au cours de la période de formation des quatrièmes et cinquièmes siècles fut très grande. Et la forme d'« invocation » de Cyrille a été largement adoptée, surtout en Orient. Dans d'autres Eglises cependant, elle a été incorporée dans les prières eucharistiques d'une construction plus traditionnelle, qui contenait encore une série d'action de grâces[936]. Un exemple de l'influence de l'ASJ sur les autres liturgies se trouve dans la liturgie romaine, où plusieurs prières et praxis dérivent de portions de l'ASJ ou simplement lui ressemblent. Joseph Jungmann en parle dans son livre « The Mass of the Roman Rite [937]» en donnant un index avec beaucoup de références de l'influence de l'ASJ sur diverses portions du rite romain[938].

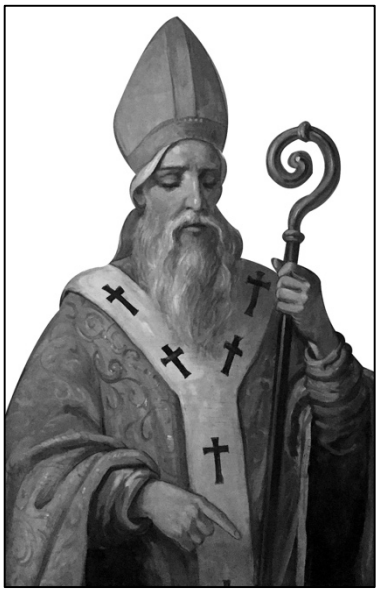
L'influence de l'ASJ est élargie aussi dans la période moderne en influençant directement deux liturgies de la Communion Anglicane (l'Office de 1718 Communion de Scotland et la Liturgie de Bombay de 1922), ainsi que le « *1940 Book of Common Order* » de l'Eglise d'Ecosse, et la liturgie de l'Eglise du Sud de l'Inde, à propos des quelles a écrit G. J. Cuming[939] et T. S. Garret[940].

Une comparaison entre les deux Anaphores, de Saint Cyrille et de Saint Jacques[941] :

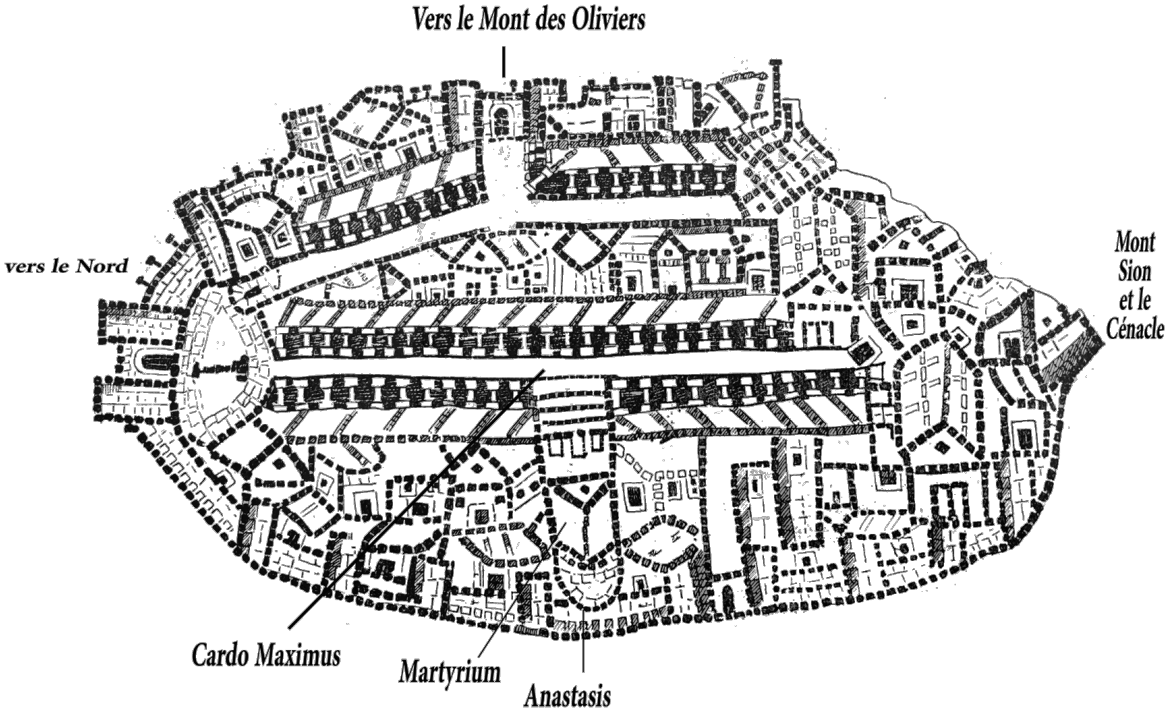
Cyrille	*Jacques (ASJ)*
Dialogue	Dialogue
Louange de la création	Louange de la création
Sanctus	Sanctus
-	L'Economie du Salut
-	Récit d'Institution
-	Anamnèse
Epiclèse	Epiclèse
Intercessions	Intercessions
Doxologie	Amen

933 Cfr. *Ibid.*, 280.
934 Cfr. KHOURI-SARKIS, "L'anaphore syriaque…", 394.
935 Cfr. MERCIER, *La liturgie de Saint Jacques…*, 123 (9). Cfr. *PG* 65, 849-852. Cfr. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, p. LIII-LIV.
936 Cfr. DIX, *The shape…*, 281.
937 J. A. JUNGMANN, *The Mass of the Roman Rite*, vol. II, New York, Benzinger Brothers, 1955, 466.
938 Cfr. WITVLIET, "The Anaphora of St. James", in *Essays* …, 154-155.
939 G. J. CUMING, *A History of Anglican Liturgy*, Macmillan, London 1982, 193ff.
940 T. S. GARRETT, *Worship in the Church of South India*, John Knox Press, Richmond, Va 1958, 9, 26,29ff. Cfr. Aussi : WITVLIET, "The Anaphora of St. James", in *Essays* …, note 11, en p. 155.
941 Cfr. CUTRONE, "Cyril's mystagogical … », 59. Cfr. Aussi : BALDOVIN, *Liturgy in Ancient Jerusalem*, 26.

Cartes, Plans et Figures



[*Figure 9*]
Saint Cyrille de Jérusalem
Tableau au Patriarcat Latin de Jérusalem



[*Carte 5*]
Jérusalem selon la Carte de mosaïque de Mādabā (Jordanie)
Cfr. ABEL, "Jérusalem", *in Dictionnaire d'archéologie chrétienne et d'histoire*, t. VII, 2343.

CONCLUSION

En arrivant à la fin de cette recherche, je voudrais tout simplement tirer quelques conclusions utiles pour l'avenir.

Tout d'abord, je crois que l'on doit beaucoup apprendre de la *praxis* liturgique de la première église de Jérusalem, surtout de la ferveur qui animait les esprits des premiers chrétiens de la ville sainte, et en même temps la collégialité des apôtres et des disciples qui gouvernaient l'Eglise, surtout avec les trois « colonnes » : Pierre, Jacques et Jean (*Ga* 2 : 18), avec le plus grand respect aux usages de l'Eglise de Jérusalem, puisqu'on l'a regardée, à juste titre, et dès les premiers temps, comme l'Eglise mère de toutes les Eglises, dont est partie la première évangélisation. Si nous acceptons cette dernière vérité historique, difficilement contestable, pourquoi alors ne pas accepter qu'elle redevienne, avec l'Evangile, un « sacrement » qui incarne non seulement « l'histoire » mais aussi « la géographie et la topographie du salut », et une réalité normative pour le « rite » dans lequel on célébrait ce qu'on enseignait ? (« Lex orandi, lex credendi ») ?

L'identité et la spécificité de cette première communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, issue du corps juif et ensuite païen, avec ses saints évêques, en commençant par saint Jacques, et avec sa première « maison-église », à savoir le cénacle de Sion, nous dit beaucoup. Mais ce qui nous concerne le plus sera son influence et le patrimoine qu'elle nous a laissé : la liturgie chrétienne. Cependant, on ne peut pas oublier ou mettre à part la personnalité influente de Jacques, qui est restée dans les esprits pendant plusieurs siècles, et à qui on a attribué une anaphore.

La connaissance de cette personnalité éminente est très importante pour l'histoire de la première église de Jérusalem : tout d'abord sa chaire conservée à Sion, ensuite transférée au Saint-Sépulcre, a joué un rôle important dans le déroulement des offices liturgiques, même pendant les IVe et le Ve siècle, comme Egérie les décrit. C'est la centralité de la personnalité de l'évêque qui a hérité le rôle du grand prêtre du Temple juif, et qui gouverne son troupeau et préside les offices.

Pour ce qui concerne la relation entre la liturgie chrétienne des premiers trois siècles et la liturgie juive de la synagogue, il faut faire attention et bien choisir les termes. On a vu comment l'influence de la synagogue était grande sur les premiers chrétiens, et la première *habourah* est issue du sein de la synagogue, pour s'organiser après en « fraternité » animée par l'amour fraternel, et pour devenir ensuite une *qehilah*, une église de Dieu qui séjourne *παροικεῖν* dans les villages et villes, et regroupe les fidèles. Mais nous avons vu aussi que les *praxis* liturgiques les plus importantes ont été effectuées dans les maisons privées, non dans les synagogues, surtout l'agapè eucharistique, les enseignements des Ecritures, et la pratique de l'amour fraternel.

Cette relation avec la synagogue juive, qui a été coupée avec la séparation finale, lors de la promulgation de la fameuse *Birkat ha-menim*, (la malédiction contre les chrétiens), nous pousse à bien réfléchir sur les paroles du pape Benoit XVI, qui affirme que le culte chrétien ne peut pas être compris simplement comme une forme christianisée du culte de la synagogue[942]. A propos de la synagogue juive, on peut parler, en un premier temps, d'une dépendance. Plus

[942] RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 44.

tard, il existe une liberté chrétienne. La liturgie chrétienne commença pratiquement *da capo*, dit Hahn[943], et même cette dépendance n'est pas une dépendance des formes liturgiques juives, mais plutôt signifie que les disciples étaient liés tout simplement, au début, à l'activité de Jésus et au fait eschatologique.

Même quand il s'agit de l'espace liturgique, assimilant quelque peu l'église-espace à la synagogue juive, surtout quand on parle des églises syriennes, qui, avec leurs formes architecturelles, ressemblent beaucoup aux synagogues, il ne faut pas oublier que ces églises syriennes conservent et reflètent plus les caractères purement sémitiques que juifs, comme l'exprime Bouyer[944]. Et nous avons vu comment le pape Benoit XVI donne trois différences fondamentales entre l'église chrétienne et la synagogue juive, pour ce qui concerne l'orientation, l'abside (l'autel) et le tabernacle[945].

Au début du IVe siècle, Jérusalem devient une ville complètement chrétienne, avec les foules des pèlerins, mais aussi les constructions de magnifiques édifices pour le culte chrétien. Ici on comprend bien combien ces lieux, mémoratifs de l'histoire du salut, jouèrent un rôle décisif dans la formation de la liturgie hagiopolite, surtout avec les formes caractéristiques de cette liturgie, comme les stations et les processions.

La vie des hiérosolymitains, des pèlerins, et de tous les habitants de la Palestine, était concentrée sur les cérémonies officiées dans ces lieux. En fait, le nombre des stations nous montre comment Jérusalem et plusieurs lieux des alentours étaient des lieux voués au culte, comme si toute la Palestine était devenue une grande église. Egérie, avec son important document, et par sa sensibilité féminine, a réussi à centrer l'attention sur la manière avec laquelle les chrétiens priaient. C'est l'« élan de la piété ». Pour cela, elle a choisi minutieusement les termes exprimant la dévotion chrétienne et ses manifestations : *rugitus et mugitus,* et *fletus et gemitus* (cri et gémissement, et larmes et lamentations). En fait, on remarque aujourd'hui, quand on se rend en Palestine, pendant la Semaine Sainte, qu'Egérie avait raison : les chrétiens palestiniens, mais aussi les pèlerins, célèbrent dans ces mêmes lieux, avec le même élan et le même enthousiasme qu'aux premiers siècles. On en trouve un exemple vivant qui confirme cette réalité : le jour du Vendredi Saint, à la fin des offices, quand on fait une procession funèbre avec la statue ou l'icône du Christ mort, entourée de fleurs, c'est le moment culminant de cette cérémonie, à laquelle participent, avec une grande dévotion et piété populaire, le plus grand nombre annuel de fidèles. Ceux-ci ne fournissent pas seulement un simple témoignage de la foi chrétienne ; mais mettent en relief des *typoi* des événements évangéliques, qui se déroulent devant leurs yeux comme ils s'étaient passés dans leur propre terre auparavant, sur les lieux mêmes de la Rédemption.

En me basant cette recherche sur les sources anciennes, comme la *Peregrinatio Egeriae* et les *Catéchèses* de Saint Cyrille de Jérusalem, mais surtout sur le *Lectionnaire arménien* et *géorgien*, j'ai découvert combien la liturgie de Jérusalem a été importante de telle sorte qu'elle a été conservée dans ces sources, surtout les deux derniers lectionnaires. Ceux-ci, en effet, nous fournissent une preuve supplémentaire que cette liturgie était la première source des autres liturgies. Disparue, elle subsiste dans les liturgies des Arméniens et des Géorgiens, et aussi, d'une manière indirecte, dans la liturgie romaine, byzantine et syrienne. En fait, nous avons remarqué comment Egérie, en décrivant plusieurs offices, dit à plusieurs reprises « comme on le fait chez nous », surtout en parlant de la liturgie eucharistique.

Une autre importance qu'on peut attribuer à la liturgie hagiopolite réside dans des éléments significatifs de cette liturgie : les hymnes (poèmes), les prières, les leçons (lectures) et le renvoi (messe). Ce qui est frappant à Jérusalem c'est le choix des lectures, qui sont appropriées au temps et au lieu. Dans tous les autres coins du monde, on peut trouver les lectures appropriées

[943] Cfr. HAHN, « Il servizio … », 11.
[944] Cfr. BOUYER, *Architettura e liturgia*, 29.
[945] Voir chapitre deux. Cfr. RATZINGER, *Introduzione allo spirito…*, 64-69.

au temps, mais pas au lieu, sauf en Palestine, caractérisée pour être le lieu propre de ces lectures, surtout de l'évangile.

A propos des vigiles de grandes fêtes, j'ai remarqué une grande ressemblance dans l'ordre liturgique avec la liturgie officiée aujourd'hui au Saint-Sépulcre dans le rite latin, surtout à propos des cinq *gobala*, *i.e.* les cinq parties, avec les 3 psaumes dans chaque partie. Pendant ma dernière participation aux offices de la Semaine Sainte au Saint-Sépulcre, je me suis rendu compte de cette ressemblance, en observant les gestes liturgiques, et en suivant dans les nouveaux livres préparés après la dernière rénovation de la liturgie par la Custodie de Terre Sainte.

Mais la ressemblance de la liturgie romaine avec la liturgie ancienne de Jérusalem, ne s'arrête pas aux vigiles, puisque comme résultat de cette recherche j'ai découvert l'existence aussi d'autres similitudes pour le dimanche de Rameaux, surtout la procession, avec les cérémonies du Vendredi Saint, surtout, l'adoration à la Sainte Croix, et la « Messe des Présanctifiés », ainsi que, ici seulement, pour la liturgie au Saint-Sépulcre, dans l'office des vêpres (ou lucernaire) pendant la *tridium*. La ressemblance ne se limite pas aux gestes, mais aussi aux textes (péricopes).

Enfin, pour la liturgie eucharistique, je me suis limité à l'anaphore de saint Jacques, par une exposition générale. Cette anaphore, et la liturgie eucharistique de Jérusalem en général, méritent un travail à part, plus approfondi. L'histoire de cette anaphore est très importante pour bien comprendre l'histoire et la théologie eucharistique dans les autres traditions, surtout syrienne et grecque, mais surtout pour redécouvrir et réévaluer la liturgie eucharistique de Jérusalem, qui est restée voilée et mystérieuse dans Egérie et les deux lectionnaires. C'est grâce à Saint Cyrille de Jérusalem, et par ses catéchèses mystagogiques, que nous avons pu connaître la forme ancienne de l'ASJ. Il est très important aussi de bien étudier saint Cyrille comme référence de base pour la connaissance de cette anaphore si nous voulons découvrir le texte de la liturgie de Jérusalem comme il l'a lui-même utilisé dans sa propre église.

J'espère que ce travail contribue à mieux connaître et évaluer les liturgies anciennes, parce qu'elles sont l'expression de la tradition chrétienne la plus pure. Il ne faut pas avoir peur d'y revenir, comme on l'a fait récemment à Jérusalem, afin d'enrichir notre liturgie actuelle, surtout en Occident, où l'on peut vraiment ajouter à la sobriété et à la simplicité de cette liturgie universelle, la richesse des symboles qui existent dans les liturgies orientales, surtout celle de Jérusalem. Par la connaissance de ces liturgies, on peut arriver à une unité des cœurs et cheminer ensemble dans la voie de l'unité selon la volonté de Jésus. L'ignorance nous fait perdre beaucoup. C'est même un acte d'injustice envers les autres. Je ne souhaite pas que se trouve vérifié ce qu'a prononcé B. Botte, dans son pessimisme et sa généralisation, à propos des anaphores syriennes anciennes, qu' « il est d'autant plus regrettable que les Occidentaux professent à l'égard de ces liturgies une ignorance totale et parfois systématique »[946]. Ecoutons plutôt le pape Benoit XVI qui nous enseigne comment recevoir les usages liturgiques anciens. Il ne s'agit pas, affirme le pontife, d'une escapade romantique dans l'ancien, mais de la redécouverte de l'essentiel. Et que les différents rites ne sont pas strictement séparés les uns des autres. Entre eux, il y a un échange et une fertilisation mutuels[947].

[946] BOTTE, « Les anaphores syriennes…», 23.
[947] Cfr. RATZINGER, *Introduzione allo spirito…*, 78, 160

BIBLIOGRAPHIE

A- Sources publiées

ALBERIGO G.–POTTER A. M.–ABRAMOVSKI L. (*ed.*), *Conciliorum Oecumenico Generaliumque, Decreta*, I.

AMALARII EPISCOPI, *Opera liturgica omnia,* HANSSENS I. M. (*éd.*) in *Studi e testi*, 139, t. II, Città del Vaticano, 1948.

Antonini Placentini Itinerarium, 22, GILDEMEISTER J. (*éd.*), Berlin 1889.

BASIL, *De Spirito Sancto*, XXIX, in MIGNE, *PG* 32.

BERNARDUS MONACHUS FRANCUS, « Itinirario » XI, in *Itinera Hierosolymitana et descriptionies Terrae Sanctae*, Société de l'Orient Latin, Paris 1879.

BERNOLDO, *Micrologus,* c. 51 : *De oratione super populum*, in MIGNE, *PL* 151, Paris 1845.

CIRILLO DI GERUSALEMME*, Le Catechesi,* (Collana di Testi Patristici, 103), QUACQUARELLI A. (*ed.*), Città Nuova Editrice, Roma 1993.

CIRILLO DI SCITOPOLI, *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, (Scritti Monastici 15), Abbazia di Praglia, Teolo (PD) 2012.

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, 7, 5 (SCh. 428), LE BOULLUEC A. (*tra.*), Cerf, Paris 1997.

CONYBEARE F. C., *Rituale armenorum being the administratio of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church together with the Greek rites of Baptism and Epiphany*, MACLEAN A. J. (*tra.*), Oxford 1905.

CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, (SCh. 126), PIEDAGNEL A. (*intr. et note*) PARIS P. (*tra.*), Cerf, Paris 1966.

_____, *Catéchèses*, GRANCOLAS M. J. (*tra.*), Chez Laurant le Conte, Paris 1715.

EGERIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, DIAZ Y DIAZ M. C. (*tra.*), (SCh. 296), Cerf, Paris 1982.

_____, *Diary of a pilgrimage,* GINGRAS G. E., (*tra*.), Ancient Christian Writers, 38, QUASTEN J. & OTHERS (*ed*.), The Newman Press, New York, N. J.-USA 1968.

EPHRAEM SYRI, « Adversus Judaeos sermo habitus die Dominico in Palmis », in *Sancti Ephraem Syri*, *Opera Omnia*, t. III, Romae 1743.

EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, (Book I), WILLIAMS F., THOMASEN E. & VAN QORT J. (*tra*.), vol. 63, 2nd ed. Brill, Leiden-Boston 2009.

_____, *Epiphanius' Treatise on weights and measures, the syriac version*, DEAN J. E. (*ed*), University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1935.

_____, *Ancoratus*, XL, GCS.

ETERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa,* P. SINISCALCO et L. SCARAMPI (*tra*.), Città Nuova, Roma 2012.

_____, *Diario di viaggio,* GIANNARELLI E. (*tra.)*, San Paolo, Milano 2006.

_____, *Diario di Viaggio,* ZOPPOLA C. (*tra.)*, Paoline, Alba (Italia) 1966.

EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique (Livres I-IV)*, (SCh. 31), Cerf, Paris 1952.

_____, *Histoire ecclésiastique* (*Livres V-VII*), (SCh. 41), BARDY G. (*tra*.), Cerf, Paris, 1955.

_____, *Histoire ecclésiastique (Livres III-V)*, (SCh. 530), Cerf, Paris 2009.

_____, *Vie de Constantin*, (SCh. 559), Cerf, Paris 2013.

_____, *De Solemn. Pasch*., 5 : in MIGNE, *PG* 24*,* Paris, 1864.

EUSEBE, *Histoire Ecclésiastique*, Livres IX-X, *Sur les martyrs de Palestine*, lntro. : 1-2, par : GRAPIN E., Auguste Picard, Paris 1913.

EUSEBIUS, *The Church History*, MAIER P. L. (*tra*.), Kregel Academic & Professional, Michigan (USA) 2007.

EUSEBIUS, BISHOP OF CAESAREA, *History of the Martyrs in Palestine*, W. CUERETON (*tra*.) Williams and Norgate, London 1861.

EUSEBE PAMPHILE, *Les martyrs en Palestine*, VIII, 9-12, (SCh. 55), G. BARDY (*tra*.), Cerf, Paris 1958.

EUSEBII PAMPHILI, « De Demonstratione Evangelica », VI, in MIGNE, *PG*, 22*,* Paris, 1864.

EVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique* (Livres I-III), (SCh. 542), Cerf, Paris 2011.

FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, vol. I e II, MORALDI L. (*ed*.), De Agostini, Novara 2013.

_____, *Guerra giudaica*, III, 3, 54-56, VITUCCI G. (*ed*.), Oscar Mondadoni, Milano 1974.

FUNK F. X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, VII, 26, v, I, Paderbornae, 1905.

GERONTIUS, *Vie de Mélanie 22,* (SCh. 90), GORCE D. (*tra.*), Cerf, Paris 1962.

GRAFFIN R., *Patrologia Syriaca, II*, 605, Parisiis 1907.

GREGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, (SCh. 363), MARAVAL P. (*tra.*), Cerf, Paris 1990.

HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, 1, 20 (SCh. 14), LEFEVRE M. (*tra.*), Cerf, Paris 1947.

IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, (*Lettre aux Magnésiens* 9, 1), (SCh. 10 bis).

IRENEE, *de Paschate*, in MIGNE, *PG* 7, Paris 1864.

JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, (SCh. 109), J.-C. GUY, Cerf, Paris 1965.

JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, CX, 6. HEMMER H. et LEJAY (*éd.*), t. I, Libr. Alphonse Picard et Fils, Paris 1909.

_____, *Apologie pour les Chrétiens*, (SCh. 507), MUNIER C. (*tra.*), Cerf, Paris 2006.

JEROME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion),* (SCh. 508), Paris, Cerf, 2077.

_____, *Vie de Saint Hilarion, Œuvres de Saint Jérôme*, M. B. MATOUGUES.

_____, *Lettres de S. Jérôme*, (*Lettres* 33, 43, 49), ROUSSEL G. (*tra.*), t. I et II, Paris, 1704.

_____, *Œuvres de Saint Jérôme*, DE MATOUGUES B. (*éd.*), Société du Panthéon, Paris 1841.

_____, *Œuvres de Saint Jérôme*, MATOUGUES B. (*éd.*), Auguste Desrez, Paris 1838.

JEROME SAINT, *Œuvres complètes*, BAREILLE A. (*tra.*), Paris 1878.

_____, *Commentaire sur Matthieu, in* MIGNE *PL* 26, Paris 1845.

Les Constitutions Apostoliques, in MIGNE, *PG* 1, Paris, 1864.

_____, (SCh. 329), t. II, METZGER M. (*tra.*), Cerf, Paris 1986.

Les Homélies clémentines, SIOUVILLE A. (*tra.*), Rieder, Paris 1933.

L'Evangile de Thomas, LELOUP J.-Y. (*tra.*), Albin Michel, Paris 2016.

MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre*, GREGOIRE H. et KUGENER K.- A. (*éd.*), Paris 1930.

MANSI G. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II.

MIGNE J. P., *Patrologia Graeca,* Paris, 1864. Vol. : *1, 6,* 7, *20, 22, 24, 32, 33, 42, 43, 46*, *65, 87, 108, 137, 138*,

_____, *Patrologia Latina,* Paris 1845. Vol. : *2, 20, 26, 36,* 151.

NAU F., *La Didascalie des douze apôtres*, Paris, 1912.

ORIGENE, *Contre Celse*, *Livres I et II,* t. I, (SCh. 132), BORRET M. (*tra.*), Cerf, Paris 1967.

_____, *Contre Celse*, VIII, 22-23, (SCh. 150), BORRET M. (*tra.*), Cerf, Paris 1969.

_____, *Homélies sur l'Exode*, II, 2, (SCh. 321), M. BORRET (*tra.*), Cerf, Paris 1985.

Premiers écrits chrétiens, POUDERSON B. et AUTRES (*éd.*), Gallimard, NRF, 2016.

RENOUX A. (*éd.*), *Le codex Arménien Jérusalem 121*, (PO, 36, f. 2, n° 168, GRAFFIN F. (éd.)), Brepols, Turnhout, Belgique 1971.

ROSSI I.-B. (*éd.*), *Inscriptiones christianae urbis Romae*, vol. II, Romae.

RUFINO, *Storia della Chiesa*, I, 7-8, (Collana di testi patristici, 54), QUACQUARELLI A., DATTRINO L. (*ed.*), Città Nuova, Roma 1986,

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 8 (326), (SCh. 505), Cerf, Paris 2006.

SOPHRONII S., *Commentarius liturgicus*, in MIGNE, *PG* 87.

TACITE, *Annales*, BURNOUF et BORNECQUE H. (*tra.*), GF Flammarion, Paris 1965.

TARCHNISCHVILI M. (*éd.*), *Le grand lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle*), (CSCO, vol. 188, Scriptores Iberici, t. 9), Chaussée de Wavre, Louvain 1959.

TERTULLIEN, *Traité de la Prescription contre les hérétiques*, XX, 5, (SCh. 46), Cerf, Paris 1957.

_____, *Exhortation à la chasteté*, VII, 3, (SCh. 319), Cerf, Paris 1985.

TERTULLIANI, *De Baptismo*, XVII, 1 (Series Theologica, 10) (1933), Pontificia Universitas Gregoriana, Romae.

THEODORET DE CYR, *Histoire Ecclésiastique (III-V)*, (SCh. 530), Cerf, Paris 2009.

THEODOSIUS, *De situ Terrae Sanctae, 7* in GEYER P. (*ed.*), *Itinera Hierosolymitana*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 39).

THEODOSIUS, *Breviarius de Hierosolyma*, 3 in GEYER P. (*ed.*), *Itinera Hierosolymitana*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 39).

THEOPHANES, *Chronographia*, c. 682, in MIGNE, *PG* 108, Paris 1864.

B- Sources liturgiques

CUSTODIA TERRAE SANCTAE, *Domenica quarta in quadragesima, ad primas vesperas et ad celebrationem vigiliae cum memoria resurrectionis Domini in basilica Sanctissimi Sepulcri*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2017.

_____, *Hebdomada Sancta, Celebrationes in Basilica S. Sepulcri D. N. Iesu Christi, Ierusalem*, Jérusalem, 2009.

_____, *Sabbato Sancto, Celebratio resurrectionis Domini in S.to Sepulcro D. N. Iesu Christi*, Hierosolymis, Jérusalem 2016.

La Liturgie des heures, 4 volumes [LH] (avec la Constitution Apostolique «Laudis Canticum» et la « Présentation générale de la Liturgie des Heures » (112), Paris 1991.

C- Études spéciales

BALDI D., *La liturgia della chiesa di Gerusalemme,* Studio Biblico Francescano, Flagellazione, Gerusalemme, 1939.

BALDOVIN J. F., *The urban character of christian worship, the origins, development and meaning of stational liturgy*, (Orientalia Christiana Analecta, 228), PIO, Roma 1987.

_____, *Liturgy in Ancient Jerusalem*, (Alcuin/Grow Liturgical Study 9), Grove Books Limited, Bramcote, Nottingham, 1989.

BASTIAENSEN A., « L' "Itinéraire d'Egérie" observations à propos d'une nouvelle édition », in *Révue des Etudes Augustiniennes,* 30 (1984), Paris 1984.

_____, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egérie*, Nimègue 1962 (Latinitas Christianorum primaeva, 17).

BERNHEIM P.-A., *Jacques frère de Jésus*, Albin Michel, Paris 2003.

BLANCHETIERE F., *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Cerf, Paris 2011.

BOURGEL J., *D'une identité à l'autre ? la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem (66-135)*, Cerf, Paris 2015.

BRADSHAW P. F. (*ed.*), *Essays on early eastern eucharistic prayers,* P. F., A Pueblo Book, The Liturgical Press Collegeville, Minnesota-USA 1997 : J. D. WITVLIET, "The Anaphora of St. James".

CABROL F., *Les Eglises de Jérusalem : la discipline et la liturgie au IVe siècle (étude sur la Peregrinatio Silviae)*, Librairie Religieuse II. Oudin, Paris-Poitiers 1893.

CHILTON B. –NEUSNER J., *The brother of Jesus*, Louisville, London, 2001.

EISENMAN R., *James the brother of Jesus and the Dead Sea scrolls,* I, Nashville, Grave Destractions Publications, 2012.

FENWICK J., *Anaphoras of St. Basil and St. James : an investigation into their common origin*, (Orientalia Christiana Analecta, 240), PIO, Roma 1992.

MORDILLAT G. et PRIEUR J., *Jésus après Jésus, l'origine du christianisme*, Seuil, Paris 2004.

MERCIER B.-CH., *La liturgie de Saint Jacques* (*PO*, t. 26, *f.* 2, N° 126), Brepols 1997.

NEALE J. M., *The liturgy of Saint James, the brother of the Lord, or according to the Use of the Church of Jerusalem*, London 1858.

NORET J., *Un éloge de Jacques le frère du Seigneur, par un Pseudo-André de Crète*, Institut Pontifical d'Etudes Médiévales, Toronto 1978.

REFOULE F., *Les frères et sœurs de Jésus : frères ou cousins ?* Desclée de Brouwer, Paris 1995.

RENOUX A., *Liturgie de Jérusalem et Lectionnaires arméniens, vigile et année liturgique, La prière des heures*, (Lex Orandi, 35), Cerf, Paris 1963.

THIBAUT J.-B., *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IVe au Xe siècle*, Maison de la Bonne Presse, Paris 1926.

VERHELST S., *Le Lectionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire*, Academic Press Fribourg 2012.

_____, "La Messe de Jérusalem : Bilan d'une recherché ». In *Collectanea 28*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1997.

VERMEER G. F. M., *Observations sur les vocabulaires du pèlerinage chez Egérie et chez Antonin de Plaisance*, Dekker & Van de Vegt N. V. Nijmegen - Utrecht 1965.

WILKINSON J., *Egeria's Travels*, Oxbow Books, UK-USA, 2015.

D- Études générales

BAGATTI B., *L'église de la Circoncision*, Impr. des PP. Franciscains, Jérusalem 1965.

_____, *L'église de la gentilité en Palestine*, Impr. des PP. Franciscains, Jérusalem 1968.

_____, *Gli scavi di Nazaret, I, Dalle origini al secolo XII*, Gerusalemme 1967.

BALDI D., *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Ierusalem 1935.

_____, *Piccola guida di Terra Santa*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme, 1921.

BAUMSTARK A., *Comparative Liturgy*, BOTTE B. (*revised*), OSB, CROSS F. L. (*tra.*), Mowbray, London 1958.

_____, *Liturgies comparées*, BOTTE B, Chevetogne, 1953.

_____, *Liturgia Romana e liturgia dell'Esarcato*, Roma, 1904.

BAUER W., *Aufsätze und kleine Schriften*, 1967.

BRADSHAW P. F., *Daily Prayer in the Early Church : a study of the origin and early development of the Divine office*, (Alcuin/SPCK, London, 1981).

BOUVET J., *Cyrille de Jérusalem, Les catéchèses*, Les Pères dans la foi, Migne, Paris 1998.

BOUYER, L. *Le rite et l'homme*, Cerf, Paris 2012.

_____, *Architettura e liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2007.

_____, *L'Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, 2e éd. Desclée et Cie, Tournai (Belgique) 1966.

BRIGHTMAN F. E.-HAMMOND C. E., *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Oxford, 1896.

BRIZZI G., *70 D.C. La conquista di Gerusalemme*, GLF editori Laterza, Bari 2015.

BOUVY E., *Études préparatoires au pèlerinage eucharistique en Terre Sainte et à Jérusalem en avril et mai 1893*, Maison de la Bonne Presse, Paris 1893.

BUX N., *La liturgia degli orientali,* Quaderni di O Odigos, Bari (Italia).

CROCE V., *Tito, l'imperatore che distrusse Gerusalemme,* (Universale Storica Newton, 70), Newton Compton, Roma 2008.

CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological researches in Palestine during the years 1873-1874*, Stewart A. (*tra.*), vol. I, Palestine Exploration Fund, London 1899.

CUMING G. J., *A History of Anglican Liturgy*, Macmillan, London 1982.

DANIELOU J., *L'Eglise des premiers temps*, Seuil, Paris 1985.

_____, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée/Cerf, Paris 1958.

DAY J., « I santuari palestinesi e la formazione del ciclo liturgico cristiano », in *Gerusalemme, una città tra celo e terra : le religioni – le chiese* (Storia religiosa Euro-Mediterranea, 3), VACCARO L., (*ed.*), Libreria Editrice Vaticana e Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Roma.

DIX G., *The shape of the liturgy*, Dacre Press, London 1945.

DUCHESNE L., *Origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, A. Fontemoing, Paris 1898.

GALLEZ E.-M., *Le Messie et son prophète : Aux origines de l'Islam*, t. I : "De Qumrân à Muhammad", (Studia Arabica, 1), éd. de Paris, 2005.

GARRETT T. S., *Worship in the Church of South India*, John Knox Press, Richmond, Va 1958.

GIL M., *A history of Palestine, 634-1099*, BROIDO E. (*tra.*), Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1992.

GREGO I., *I giudeo-cristiani nel IV secolo (Reazione-influssi)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1982.

HAMMAN A., *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95/197)*, Hachette 1971.

HANSSENS J. M., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, cap. XI : « De missa rituum orientalium », 1240, Romae 1932.

HEMMER H., OGER G. et LAURENT A., *Les pères apostoliques, I-II Doctrines des Apôtres, Epître de Barnabé, XI,* 3, Libr, Alphonse Picard et Fils, Paris 1907.

JANERAS S., *Le Vendredi-Saint dans la tradition byzantine* (Studia Anselmiana 99, « Analecta liturgica », 12), Roma 1988.

JOURNET C., *La Messe : présence du sacrifice de la Croix*, Desclée de Brouwer.

JUNGMANN J. A., *Missarum Sollemnia*, vol. I e II, ed. Anastatica, Ancora, Milano 2004.

_____, A., *The Mass of the Roman Rite*, vol. II, New York, Benzinger Brothers, 1955.

KÜNG H., *Cristianesimo, essenza e storia*, Moretto G. (*tra.*), EUR Saggi, Milano 2015.

LANG U. M., *Rivolti al Signore, l'orientamento nella preghiera liturgica*, Cantgalli, Siena 2008.

LIGHTFOOT J., B., *Saint Paul's epistle to the Galatians*, 9e éd., Macmillan, London 1887.

LELOUP J-Y., *Dictionnaire amoureux de Jérusalem*, Plon, France 2010.

LIMOR O. & STROUMSA G. G. (*ed.*), « Christians and christianity in the Holy Land, in the byzantine period », in *Christians and christianity in the Holy Land*, Brepols, Turnhout (Belgium) 2006.

MARAVAL P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Cerf, Paris 2011.

MAZZA E., "Les études sur l'Anaphore et la recherche sur l'Eucharistie", in *La liturgie lieu théologique* (Sciences Théologiques & Religieuses), Beauchesne, Paris 1997.

MCNAMER E. - PIXNER B., *Gesù e il cristianesimo, il primo secolo a Gerusalemme*, Messaggero Padova, New Jersey 2008.

MOSSAY J., *Les fêtes de Noël et d'Epiphanie*, Abbaye du Mont César, Louvain 1965.

PAPADOPOULOS-KERAMEUS A., *Analekta hierosolymitikês stachyologias ê syllogê anekdotôn*, t. II, 1894.

PICCIRILLO M., *La Palestina cristiana (I-VII secolo)*, EDB, Bologna 2008.

PITRA I. B., *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. II, Romae 1868.

RATZINGER J., *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Milano 2001.

_____, (BENOIT XVI), *Jésus de Nazareth (Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration)*, Champs Essais (Flammarion), Paris 2007.

SALAVILLE S., *Liturgies orientales : notions générales, éléments principaux*, (Bibliothèque catholique des Sciences Religieuses), vol. 47, Librairie Bloud & Gay 1932.

SALVARANI E., *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme, riti, testi e racconti tra Costantino e l'età delle crociate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

_____, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo, spazio, liturgia, architettura*, Jaca Book, Milano 2008.

SCHMEMANN A., *Introduction to liturgical theology*, MOOREHOUSE A. E. (*tra*.), St. Vladimir's Seminary Press, New York 2003.

SCHÖNBORN C. V., *Sophrone de Jérusalem, vie monastique et confession dogmatique,* (Théologie Historique 20), Beauchesne, Paris 1972.

SINISCALCO P., *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Nuova edizione ampliata, Editori Laterza GLF, Roma-Bari 2009.

TALLEY T. J., *The origins of the liturgical year*, Pueblo Publ. Co., New York 1986.

TARBY A., *La prière eucharistique de l'Eglise de Jérusalem*, « Théologie historique » 17, Beauchesne, Paris 1972.

THEISSEN G., *La religion des premiers chrétiens*, Cerf, Paris 2011.

TESTA E., *The faith of the Mother church*, ROTONDI P. (*tra*.), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1992.

SAYEGH S., *Les vestiges chrétiennes en Jordanie*, (en arabe), Imprimerie Catholique, Amman 1996.

STREETER B. H., *The primitive church*, Macmillan, New York 1929, (Dissertation II in Lightfoot's Galatians).

TAFT R., *Beyond East & West, problems in liturgical understanding*, Pastoral Press, Washington, D.C. 1984.

TOMASI, *Opera* édit. *Vezzozi Romae*, t. IV, 1749.

VINCENT H. - ABEL F. M., *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, Librairie Victor Lecoffre, Paris 1926.

WILKEN R. L., *I primi mille anni (Storia globale del cristianesimo)*, Einaudi, Torino 2012.

E- Publications périodiques

AFANASSIEFF N., « L'Eglise du Saint-Esprit », in *Cogitatio fidei*, 83 (1975), Cerf, Paris.

BAGATTI B., « L'esodo dei cristiani di Gerusalemme a Pella durante la guerra giudaica del 66-70 », in *Collectio Assisiensis,* 8 : (La distruzione di Gerusalemme del 70), Assisi (Italia).

_____, "Il culto di S. Giuseppe in Palestina", in *Cahiers de Joséphologie*, 19 (1971) (*San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa*), Libreria Editrice Murialdo, Roma 1971.

_____, « I Giudeo-cristiani e l'anello di Salomone », in *RechSR 60*, (1972).

BOTTE B., « Les anaphores syriennes orientales », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, Cerf, Paris 1970.

_____, « Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addaï et Mari », in *L'Orient Syrien* 10 (1965).

CABRERA E. B., « La liturgie au Cénacle des origines au VIIe siècle (1re tranche) », in *La Terre Sainte*, (Année 65) (mai-juin 2000), Custodie Franciscaine de la Terre Sainte, Jérusalem.

CERFAUX L., « La première communauté chrétienne à Jérusalem », in *Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, vol. VI-VII, DUCLOT J., GEMBLOUX S. A. (éd.), Université de Louvain, 1954.

CROUZEL H., « Origène et la structure du sacrement », in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63 (1962), Institut Catholique de Toulouse Toulouse.

CUTRONE E. J., "Cyril's mystagogical Catecheses and the evolution of the Jerusalem Anaphora", in *Orientalia Christiana Periodica,* vol. 44, *f.* I, (1978), PIO, Roma.

EGENDER N., "Le monachisme palestinien IVe-VIIe siècles », in *CPE (Connaissance des Pères de l'Eglise*), 141 (mars 2016), Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel.

ERMONI V., « Les églises de Palestine », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. II (janvier 1901), Charles Peeters, Louvain.

ESBROECK M. VAN, « La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 », in *Analecta Bollandiana*, 86 (1986), Imp. Cultura, Vetteren (Bruxelles-Belgique).

FRASER M. A., « Constantine and the Encaenia », in *Studia patristica*, 29 (1997).

GAILLARD J., « Noël, *memoria* ou mystère ? », in *La Maison-Dieu* 59 (1959).

GIOVANNETTI O., « Les Lieux Saints dans le pèlerinage d'Egérie – section I », in *La Terre Sainte*, (65e année) (juillet-août 2000), Custodie de Terre Sainte, Franciscain Printing Press.

HAHN F., « Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo », in *Studi Biblici*, 20 (1972), Paideia Editrice Brescia.

HUDON G., « Le mystère de Noël dans le temps de l'église d'après Saint Augustin », in *La Maison-Dieu* 59 (1959).

JANERAS S., « La settimana santa nell'antica liturgia di Gerusalemme », in *Hebdomadae Sanctae Celebratio*, Edizione Liturgiche, Roma CLV 1997.

KHOURI-SARKIS G., "L'anaphore syriaque de saint Jacques", in *L'Orient Syrien,* vol. 4 (1959), Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris.

Koulomzine N., "Les rôles liturgiques dans l'assemblée de l'église primitive selon le père Nicolas Afanassieff", in *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, (Ephemerides Liturgicae Subsidia, 9) (1976), Edizione Liturgiche, Roma 1977.

LAGES M.-F., « Etapes de l'évolution du Carême à Jérusalem avant le Ve siècle : essai d'analyse structurale », in *Revue des Etudes Arméniennes,* nouvelle série, vol. VI, (1969).

LAGRANGE P., « L'origine de la version syro-Palestinienne des Evangiles », in *Revue Biblique*, 35 (1925).

LANNE E., « L'Eglise une », in *Irénikon* 50 (1977).

_____, « Les Anaphores eucharistiques de saint Basile et la communauté ecclésiale », in *Irénikon* 55 (1982).

LIGIER L., « Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale », in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, Cerf, Paris 1970.

MALI F*., L'origine des liturgies :* "Antioche, Jérusalem, liturgies juives", in *Etudes syriaques 3 (Les liturgies syriaques),* F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris 2006.

MATEOS J., « La vigile cathédrale chez Egérie », in *OCP* 27 (1961).

METZGER M., « Les deux prières eucharistiques des Constitutions apostoliques », in *Revue des sciences religieuses*, XLV (1971).

PICCIRILLO M., « Gruppi episcopali nelle tre Palestine e in Arabia », in *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*, Rome, Ecole Française de Rome, 1989.

RENOUX A., « De Jérusalem en Arménie, l'héritage liturgique de l'Eglise arménienne », in *Proche Orient Chrétien,* 46 (1996).

_____, « Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem. Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem », in *La Maison Dieu* 139 (1979).

_____, « L'église de Sion dans les homélies sur Job d'Hésychius de Jérusalem », in *Revue des Etudes Arméniennes*, nouvelle série, 18 (1984), Paris.

_____, « Les ministres du culte à Jérusalem au IVe et au Ve siècle », in *Ephemerides liturgicae (L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée)*, Subsidia 9 (1977), Paris.

_____, « L'Epiphanie à Jérusalem au IVe et au Ve siècle d'après le lectionnaire arménien de Jérusalem », in *Revue des études arméniennes*, nouvelle série, t. II (1965).

_____, « Lectionnaires arméniens et commémoraison de la sépulture du Christ le Vendredi Saint », in L'*Orient Syrien*, vol. VII (1962), Paris.

_____, « Le triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la grande semaine », in *Révue des Etudes Arméniennes*, t. VII (1970), Librairie C. Klincksieck, Paris.

TAYLOR J. E., « The Phenomenon of Early Jewish Christianity : Reality or Scholarly Invention? » in *Vigiliae Christianae*, 44 (1990), BRILL E. J., Leiden.

F- Dictionnaires et encyclopédies

Biblia Sacra, Juxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta, Noveum Testamentum, Typis Typographiae Catholicae, Beryti 1951.

CASTIGLIONI L. – MARIOTTI S., *IL, vocabulario della lingua latina*, 4e ed., Loescher, Tornio 2014.

CIAKCIAK E., *Dizionario Armeno-Italiano*, t. II, Tipografia Mechitaristica di S. Lazzaro, Venezia 1837.

COSTAZ L., *Dictionnaire Syriaque – Français*, Dar El-Mashreq SARL, Beirout.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, CABROL F. et LECLERCQUE H. (ed.), t. I, II, III, V, VII, XIV, Letouzey & Ané, Paris 1939 : LAMBERT A., « Apotactites et apotaxamènes » (t. I) ; CABROL F., "Anaphore" (t. I) ; LECLERCQ H., "Bréviaire" (t. II) ; LECLERCQ H., "Choristes" (t. III) ; FEROTIN M. - LECLERCQ H., « Etheria » (t. V) ; ABEL, "Jérusalem" (t. VII) ; LECLERCQ H., « Pella » (t. XIV).

Dictionnaire de la Bible (Supplément), t. III, VII, X, CAZELLES H. et FEUILLET A. (éd.), Letouzey & Ané, Paris 1903, 1966, 1985 : ERMONI V., « Saint Jacques le Mineur » ; CAZELLES H., « Pentateuque » ; SIMON M., « Sadducéens ».

Dizionario di ebraico e aramaico biblici, SOGGIN J. A. e Altri (ed.), Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 2015.

Dizionario di Letteratura cristiana antica, DÖPPE S. et GEERLINGS W. (ed.), Città Nuova, Roma 2006 : BRUNS P., « Bardesane » ; RÖWEKAMP G., "Esichio di Gerusalemme".

Dizionario patristico e di antichità cristiane, DI BERARDINO A. (ed.),, vol. II, Marietti, Italia 1983.

Dizionario Teologico dell'Antico Testamento, PRATO G. L. (éd.), vol. I, Marietti, Torino 1978 : SOGGIN J. A., « מלך maelaek Re ».

Histoire du christianisme, vol. I, MAYEUR L. M. (éd.), Desclée, Paris 2000 : MARGUERAT D., « Jésus de Nazareth » ; TROCME É., « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche » ; SAXER V., « L'organisation des Eglises héritées des apôtres (70-180) » ; LEPELLEY C., « Les chrétiens et l'empire Romain » ; MARAVAL P., « La diversité de l'Orient chrétien » ; SAXER V., « Culte et liturgie ».

Iconografia e arte cristiana, (Dizionario San Paolo), vol. I e II, CASSANELLI R.–GUERRIERO E. (ed.), San Paolo, Milano 2004 : CUSCITO G., « Bêma » in vol. I; BISCONTI F., « Paleocristiana, Arte » in vol. II.

La Bible de Jérusalem, Cerf, Paris 1998.

LANG J. P., *Dictionary of the Liturgy*, Catholic Book Publishing Group, New York 1989.

Le Coran, vol. V, BLACHERE R. (tra.), G. P. Maisonneuve & Cie, Paris 1951.

LEWIS A. S. (ed.), *A Palestinian syriac lectionary*, (Studia Sinaitica, 6), C. J. Clay and Sons, Cambridge University, London 1897.

LIVINGSTONE E. A. *The concise Oxford dictionary of the Christian Church*, 3d ed. Oxford University Press, UK 2013.

Mu'jam al-Mustalaḥāt al-Kanasyyeh (en Arabe) (Dictionnaire des termes ecclésiastiques), t. I, 1e éd., Le Caire (Egypte) 2001.

Novum Testamentum Graece et Latine, Nestle –Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.

ORMANIAN M., *A Dictionary of the Armenian Church*, St. Vartan Press, New York, 1st ed. 1984.

RIGHETTI M., *Storia liturgica*, vol. I, II, III, IV, 3 ed., Ancora, Milano 1964.

SCHULTHESS F., *Lexicon Syropalestinum*, Berolini, 1903.

VACCARO A., *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, Argo, Lecce 2010.

VOGT E., *Lexicon linguqe aramaicae veteris testamenti*, 3e éd., Pontificio Istituto Biblico, Roma 2008.

ZORELL F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, fasc 1-9, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1968.

TABLE DES CARTES, PLANS ET FIGURES

[Carte 1] - La Palestine aux premiers siècles…….….53
[Carte 2] - Les différentes tétrarchies de la Palestine aux temps des Romains…….....54
[Carte 3] - Les stations principales à Jérusalem au IVe siècle…….….111
[Carte 4] - Les diocèses de la Palestine et des régions limitrophes
pendant la période byzantine……113
[Carte 5] - Jérusalem selon la Carte de mosaïque de Mādabā (Jordanie)……..177

[Plan 1] - Jérusalem pendant le temps de Tite…….…55
[Plan 2] - Le Temple au premier siècle…….…...79
[Plan 3] - Plans comparatifs d'une synagogue juive et d'une église syrienne…….…....80
[Plan 4] - Le Saint-Sépulcre pendant le IVe - Ve siècle……..……..….109
[Plan 5] - Le Saint-Sépulcre depuis la restauration de Modeste (614 à 1009)……..…110
[Plan 6] - Le schéma du Saint-Sépulcre par Arculphe (vers 670)……..…...112
[Plan 7] - Une reconstruction de l'Anastasis du IVe siècle……...114
[Plan 8] - Une reconstruction des édifices sur la Golgotha au IVe siècle…….….114
[Plan 9] - Imbomon, schéma de l'église de l'Ascension d'après Arculphe……...……...115
[Plan 10] - Éléona, l'église constantinienne du IVe siècle……..……..115
[Plan 11] - Le Cénacle (Sion) au temps d'Arculphe…….116

[Figure 1] - St. Jacques et St. Paul……..….56
[Figure 2] - St. Jacques, premier évêque de Jérusalem…….…….…….....56
[Figure 3] - Statue de Tite, empereur 79-81……...…..56
[Figure 4] - L'Empereur Hadrien……..…...56
[Figure 5] - St. Macaire (312-333), évêque de Jérusalem au temps de Constantin……...…..56
[Figure 6] - Tuile à l'estampille de la légion X……..…..56
[Figure 7] - Eudoxie d'après une monnaie……..……...112
[Figure 8] - Le Saint-Sépulcre d'après l'ivoire de Munich (VIe s.)……...…112
[Figure 9] - Saint Cyrille de Jérusalem……..177

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 7

CHAPITRE I : L'Eglise de Jérusalem au Premiers Siècles *(L'Eglise de Saint Jacques)* 11

1. La première communauté chrétienne de Jérusalem 11
   1.1. La communauté judéo-chrétienne en Palestine au temps de Saint Jacques 12
   1.2. Développement et organisation ecclésiale 17
   1.3. Jacques, le frère de Jésus 18
   1.4. Expansion missionnaire et la première *qehila (Eglise)* 27

2. Destruction et dispersion 30
   2.1. Jérusalem et la communauté chrétienne pendant la guerre de 70 30
   2.2. Les Chrétiens de Jérusalem pendant les événements de 135 36

3. Les Hellènes-Chrétiens 39
   3.1. Changement total à partir de l'an 135 39
   3.2. L'Eglise des hellènes-chrétiens 40

4. L'Eglise de Jérusalem du IIe-Ve siècle 41
   4.1. Jérusalem, la ville des chrétiens 44
   4.2. La Palestine « patrie des moines » 46
   4.3. Lieux saints, lieux de culte 47

Table des Évêques de Jérusalem jusqu'à Constantin 50

Cartes, Plans et Figures 53

CHAPITRE II : Les Usages Liturgiques de l'Eglise de Jérusalem du Ier- IIIe siècle 57

1. La Liturgie de la Première Communauté Judéo-Chrétienne 57

2. La Liturgie Juive 59

3. La Liturgie dans le Nouveau Testament et le Premier Temps de l'Eglise 62

4. Espace et Temps du Culte Primitif 71

5. La Liturgie Primitive dans les Autres Sources 76

Cartes, Plans et Figures 79

CHAPITRE III :
Eléments et Caractéristiques de La Liturgie de Jérusalem du IVe - Ve siècle 81

1. Les églises principales à Jérusalem et à l'entour au IVe Siècle 84
   1.1. L'Eglise-mère de Sion 84
   1.2. Trois églises dans la place du « Saint-Sépulcre » 87
   1.3. Trois églises sur le mont des Oliviers : 88
   1.4. Autres églises : 89

Table complète des stations 90

2. Les Sources Principales de la Liturgie de Jérusalem 92

3. Caractéristiques de la Liturgie de Jérusalem 95
3.1. Une Liturgie de lieux saints 95
3.2. Une liturgie stationale et cathédrale.....96
3.3. Une liturgie processionnelle 98

4. Eléments de la Liturgie 100
4.1. Les *hymnes* (poèmes).....100
4.2. Les *prières* 101
4.3. Les *leçons* (lectures) 101
4.4. Le congédiement (*fit missa*).....102
4.5. La langue liturgique 103
4.6. Les ministres du culte à Jérusalem au IVe siècle 105
4.7. L'année liturgique de Jérusalem 106

Cartes, Plans et Figures 109

CHAPITRE IV : Les Diverses Offices de la liturgie de Jérusalem du IVe-Ve siècle 117

1. Les diverses Offices de la Liturgie de Jérusalem.....117
1.1. La liturgie férialе.....117
a. La vigile et la prière matinale.....119
b. Les petites heures (Sexte et None).....119
c. Le Lucernaire 120
1.2. La liturgie du dimanche 121
a. La vigile du dimanche 121
b. La synaxe eucharistique 122
c. Le lucernaire 123

2. Fêtes de l'année liturgique.....123
2.1. Les vigiles dans la liturgie de Jérusalem.....124
a. La vigile de l'Epiphanie 125
b. La vigile du Jeudi-Vendredi Saint 125
c. La vigile des Pâques.....125
2.2. L'Epiphanie (Noël) 126
2.3. La présentation de Jésus au Temple.....131

3. Les fêtes pascales – Carême 132
a. Durée du Carême.....132
b. Contenu et structure 133
3.1. Le Samedi de Lazare.....135
3.2. Dimanche des Rameaux.....136
a. Célébration du dimanche des Rameaux 139
b. Historicité et symbolisme de la procession des Palmes.....139
3.3. Lundi, Mardi et Mercredi saints.....141
3.4. Jeudi Saint.....142
3.5. Le Grand Vendredi 146
a. La vénération de la Sainte Croix 146
b. La commémoration des souffrances et de la mort du Christ 148
c. L'office selon l'habitude : commémoration de la sépulture 150
d. Le Grand Vendredi selon le *LG*.....150
3.6. Le Samedi-Saint.....152
3.7. Le Jour de Pâques et son octave 158

4. L'Ascension et la Pentecôte.....159

5. La Dédicace (*Encaenia*) 161
6. La liturgie eucharistique de Jérusalem au IVe et Ve siècle 163
6.1. Selon la *Peregrinatio Egeriae* 164
6.2. Selon les Catéchèses *mystagogiques* de Saint Cyrille de Jérusalem 166
6.3. L'Anaphore de Saint Jacques 171
a. Signification du mot « Anaphore » 171
b. Les deux versions 172
c. La rédaction 173
d. L'influence 176
Cartes, Plans et Figures 177
CONCLUSION 179
BIBLIOGRAPHIE 183
TABLE DES CARTES, PLANS ET FIGURES 197
TABLE DES MATIERES 199