NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

48 Nº 3 1921

Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au Moyen Age

Édouard DE MOREAU

p. 123 - 143

https://www.nrt.be/es/articulos/les-explications-allegoriques-des-ceremonies-de-la-sainte-messe-au-moyen-age-3045

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Les explications allégoriques

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE AU MOYEN ÂGE

Le moyen âge ne s'est pas contenté d'interpréter allégoriquement l'Écriture sainte d'après une méthode qui remontait, d'ailleurs, aux premiers siècles du christianisme. Il a vu partout des symboles. M. Emile Mâle nous montre dans ses ouvrages (1) la science d'alors s'élevant du visible à l'invisible et découvrant, en particulier dans la nature, des enseignements profonds que Dieu y aurait cachés pour l'homme. L'Église se serait de même servie du culte pour nous instruire des réalités surnaturelles. La connaissance scientifique de la liturgie peut dès lors se comparer à une paléographie. Son rôle consiste à déchiffrer, comme de vénérables palimpsestes, les cérémonies, où chaque formule et chaque geste recouvre des sens qui ne se dévoilent qu'à la méditation attentive et pieuse, et qui contiennent infiniment plus d'utilité, infiniment plus de consolation, infiniment plus de vérité que toutes les apparences.

Nous voudrions présenter ici au lecteur un aperçu rapide

(1) Surtout : *L'art religieux au XIIIe siècle en France*, 3e édit. Paris, 1919.

sur les principaux symbolistes du moyen âge qui ont étudié la sainte messe. Un second article sera consacré plus tard à la théorie réaliste opposée au début du XVIIIe siècle aux conceptions allégoriques.

* * *

Le premier symboliste en liturgie qui ait fait école est Amalaire, évêque de Trèves en 811, appelé à diriger le diocèse de Lyon de 834-835 à 838, et qui fut enterré à Metz (vers 850) (1). Il appartient à cette phalange d'érudits où l'on remarque Alcuin, Agobard, Florus de Lyon, Walafrid Strabon, Rhaban Maur, et dont l'un des principaux soucis fut, sous l'impulsion de Charlemagne et de Louis le Pieux, de faire vraiment du culte chrétien un sujet d'étude. Son ouvrage le plus considérable, le *De officiis ecclesiasticis* (2), s'attache principalement, en ses quatre livres : au propre du temps ; aux ministres sacrés et à leurs ornements ; à la messe et à l'office divin.

Les prières que les évêques et les prêtres récitent aujourd'hui en revêtant les habits liturgiques donnent à ceux-ci une *signification morale*. Ils avaient déjà une signification morale du temps d'Amalaire, bien que nos formules n'existâssent pas encore et que ses explications allégoriques ne fûssent pas tout à fait celles que nous propose maintenant l'Église.

L'amict indique, d'après lui, la « castigatio vocis » ; l'aube (*camisiam quam albam pocamus*), la « castigatio corporis a vitiis » ; les chaussures, « profectus ad praedicandum » ; la dalmatique « religionem sanctam, immaculatam quae est apud Deum et Patrem ut visitentur pupilli et viduae in tribulationibus eorum, et visitatores immaculatos se custodiant

(1) Dom Morin nous paraît avoir établi qu'il n'y eut pas deux Amalaire, l'un de Trèves et l'autre de Metz. Voir E. Debroise dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de Dom Cabrol, t. I, col. 1323-1330, qui donne la littérature de cette question tant controversée.

(2) Migne, *Patrologie latine*, t. cv, col. 985 suiv.

ab hoc saeculo » ; la tunicelle, « virtutes animae » ; l'étole, l' « onus leve et suave, quod est Evangelium » ; la chasuble, en tant qu'elle repose sur les épaules et tombe sur le dos, marque les bonnes œuvres, en tant qu'elle couvre la poitrine, elle signifie la doctrine et la vérité ; le pallium des archevêques représente « torquêm quem solebant legitime certantes accipere. »

On sait que le costume liturgique, pour la plupart de ses pièces, dérive simplement du vestiaire romain de la fin du IVe siècle, et qu'il s'est fixé au Ve et VIe siècles (1). Lorsque Amalaire écrit, le manipule n'est encore qu'un mouchoir, ainsi qu'il ressort de cette phrase : « Sudario solemus tergere pituitam oculorum et narium atque superfluam salivam decurrentem per labia. » Mais le pieux auteur se venge aussitôt de cette constatation matérielle, en établissant que ce mouchoir représente les « mundos affectus et pios in labore. » Toutes ces significations sont établies à grand renfort de textes de l'Écriture et des Pères, surtout de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Bède le Vénérable. Parfois, passant au détail de l'ornement, Amalaire nous dit pourquoi, par exemple, il y a deux lignes pourprées sur chaque face de la dalmatique et ce que signifie cette couleur de pourpre (2).

Tandis que les ornements liturgiques ont une valeur morale, les cérémonies de la messe sont avant tout, pour Amalaire, *des symboles représentatifs du sacrifice de la croix.* Partant de la recommandation de Notre Seigneur : « Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis », il en conclut « Sic est immolatio sacerdotis in altari quodammodo ut Christi immolatio in cruce (3). » Il divise la messe en trois parties dont la première, allant jusqu'à l'offertoire, comprend

(1) Voir le magistral ouvrage du P. Braun, S. J., *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwickelung, Verwendung und Symbolik.* Freiburg i. B., 1907.

(2) *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. 17-26. *P. L.*, t. cv, col. 1094-1102.

(3) *Ibidem. Præfatio*, col. 987.

la vie du Christ jusqu'à son entrée à Jérusalem ; la seconde, jusqu'après le Pater, sa passion ; la troisième, sa résurrection et son ascension. Puis chacune des cérémonies reçoit son étiquette spéciale. Mais il s'en faut de beaucoup que ses étiquettes s'accordent toujours avec sa division générale ; qu'il trouve, comme on a trouvé depuis, chaque détail de la passion reproduit dans un détail de la messe ; qu'il reste conséquent dans la signification qu'il attribue à une même personne ou à un même rite ; qu'il renonce à donner à une cérémonie, même importante, une portée exclusivement morale (1). Quelques exemples suffiront à prouver ces allégations.

L'*Introït* représente la venue du Christ ici-bas ; mais, après l'avoir exécuté, les chantres seront peut-être tentés de vaine gloire. « Ne aliqua praesumptio inutilis subripiat corda eorum, hortatur eos Dominus dicere : Dicite : Servi inutiles sumus ... Ac ideo dicunt cantores : *Kyrie eleison*.(2). L'allégorie e t devenue l çon morale. Le *Gloria in excelsis*, bien que situé dans la première partie de la messe, dépeint la gloire ineffable des âmes justes que le Christ fit entrer avec lui au ciel. L'évêque, quand il s'assied, nous rappelle le Christ assis à la droite du Père. L'épître est la prédication de l'Ancien Testament. Le *Dominus vobiscum* qui précède l'offrande a pour but de rappeler le salut du Christ au peuple de Jérusalem lorsqu'il entra dans cette ville. Au *Nobis quoque peccatoribus*, le prêtre élève la voix, comme, au pied de la croix, le centurion converti s'écria : « Vraiment cet homme était un juste. » Dans ces derniers cas, Amalaire s'est souvenu des cadres qu'il a donnés à la messe. — Parlant, avant la préface, du corporal et du manipule (*sudarium*), il écrit : « Altare est mensa Domini, in qua convivabatur cum discipulis suis ; corporale, linteum quo erat ipse praecinctus ; sudarium labor de Juda proditore. » Une page plus loin :

(1) Nous nous servirons souvent dans la suite de l'ouvrage de A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg i. B., 1902, le seul, à notre connaissance, qui étudie d'une façon assez complète les divers traités qui ont paru sur la messe au moyen âge. Il nous semble néanmoins que cet auteur exagère parfois la systématisation, en particulier dans les pp. 354-357 où il est question de l'ouvrage d'Amalaire. Le Dr Sauer a consacré à la symbolique des édifices du culte un ouvrage fort important, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstatung in der Auffassung des Mittelalters*. Friburg i. B., 1902.

(2) *De ecclesiasticis officiis*, l. III, c. 6. *P. L.* t. cv, col. 1113.

« Sudarium iacens in altari significat laborem quem habent angeli in ministerio humano... Corporale vero intentionem fictam. » Et enfin : « Sindon jacens in altari signat linteum quo erat Dominus praecinctus, et sudarium, laborem quem assumpsit in lavatione pedum, sive quem sustinuit pro labore Judae (1) ». Conformément à l'exemple d'Amalaire, les symbolistes du moyen âge attribueront souvent dans une même œuvre aux mêmes ministres, aux mêmes cérémonies, aux mêmes gestes, aux mêmes objets des significations diverses.

Dans un autre de ses ouvrages intitulé : *Eclogae de officio missae* (2), Amalaire décrit la messe romaine dont il avait suivi au Latran les majestueuses évolutions. Là se trouvent indiquée dès le début, avec plus de précision que dans le *De ecclesiasticis officiis*, la portée allégorique des principaux moments du sacrifice :

L'*Introit* représente le chœur des prophètes; le *Kyrie*, les prophètes, en particulier les plus proches du Christ, comme Zacharie; le *Gloria in excelsis*, les anges de la Nativité; la collecte, la conduite de Notre-Seigneur au temple, quand il avait douze ans; l'épître, la prédication de Jean-Baptiste; le répons, l'obéissance des apôtres à l'appel de Jésus; l'*Alleluia*, leur joie à cause de ses promesses et de ses miracles; l'évangile, la prédication du Messie; l'offertoire, son entrée triomphale à Jérusalem; la partie comprise entre la secrète et le *Nobis quoque peccatoribus*, l'oraison de Notre-Seigneur au mont des Oliviers; les cérémonies et les prières qui suivent ju qu'à la commixtion, la sépulture du Christ; la commixtion, la sortie victorieuse du tombeau; le baiser de paix, les salutations de Jésus ressuscité à ses apôtres; la fraction des pains, la fraction que le Christ opéra à Emmaüs en faveur des deux disciples. Ajoutons qu'Amalaire se préoccupe beaucoup du sens des différentes croix que dessine le prêtre en récitant le canon (3). Ce sera un des sujets les plus étudiés par les symbolistes.

Amalaire a-t-il innové en interprétant les cérémonies de la messe en fonction de la vie mortelle de Notre-Seigneur? Ce point vaut la peine d'être touché ici.

Il est incontestable que certaines œuvres des Pères du

(1) *De ecclesiasticis officiis*, l. III, c. 21, 24. *P. L.*, t. cv, col. 1133, 1134, 1141.

(2) *P. L.*, t. cv, col. 1315-1332. Franz, *o. c.*, pp. 388-391, voit dans les *Eclogae* une compilation du xe siècle, mais son avis n'a pas prévalu.

(3) *P. L.*, t. cv, col. 1326, 1330-1332.

quatrième siècle nous ont laissé, en particulier sur le baptême et la messe, quelques explications allégoriques éparses (1). Saint Cyprien n'avait-il pas montré la voie lorsqu'il signalait en faveur du mélange d'un peu d'eau dans le vin, outre la raison historique de l'imitation du Christ, l'union mystique du peuple chrétien avec son chef (2). Mais, pour la messe surtout, dont les cérémonies n'étaient d'ailleurs pas encore très compliquées, ces explications allégoriques restent assez rares et elles sont très loin de former un système. Plus tard, vers le milieu du sixième siècle, un auteur que l'on identifie en général avec saint Germain de Paris († 576) (3), décrivit la suite de la messe gallicane en rapprochant ses diverses parties de scènes de la vie mortelle du Christ, sans s'astreindre, il est vrai, pour celle-ci, à l'ordre chronologique. On trouve une méthode semblable chez Sophronius de Jérusalem († 638) (4). Si l'on peut voir en eux des précurseurs d'Amalaire, il faut ajouter cependant, que, sans doute, l'évêque de Trèves n'a pas connu leurs œuvres. Au contraire l'influence de saint Isidore de Seville, qui a écrit dans ses deux livres *De ecclesiasticis officiis* le seul traité de science liturgique antérieur à la grande école carolingienne, cette influence sur notre liturgiste ne peut être niée. Mais saint Isidore n'entre pas dans les détails des céré-

(1) Voir par ex., la cinquième catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem. *P. G.*, t. XXXIII, col. 1110 (lavement des mains), et le *De Mysteriis* de saint Ambroise. *P. L.*, t. XVI, col. 398 et suiv. (c. 6, 7, etc). Pour saint Augustin, saint Léon le Grand, etc., cfr. FRANZ, *o. c.*, p. 361.

(2) *Epistola* 63, c. 13, 14. *P. L.*, t. IV, col. 383-385. Il vient de paraître sur les diverses explications symboliques de cette cérémonie à travers les âges une communication courte, mais très touffue, du R. P. SPRINGER, S. J., professeur à Sarajévo, dans *Theologie und Glaube*, t. XII (1920), 3e fasc.

(3) Voir DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, 4e édit., Paris, 1910, pp. 156-157 et 192-231. Pour le texte latin des deux lettres de saint Germain, *P. L.*, t. LXXII, col. 88 et 92.

(4) *P. G.*, t. XXXVII, pars 3, col. 3891-4004.

monies; il se borne à donner sur les offices liturgiques et les ministres des définitions que copiera tout le moyen âge, et à s'enquérir des origines (1). Amalaire n'a donc pas innové en recourant à l'allégorie pour la sainte messe; mais il a plus développé qu'on ne l'avait fait avant lui — et beaucoup plus surtout qu'il croyait qu'on ne l'avait fait avant lui — la comparaison entre la passion du Christ et le saint sacrifice de la messe. Or précisément cette extension donnée aux symboles dans la liturgie devait faire de lui le grand initiateur de la méthode allégorique au moyen âge, en même temps qu'elle lui suscitait quelques redoutables contradicteurs.

Il nous reste, en effet, à raconter la condamnation qui fut portée contre lui par un synode franc.

L'évêque de Lyon, Agobard, pour avoir épousé la cause des enfants de Louis le Débonnaire révoltés contre leur père, fut déposé, et Amalaire reçut l'administration de ce diocèse. L'évêque liturgiste, à qui l'on fait remonter en grande partie la liturgie composite née du compromis entre le romain et le gallican, voulut appliquer à Lyon ses idées réformatrices. Le diacre Florus s'y opposa tant qu'il put et devint son fougueux adversaire. Nous ne connaissons malheureusement les péripéties de ce conflit que par Florus lui-même.

Amalaire venait de composer le *De officiis ecclesiasticis*. Pendant trois jours il en exposa la méthode à son synode diocésain. Florus jugea nécessaire d'envoyer une double lettre de protestation aux évêques réunis en 835 à Thionville. Il y dénonce surtout l'abus de l'allégorie.

« Le maître remarquable Amalaire enseigne que le corps du Christ est

(1) *De ecclesiasticis officiis. P. L.*, t. LXXXII, col. 737-826. Ajoutons qu'il est difficile d'établir si Amalaire a subi l'influence du pseudo-Denys l'Aréopagite (fin du vᵉ s. et commencement du viᵉ) et de son *De ecclesiastica hierarchia*, c. III. *P. G.*, t. III, col. 423-446. Sur la traduction des œuvres du pseudo-Denys, voir J. DE GHELLINCK, S. J. *Le mouvement théologique du XIIᵉ siècle*. Paris, 1914, pp. 70-72.

ainsi de triple forme et de trois parties qu'on peut distinguer trois corps du Christ : le premier, celui qu'il a pris lui-même ; le second en nous qui sommes sur la terre ; le troisième en ceux qui gisent dans le sépulcre. Il affirme qu'à cause de cela il faut diviser en trois la sainte hostie dans le mystère du sacrifice : une, la partie du calice, pour le Christ ; la seconde, dans la patène, pour les vivants ; la troisième, sur l'autel, pour les morts. Il appelle le calice, le tombeau du Seigneur ; le prêtre, Joseph d'Arimathie et l'archidiacre, Nicodème, comme les ensevelisseurs du Christ ; les diacres se tenant en arrière sont les apôtres se serrant pour ainsi dire l'un contre l'autre et cherchant à se cacher ; les sous-diacres « ad faciem erectos » sont les saintes femmes se plaçant avec audace près du tombeau. Une partie de l'oraison mystique par laquelle se consacre le corps du Christ (le canon) est attribuée par lui au Christ priant sur la montagne des Oliviers ; une autre au Christ qui pend sur la croix ; et, après je ne sais quelles sottes divisions, une troisième au Christ mourant. Quand le prêtre s'incline, cela signifie : « Et inclinato capite tradidit spiritum ».

Florus qui ne mâche pas ses mots, pose ainsi sa conclusion : « Claudendus est plane juxta legis præceptum bos cornipeta et os ejus sempiterni freno silentii constringendum » (1). Le concile de 835 n'eut pas le temps, semble-t-il, de scruter les allégories d'Amalaire. Mais celui-ci ne gagna rien à attendre (2).

En 838, donc, à Kierzy (3), l'empereur, à la demande d'Agobard, proposa aux évêques d'examiner les écrits de notre liturgiste. Comme on posait à celui-ci la question : « Où avez-vous lu tout cela ? » il répondit — toujours d'après Florus — : « Dans mon esprit. » « Ce fut vraiment un esprit d'erreur », répartit le synode. Et conformément à cette manière de voir, après bien des discussions, les pères prirent leur sentence définitive.

« Cette doctrine fut déclarée tout-à-fait condamnable, à rejeter pleinement par tous les fidèles... éloignée de la sincérité de la vraie foi..., car

(1) Voir cette double lettre dans MANSI, *Concilia*, t. XIV, col. 663-670 ou dans *P. L.*, t. CXIX, col. 71-80. MIGNE ne respecte pas cependant l'ordre chronologique des lettres de Florus.

(2) HEFELE-LECLERQ, *Histoire des Conciles*, t. IV. Paris, 1911, p. 92.

(3) *Ibid*, pp. 102-103. Voir la lettre de Florus, dans MANSI, *Concilia*, t. XIV, col. 741-754 ou *P. L.*, t. CXIX, col. 80-94.

aucun des pères orthodoxes ne l'a connue, aucune raison ne l'appuie... Il a existé des ombres et des figures dans les cérémonies de l'Ancien Testament; mais le nouvel avènement du Christ resplendit de vérité et consiste en la pureté de la foi et la simplicité de l'observance... Il n'a donc été permis à personne, après les ministres des deux Testaments, illuminés par le Saint-Esprit, de décréter de nouveaux genres de figures ou de nouveaux mystères. Il faut par conséquent rendre à Dieu simplement le service raisonnable de l'Église, soit dans les ornements, soit dans le multiple ministère des vases sacrés, dans la simplicité de la vérité et la pureté de la foi, sans aucun fantôme de superstition, en se gardant de la vanité de tout dogme nébuleux (1).

Ensuite, les Pères, épouvantés paraît-il, de la théorie du *corpus triforme*, n'hésitèrent pas à déclarer qu'elle avait été empruntée aux doctrines mêmes de Satan. Franz nous paraît cependant dans le vrai lorsqu'il se refuse à taxer d'hérésie les idées d'Amalaire et se contente de les considérer comme très arbitraires (2). Beaucoup de raisons personnelles intervinrent sans aucun doute dans la condamnation de l'évêque de Trèves.

* * *

Il est curieux de constater qu'à peu près à l'époque où Amalaire écrivait ses ouvrages remplis de symboles, d'autres auteurs s'appliquaient à étudier la sainte messe d'après des méthodes différentes de la sienne. Je veux parler d'abord de ce Florus de Lyon, si opposé à Amalaire, et qui nous a laissé un commentaire très pieux : *Opusculum de actione missarum*, dans lequel il tâche de nous faire comprendre, en se servant surtout des saints Pères, la valeur infinie de la

(1) Il semble bien que Florus cite ici les termes employés par le concile. — Agobard de Lyon a également publie contre Amalaire un traité : *Contra libros quatuor Amalarii abbatis. P. L.*, t. CIV, col. 339-350. Cet évêque n'était pas seulement opposé à l'abus de l'allégorie et aux idées réformatrices d'Amalaire. Il eût voulu supprimer des offices de l'Église tout ce qui n'était pas emprunté à l'Ecriture sainte.

(2) *O. c.*, pp. 359 et 360.

messe, et le sens profond, mais dépourvu d'allégories arbitraires, des paroles du canon (1); puis de Rhaban Maur, qui dans ses ouvrages (2), un peu antérieurs au *De officiis ecclesiasticis* d'Amalaire, admet sans doute le symbolisme, mais le réduit presque aux ornements et à quelques autres objets liturgiques, comme le calice et la patène. Il convient surtout de mentionner Walafrid Strabon, l'élève de Rhaban Maur à Fulda, abbé de Reichenau en 838, mort en 849. Son *Liber de exordiis et incrementis quarumdam in observationibus ecclesiasticis rerum* (3) se place résolument, comme l'indique son titre, sur le terrain historique. Sans doute plusieurs de ses idées sont contestables; sans doute, il ne dispose guère, en fait de renseignements, que des données — dont plusieurs bien difficiles à vérifier — du *Liber Pontificalis* sur les innovations liturgiques de certains papes; mais il veut avant tout et pour tout remonter à l'origine; mais il recherche les sources; mais il les discute et tâche de les accorder. Aussi le Révérendissime Dom Cabrol nous paraît-il bien sévère lorsqu'il écrit : « Sa critique, s'il se peut, est inférieure à celle de Rhaban (4).

Notre intention n'est pas d'étudier ici tous les liturgistes du moyen âge. Malgré sa condamnation, Amalaire exerce sur la plupart d'entre eux une influence incontestable. Mais, indépendamment de ce que nous dirons dans le dernier paragraphe de la méthode d'Albert le Grand, tous les traités con-

(1) *P. L.*, t. CXIX, col. 15-72.

(2) *De institutione clericorum*, écrit après 819. Voir surtout l. I. c. 14-21 et c. 33. *P. L.*, t. CVII, col. 306-326. Une édition critique du *De institutione* a été donnée par le Dr ALOIS. KNÖPFLER, dans *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*. Monachii, 1900. — *De sacris ordinibus*, écrit vers 822. Voir surtout c. 19. *P. L.*, t. CXII, col. 1177-1191.

(3) *P. L.*, t. CIV, col. 919-966. Voir surtout le c. 22, col. 944 et suiv. Knöpffer a également publié une édition critique de cet ouvrage en 1899 dans les *Veröffentlichungen* de Munich.

(4) *Introduction aux études liturgiques*, 2e édit. Paris, 1907, p 32.

sacrés à la liturgie du IXe au XIIIe siècle, ne relèvent pas de la méthode du *De officiis Ecclesiasticis*. Florus de Lyon a des disciples comme Odon de Cambrai († 1113) (1); l'origine historique des cérémonies semble intéresser plus que le reste Bernon de Reichenau († 1048) (2) et Bonizon de Sutri († 1091) (3); Remi d'Auxerre († 908), s'il admet un certain symbolisme, par exemple pour le corporal, évite de mettre aucun acte de la messe en rapport avec la passion du Sauveur (4); Bernold de Constance († 1100), auteur du délicieux Micrologue, chef d'œuvre de saine raison, mine de renseignements pour l'histoire de la messe romaine, montre de la mesure dans l'utilisation de l'allégorie (5); il en est de même de Jean Beleth, dont le *Rationale divinorum officiorum* parut avant le milieu de 1165 (6).

Parmi les allégoristes décidés je ne citerai que les principaux : Rupert de Deutz, Yves de Chartres, Honorius d'Autun, Sicard de Crémone et Innocent III, réservant pour le paragraphe suivant le plus célèbre de tous, Durand de Mende.

Le *De divinis officiis* de Rupert de Deutz († 1135) découvre, comme Amalaire, dans la messe le souvenir de différents moments de la vie du Christ, surtout de sa passion (7); certains ornements liturgiques perdent même

(1) *Expositio in canonem missae. P. L.*, t. CXVI, col. 1053-1070.

(2) *De quibusdam rebus ad officium missae pertinentibus. P. L.* t. CXLII, col. 1055-1080.

(3) *De sacramentis ecclesiae, P. L.*, t. CL, col. 857-866.

(4) FRANZ, *o. c.*, pp. 404-406. Voir *P. L.*, t. CI, col. 1246-1271 (dans l'œuvre du pseudo-Alcuin, qui a reproduit mot pour mot le commentaire de Remi d'Auxerre).

(5) *P. L.*, t. CLI, col. 974-1022.

(6) *P. L.*, t CCII, col. 9-167. Lui aussi, d'après FRANZ, « *bekundet eine ungewöehnliche Kenntnis von der geschiehtlichen Entwickelung des Kultus.* » *O. c.*, p. 444.

(7) *P. L.*, t. CLXX, col. 9-332, voir surtout, l. I, c. 1, 8-37. l. II, c. 27.

leur signification morale, et l'étole, par exemple, rappelle l'obéissance de notre divin Sauveur (1). Pour Rupert, les « auteurs des cérémonies », pénétrés des mystères de l'incarnation, de la nativité, de la passion, de la résurrection et de l'ascension, ont voulu qu'ils fussent prêchés « voce, litteris, atque hujusmodi signis ». Il demande au Saint-Esprit de l'aider à découvrir les profondeurs cachées par eux dans les rites, car il ne se bornera pas à transcrire ses devanciers. « Licuit semperque licebit cuique dicere, salva fide, quod senserit (2). »

Le célèbre Yves de Chartres († 1116), dans ses *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis* (3), unit l'allégorie représentative de la vie du Christ à un nouveau genre de symbolisme. Il s'applique surtout à comparer le sacrifice de la loi nouvelle aux sacrifices de la loi ancienne. C'était là une idée encore peu exploitée, très juste sans doute en elle-même, mais qui devait, aussi bien que celle d'Amalaire, conduire à des rapprochements forcés, arbitraires, si on voulait l'appliquer en détail (4).

Un contemporain de Rupert et d'Yves de Chartres, Honorius d'Autun, a composé, à la demande de moines, un traité complet de liturgie, intitulé *Gemma animae* (5). Sa méthode est un peu différente de celle d'Yves de Chartres. Il divise la messe en sept « offices », qui représentent en général des épisodes de la vie du Christ, figurés à leur tour, dans des épisodes — il n'est plus tant question de sacrifices — de l'Ancien Testament. Dans le premier, jusqu'à la fin du *Kyrie*, il s'agit de la légation du Christ, dont Moïse est le type; dans le second, jusqu'au graduel du corps du Christ, de l'Église, préfigurée dans la sœur de Moïse, Marie; dans le troisième, l'évangile et le sermon, de la prédication du Christ, qui nous rappelle le moment où Moïse reçut de Dieu les tables de la loi; dans le quatrième, jusqu'au début du

(1) Voir l. I, c. 19, 21, 24, 25, etc.

(2) *Prologus P. L.*, t. CLXX, col. 11, 12.

(3) *P. L.*, t. CLXII, col. 505-610. Voir surtout *Sermones* III et IV.

(4) FRANZ, *o. c.*, p 430-431.

(5) *P. L.*, t. CLXXII, col. 541-588.

canon, des rameaux et des palmes offertes au Sauveur à son entrée à Jérusalem, comme jadis le peuple d'Israël présenta des dons divers à Moïse descendant du Sinaï; dans le cinquième, le canon, du « combat du Christ » sur la croix, dont l'Ancien Testament nous a donné l'image dans Moïse priant les bras étendus et dans Josué luttant contre Amalec; dans le sixième, « in quo pontifex populum benedicit », de la descente aux enfers. Moïse mourant a aussi béni Israël et Jacob, ses fils. Enfin le septième office fait allusion à la résurrection glorieuse qui donna la paix au monde. On en trouve l'image en Josué, distribuant, comme l'évêque distribue la communion après la paix, la terre reconquise sur les ennemis du peuple élu (1). Cette exposition de la messe retentit de clameurs guerrières : car la messe est encore un combat avec le démon. L'évêque en est le général; le chantre, le trompette; la croix, l'étendard, etc. (2)

Sicard de Crémone († 1215), dans son *Mitrale*, ouvrage liturgique très étendu (3), a surtout utilisé Amalaire, Beleth et Honorius d'Autun. Au dernier il emprunte par exemple la division de la messe en sept parties. Peut-être affectionne-t-il plus encore que lui le parallèle entre la messe et un combat : combats de l'ancien Testament (Josué avec Amalec, David avec Goliath, etc); combat du Christ avec le démon; combat des fidèles avec Satan, le monde et la chair.

Enfin le pape Innocent III († 1216) dépasse en importance tous les liturgistes précédents. On ne peut cependant pas dire qu'il soit original (5). Ses explications allégoriques sont la plupart du temps des explications anciennes. Mais le *De Sacramento Altaris* (6) est mieux composé que les traités

(1) On ne voit pas très exactement où commencent et où finissent ces deux derniers offices. — Voir *Gemma animae*, l. I, c. 3, 13, 19, 26, 44, 60, 61. Notons que, à la suite de cette explication symbolique de la messe, Honorius d'Autun a ajouté quelques chapitres (86-111) où l'on trouve davantage l'histoire du saint sacrifice, le commentaire des paroles et des actions et beaucoup moins d'allégorie.

(2) *Ibid.*, l, I, c. 73-81.

(3) *P. L.*, t. CCXIII, col. 13-344. Voir surtout le l. III, où il est question de la messe

(4) Voir surtout l. III, c. 9.

(5) Voir par exemple DE GHELLINCK, *o. c.*, pp. 356-359

(6) *P. L.*, t. CCXVII, col. 773-916.

de ses prédécesseurs. Il est plus agréable à lire. L'unité y est mieux sauvegardée. Innocent III met dans un relief saisissant le souvenir de la passion conformément à ce programme : « Hoc enim officium tam provida reperitur ordinatione esse dispositum, ut quæ per Christum gesta sunt et in Christum, ex magna parte contineat, ex quo Christus de caelo descendit, usque dum ascendit in caelum (1). » C'était, on s'en souvient, l'idée d'Amalaire. Les siècles suivants l'avaient développée, mais aussi surchargée d'autres systèmes allégoriques au détriment de la clarté. Avec ses qualités, et écrit par un pape, et par le pape Innocent III, le *De sacramento altaris* se répandra partout. En mettant sa plume au service du symbolisme le plus radical, le grand pontife l'a pour ainsi dire canonisé. C'était Amalaire qui avait définitivement raison contre Florus.

* * *

Nous avons étudié successivement au point de vue du symbolisme appliqué aux cérémonies de la messe l'époque carolingienne et l'époque pré-scolastique. Il nous reste à rapprocher dans ce dernier paragraphe deux œuvres liturgiques du XIIIe siècle, de l'époque scolastique, fort différentes entre elles. La première, le *De sacrificio missæ* d'Albert-le-Grand (1206-1280); la seconde, le *Ratione divinorum officiorum* (1286), de Guillaume Durand, évêque de Mende (vers 1237-1296). Rien ne prouve qu'il se soit élevé entre ces personnages des controverses semblables à celles d'Amalaire et de Florus, au IXe siècle. Mais l'illustre maître de saint Thomas n'a pas caché son mépris pour la méthode des Rupert et des Innocent III; or, à cette époque même, le chapelain de Clément IV, l'auditeur général du

(1) *Prologus. Ibid.*, col. 773.

sacré palais méditait sans doute déjà ce volumineux *Rationale* qui devint la véritable somme du symbolisme représentatif de la vie et de la mort du Christ. Il est curieux de savoir qui l'emportera sur le terrain liturgique : ou de l'écrivain le plus fécond du moyen âge, du philosophe, dont l'influence intellectuelle paraît avoir été la plus puissante ; ou bien du professeur de droit canon à Modène, de l'homme de gouvernement qui joua sans doute à la cour pontificale et dans les États temporels un rôle important, mais n'exerça, ni de son vivant, ni après sa mort, une action comparable à celle du maître dominicain.

L'idée dominante du *De sacrificio missae* d'Albert-le-Grand est la suivante. Dans le saint sacrifice de nos autels, Dieu, le souverain bien, se donne à nous, et en Lui nous goûtons déjà quelque chose du bonheur du ciel. L'auteur divise donc l'action liturgique en trois parties ; de l'Introït à la fin du Gloria : par de grandes clameurs nous appelons la venue du souverain bien (*istius boni per magnos clamores advocatio et invocatio*); du *Dominus vobiscum* de la collecte à la fin du *Credo* : nous recevons une instruction complète au sujet du souverain bien (*de hoc bono perfecta ponitur illuminatio*) ; enfin, nous nous offrons à lui (*oblatio*) ; nous sommes sanctifiés par lui (*sanctificatio*) ; et nous lui sommes incorporés (*communio*) (1).

L'Introït représente en même temps l'ardent désir de nos pères de recevoir le Christ et notre désir, à nous, d'union dans le sacrement. Sous l'ancienne loi, les prêtres avaient six raisons pour crier vers le Libérateur ; à savoir : la misère de leur condition ; les menaces du démon ; la certitude de la promesse ; le dégoût provenant d'une longue attente ; l'imperfection des consolations apportées parfois par les prophètes ; la violence même de leurs désirs. Et leurs soupirs présentaient, comme les nôtres présentent encore pour nous, sept utilités : ils augmentent le désir ; ils intensifient la ferveur ; ils débarrassent des angoisses ; ils nous permettent d'observer le précepte de la prière vocale ; ils apportent la douceur à l'âme ; ils édifient le pro-

(1) Il est malheureusement fort difficile de résumer d'une manière convenable cette troisième partie, la plus importante. Albert-le-Grand ne l'a pas développée avec la même clarté que les deux précédentes. Il n'a pas su rester tou ours fidèle aux divisions annoncées. — Voir le prologue, p. 3, et le traité III, tout entier, surtout c. 1, p. 42. Nous citons d'après l'édition de Jammy, *Beati Alberti magni Ratisbonnensis episcopi... Operum*, t. XX, Lugduni, 1651.

chain ; ils ressemblent, sur la terre, à la louange qui retentit dans les cieux. De même que le peuple d'Israël, conduit par ses prêtres, exprimait après eux son aspiration vers le Messie, ainsi le peuple chrétien, excité par le chant de l'Introït, entonne lui-même le *Kyrie*. Pour le consoler, l'évêque lance ensuite les premières notes du *Gloria in excelsis*. Le Messie avec sa paix est venu. Le Bien-Aimé viendra bientôt dans l'âme fidèle.

L'auteur procède à des développements semblables dans les deux autres parties.

Il ne faut cependant pas croire qu'Albert-le-Grand renonce à expliquer les diverses cérémonies de la messe. Quoique dans de moindres proportions, il excelle, comme les Amalaire et les Innocent III, à chercher et à découvrir des raisons profondes, souvent très différentes de la raison historique de l'institution.

Ainsi il y a d'abord trois *Kyrie* et pas davantage à cause de trois attributs de la *Dominatio* (*Kyrie*). Le célébrant se retourne en chantant le *Dominus vobiscum* de la collecte, non pas parce qu'il est assez naturel de montrer le visage à ceux qu'on salue, mais « *ut opere ostendat, quia vultus suae notitiae in scriptura legis et prophetarum refulget sicut in speculo.* » Pourquoi le sous-diacre va-t-il lire l'épître accompagné d'un seul acolyte? Parce que « bien peu d'hommes ont suivi la prédication de saint Jean-Baptiste, des prophètes et de la loi, et parce que cette doctrine de l'épître n'est pas proposée comme fin, mais comme introduction. » Le graduel se chante pour signifier le progrès *(Gradus)* dans la vertu chez ceux qu'a instruits le sous-diacre par sa lecture. Dans la procession de l'Évangile, le thuriféraire précède le diacre afin de montrer que l'odeur de la bonne réputation doit précéder l'évangéliste. L'hostie se divise en trois parties parce que le corps mystique du Christ comprend les trois églises, triomphante, militante et souffrante (1).

Albert-le-Grand ne bannit donc pas tout à fait les explications allégoriques, mais il leur préfère en général les interprétations morales, ascétiques, mystiques. Nous voudrions insister sur ce point et montrer en même temps comment il diffère des symbolistes antérieurs qu'il combat.

(1) Tract. I, c. 2, pp. 9-11 ; Tract. II, c. 1, p. 22 ; Tract. II. c. 3, p. 25 ; Tract. II, c. 4, p. 26 ; Tract. II, c. 7, p. 29 ; Tract. III, c. 21, p. 87. — HUGUES DE S.-VICTOR, († 1141) *(De sacramentis*, l. II, c. 8. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 46) avait déjà l'explication des trois parties de l'hostie que donne ici Albert-le-Grand.

Ceux-ci mettaient en rapport les neuf *Kyrie* et *Christe* avec les neuf chœurs des anges. « Mais cela paraît très curieux, remarque Albert-le-Grand, car, en vérité, cette acclamation n'est pas faite pour les anges, mais pour Dieu. Pourquoi appeler neuf fois le Seigneur au secours parce qu'il y a neuf chœurs des anges?... Aussi ces adaptations, qui ne sont basées que sur des nombres, ont certainement peu de valeur et sont même très ridicules. »

Pourquoi faut-il dire à la messe des oraisons en nombre impair? Voici la réponse de certains symbolistes : *Une* oraison signifie l'unité de la substance divine; *trois,* les trois personnes; *cinq,* les plaies du Christ; *sept,* les dons du Saint-Esprit. — Cette raison est nulle, r poste le théologien; car, d'après cela, il faudrait réciter neuf collectes pour les neuf chœurs des anges, treize pour les treize apôtres, etc. « Encore une fois de telles explications sont nulles et risibles. » Et lui-même en découvre une autre que le lecteur appréciera. L'intention de la prière est *une*, c'est l'acquisition du souverain bien; l'objet de la prière est *triple,* d'être délivré du mal, d'obtenir la grâce et la gloire; enfin le mode de la prière nous amène aux chiffres *cinq* et *sept :* car il y a dans l'oraison dominicale *sept* demandes explicites; mais, parmi ces sept, deux sont contenues dans d'autres (*Fiat voluntas tua* dans *Adveniat regnum tuum* et *Libera nos a malo* dans *Et ne nos inducas in tentationem*) : ce qui fait *cinq* demandes.

« Quelques-uns disent que la communion est chantée en mémoire de la joie de la résurrection... Et je crois que cela n'est pas vrai : car le nom de communion n'indique rien de semblable... et dans la plupart des messes il n'est fait aucune mention de la résurrection à la communion. » La vraie raison, c'est « *signum laetitiae infra viscera suscepti Dei.* »

Les symbolistes donnaient des croix que le prêtre dessine sur l'hostie et le calice toutes sortes d'explications fantaisistes. Ainsi les cinq croix accompagnant les paroles : « *Quam oblationem, tu, Deus,* etc., signifient, d'après certains d'entre eux; les trois premières : les trente (3 fois 10) deniers de la trahison et les deux autres, l'achat et la vente contenus dans ce marché. D'après Albert-le-Grand, les croix — la croix est le symbole et la source de toute grâce et de toute force — indiquent que le bienfait divin marqué dans les mots correspondants s'opère par la vertu de Dieu; ainsi, que l'oblation devient par Lui *benedicta, adscripta, rata* (1).

Pour conclure, Albert-le-Grand dénonce les explications symboliques qui ne trouvent nullement leur justification dans les formules ou les cérémonies à interpréter. Or la plupart des explications allégoriques qui mettent en rapport la messe

(1) Tract. I, c. 2, p. 9; II, c. 2, p. 24; III, c. 23, p. 90; III, c. 10, p. 65; III, c. 15, p. 72.

avec la vie mortelle du Christ lui paraissent dans ce cas. Lui-même s'attache donc à des raisons moins arbitraires, moins extérieures, plus intimes, plus profondes (1). Ainsi la raison du premier groupe de *Kyrie* est cherchée dans l'analyse philosophique du mot Seigneur. Celle du nombre de collectes dans la notion de prière, etc.

Il nous paraît incontestable que le système ascétique et mystique d'Albert-le-Grand est plus pieux, plus attachant que celui d'Amalaire. De plus il rapproche souvent l'auteur de la véritable raison historique de l'institution. Mais le grand nombre des textes de l'Écriture, la multitude des divisions et des développements scolastiques, le caractère forcé de plusieurs raisons rendent assez difficile la lecture de cet ouvrage ou font sourire le lecteur. Celui-ci y trouvera, en revanche, bien des pensées élevantes et nouvelles.

Albert-le-Grand n'a point donné à son traité l'allure d'une œuvre de polémique. S'il y combat le symbolisme à la mode ce n'est qu'occasionnellement. On dirait même que, conscient de la force de l'adversaire, sûr à l'avance de ne point le vaincre, il n'ose l'attaquer de front. Mais... enfin il l'attaque et c'est le premier depuis Florus à l'attaquer. Car, pour les liturgistes énumérés au paragraphe précédent, et dont les tendances sont parfois si différentes de celles d'Amalaire, il est malaisé de dire s'ils réprouvèrent et jusqu'à quel point ils réprouvèrent le symbolisme représentatif de la vie du Christ. Nous pouvons donc rapprocher Albert-le-Grand de Florus. Toutefois celui-ci dénonça Amalaire aux évêques francs au nom du *principe d'autorité* que méconnaissait le liturgiste quand il inventait de nouvelles figures. Celui-là reprocha simplement à la plupart des allégories courantes d'être *déraisonnables*.

(1) En cela, Albert-le-Grand avait eu des prédécesseurs, comme par exemple Alexandre de Halès. (Voir FRANZ, *o. c.*, pp. 459-461 et aussi pp. 418-420.) — Mais Albert-le-Grand attaque surtout la méthode ou le manque de méthode des Amalaire, etc.

C'est qu'Albert-le-Grand appartient au grand siècle de la scolastique, de la raison appliquée à la foi, et qu'il est lui-même un maître en cette science. Il faut retenir que, le premier, il voulut expliquer la messe d'après une méthode rationnelle et non point arbitraire.

Nous pourrons être très bref au sujet de Durand de Mende après ce que nous avons dit d'Amalaire et de ses disciples. En effet la majeure partie de ses huit livres est empruntée aux liturgistes qui le précédèrent. Dès le début de son traité de la messe, nous trouvons le parallèle entre le saint Sacrifice, d'une part, et de l'autre, la vie du Christ, un combat, un jugement, et le culte de l'Ancien Testament. Et, lorsqu'il passe au détail de la première comparaison, qui reste pour lui la principale, il se contente de copier à la lettre la division des *Eclogae* d'Amalaire, transcrite plus haut(1).

Durand fait dans son *Prooemium* une remarque fort judicieuse :

« Sedulo pensandum est, quod circa ipsa divina officia plures sunt usuales observantiae, quae nec ad moralem, nec ad mysticum ex institutione referantur intellectum, sed nonnullae propter necessitatem, quaedam propter congruitatem; quaedam propter veteris et novae legis differentiam, quaedam propter majorem ipsorum officiorum celebritatem et reverentiam inolevisse cognoscuntur. »

Cependant dans la pratique, il ne fait pas ces différences, et tout, pour lui, doit avoir en liturgie une explication symbolique ou morale. Bien plus il donne souvent au même rite plusieurs explications, il recourt aux divers sens dont nous allons parler, car : « sicut nemo prohibetur diversis exceptionibus, vel defensoribus uti, sic etiam nec diversis in laudem Dei expositionibus, salva fide(2). »

(1) Voir plus haut, p. 127. Comparez DURAND, *Rationale*, l. IV, c. 1, n. 40 et n. 11 (ce dernier numéro tiré d'Innocent III, *Prologus*, *P. L.*, t. CCXVII, col. 373.) Pour les autres parallèles, voir n. 43 et 44, et 13-15. Nous citons d'après l'édition de Durand publiée à Venise en 1609.

(2) *Prooemium*, n. 17, p. 2.

En effet, de même que dans l'Écriture sainte, il faut distinguer, d'après Durand, quatre sens dans la liturgie. Le sens historique; le sens allégorique; le sens tropologique et le sens anagogique. L'allégorie a lieu « quando aliud sonat in spiritu, ut quando per unum factum aliud intelligitur. Quod si illud sit visibile, est simpliciter *allegoria*, si invisibile et celeste, tunc dicitur *anagogia*. *Tropologia* est moralis locutio ad correctionem et morum institutionem respiciens. » Ainsi Jérusalem signifie *historiquement* la ville de Palestine; *allégoriquement*, l'Église militante; *tropologiquement*, l'âme fidèle; *anagogiquement*, la patrie céleste (1).

Dans l'impossibilité de résumer cet ouvrage, contentons-nous d'indiquer ici les interprétations relatives à la seule entrée du célébrant avec son cortège de ministres.

Le célébrant qui sort de la sacristie nous rappelle l'incarnation du Christ ou sa naissance virginale. Un prêtre et le diacre l'accompagnent, l'un à droite, l'autre à gauche. Ils figurent les deux Testaments. Le sous-diacre précède portant l'évangile, comme les prophètes précédaient le Messie. On peut aussi considérer dans le sous-diacre la figure des saints du Nouveau Testament, et, dans ce cas, les céroféraires et le thuriféraire seraient les saints de l'Ancien. Les deux chandeliers désignent la loi et les prophètes. L'encensoir — comparaison gracieuse — est l'image du cœur humain ouvert au-dessus, pour recevoir, et fermé au-dessous, pour conserver, le feu de la charité, l'encens de la dévotion ou des bons exemples, dont la fumée monte cependant, blanche et pure, vers le ciel. L'encensoir avec l'encens c'est aussi le corps sacré de Jésus, exhalant les odeurs les plus suaves; les braises, c'est le Saint-Esprit; l'encens lui-même, la bonne odeur du Christ. Pourquoi les acolytes ne déposent-ils pas avant le *Kyrie* les chandeliers qu'ils ont apportés à l'autel? Parce que le docteur doit pratiquer ce qu'il enseigne et ne point abandonner le peuple à lui-même avant de le savoir capable de crier : Seigneur, ayez pitié. Mais ensuite cette raison ne vaut plus. Après les bonnes œuvres l'humilité est de mise (2).

Le moindre détail de la messe est analysé de la sorte. D'excellents sommaires facilitent heureusement la lecture de cet ouvrage indigeste.

(1) *Prooemium*, nos 9, 10, 11, 12, p. 2.
(2) L. IV, c. 6, pp. 65-67.

D'après le résumé qui se trouve en tête du chapitre sur le *Confiteor*, le texte doit nous apprendre pourquoi cette prière est récitée en ce moment; pourquoi le *mea culpa* est accompagné du triple battement de la poitrine; pourquoi l'évêque prend alors seulement le manipule (pour cinq raisons symboliques); enfin, ce que signifient, pendant le *Confiteor*, la position des mains qui sont jointes et celle du corps qui est incliné (1).

* * *

L'attaque par Albert-le-Grand du symbolisme à la mode resta isolée dans la seconde moitié du moyen âge. Et il suffit de parcourir les traités écrits aux XIVe et au XVe siècles sur la sainte messe pour se convaincre qu'elle n'eut aucun succès (2). Sans doute, composées la plupart du temps pour les écoles, ces œuvres sont plus didactiques, plus théologiques et aussi plus pratiques, lorsqu'elles s'attachent par exemple aux « pericula contingentia in missa (3). » Mais, en matière d'interprétation des cérémonies, les maîtres incontestés ne cessent d'être Innocent III et Durand de Mende. D'ailleurs S. Thomas d'Aquin lui-même, formé par Albert le Grand, n'avait-il pas admis par exemple la signification des croix du canon proposée par Innocent III et les autres successeurs d'Amalaire? (4)

É. DE MOREAU, S. J.

(1) *Ibid.*, c. 7, p. 68.

(2) Voir l'étude de ces différents traités dans FRANZ, *o. c.*, p. 493-617.

(3) D'après FRANZ, *o. c.*, pp. 459-462. Alexandre de Halès († 1245) fut le premier des scolastiques qui s'occupa *ex professo* de la messe.

(4) FRANZ. *o. c.*. pp. 473-474. S. Th. 3a q. 83. a. 6.