

STUDII ȘI ARTICOLE

ARTICLES

Le temps et la Liturgie dans la théologie du Père Alexander Schmemmann

Cristian VAIDA¹

Résumé

La présente étude se concentre sur la question générale du temps liturgique dans la vision théologique du Père Schmemmann. Dans ses études, il montre que la base théologique de tout le culte de l'Église est *le souvenir* ou l'*anamnèse*, par lequel l'ensemble de l'œuvre salvatrice de Dieu dans l'histoire est actualisé et porté au présent. L'*anamnèse* est le principe fondamental du culte liturgique, et elle doit être liée à l'eschatologie, qui n'aura pas lieu seulement à la fin des temps, dans un avenir lointain, mais qui est anticipée dès maintenant par le culte liturgique. Par l'anamnèse liturgique, souligne le Père Schmemmann, il y a une descente de Dieu dans le temps de ce monde, d'où le concept de *Liturgie du Temps*, qui signifie une ouverture et une transparence du temps mondain dans le Royaume de Dieu, une intensification de ce temps par la présence du Christ dans ses cadres. Les différentes valences de la *Liturgie du Temps* dans l'œuvre du Père Schmemmann constituent également une partie importante de la présente étude.

Mots clés : Liturgie, temps, culte, célébration, anamnèse,

Introduction

La question du temps liturgique dans la théologie du père Schmemmann est une réflexion sur le rôle de la mémoire ou de la remémoration dans la vie de l'Église. Ainsi, il part du principe que le rythme quotidien, hebdomadaire et annuel qui compose la vie liturgique de l'Église est lui-même un souvenir ou une remémoration constante de Dieu:

¹ Cristian Vaida, Fr. PhD. Secretary at Orthodox Archbishopry of Sibiu, cvaida2003@yahoo.com.

"Sans exagération aucune, nous pouvons dire que la remémoration, c'est-à-dire le fait de se souvenir de tout devant Dieu, la prière pour que Dieu "se remémore", se souviennne, constitue le centre de tout le service divin de l'Église, de toute sa vie... L'Église se "souvient" constamment, chaque jour, chaque heure, à travers un événement ou un autre, à travers un saint ou un autre, car c'est précisément dans ce "souvenir" que réside l'essence de chaque fête et de tout le service divin de l'Église... Le souvenir est au cœur de la vie, de la prière, de la vie de l'Église"².

1. L'anamnèse – un principe fondamental de la célébration liturgique

La signification des fêtes et de tous les services de l'Église réside dans ce que le père Schmemmann considère comme *"une célébration de la mémoire"*. Tout le culte de l'Église est fondé sur le *souvenir*, ou *anamnèse*, dans lequel le passé est ravivé et rendu visible dans le présent. *"On peut dire, sans exagération, que toute la vie de l'Église est une commémoration et un souvenir continus. À la fin de chaque messe, nous faisons référence aux saints "dont nous célébrons le mémorial", mais avant tout mémorial, l'Église est le souvenir du Christ... Dans le Christ, la mémoire est redevenue le pouvoir de remplir le temps interrompu par le péché et la mort, par la haine et l'oubli. Cette mémoire, comme pouvoir sur le temps, et la rupture de celui-ci est précisément ce qui se trouve au cœur de la mémoire liturgique, de l'aujourd'hui liturgique"³.*

À ce stade, le père Schmemmann s'inscrit pratiquement dans une longue tradition qui a attaché de l'importance à la mémoire et qui a joué un rôle central dans l'histoire théologique de l'Église. Par exemple, Augustin considérait le souvenir, ainsi que la compréhension et la bonté, comme des manifestations de l'image de Dieu dans l'homme. C'est en se souvenant de Dieu, en le comprenant ou en le connaissant et en l'aimant que se manifeste la dimension théologique de l'être humain et de la personne. Sous la forme d'une analogie trinitaire, Augustin nous exhorte à laisser l'esprit se souvenir de Dieu, comprendre Dieu et aimer Dieu, concluant que ces trois actes peuvent être comprimés en un seul: *"honorer ou adorer le Dieu incréé"⁴*. L'acte de se souvenir de Dieu et l'acte d'adorer Dieu s'impliquent mutuellement et définissent le statut de l'homme en tant qu'être vivant. C'est dans ce sens que le psalmiste s'exclame: *"Car ce n'est pas dans la mort qu'il se souvient de toi. Et en enfer, qui te louera?" (Psaume 6:5)*. Cet acte représente la quintessence de la constitution théologique de l'homme, tant sur le plan ontologique ou final que relationnel.

² A Schmemmann, *L'Eucharistie – Le Sacrement du Royaume*, traduit par le Père Boris Răduleanu, Bucarest, Anastasia, 1993, p. 127.

³ Idem, *Le Grand Carême*, traduit par Andreea et Laurențiu Constantin, Bucarest, Doris, 1998, pp. 105-107.

⁴ Augustin, *Later Works*, sélectionné et traduit avec des introductions par John Burnaby, Philadelphie, the Westminster Press, 1955, p. 113.

Ce pendant, le Père Schmemmann note que "*notre théologie scolastique est presque complètement silencieuse sur cette question*". Schmemmann explique cela par le fait que la théologie scolastique "*a proclamé comme seul critère la "méthode scientifique", par laquelle la notion de mémoire semble objectivement insuffisante, et la voie subjective et psychologique apparaît odieuse à cette "science". Dans l'interprétation et la restructuration de la foi en tant que doctrine "objective" fondée principalement sur des "textes", la mémoire et même la vie n'ont pas leur place. Dans ce cas, le souvenir qui sous-tend la vie, la prière, le vécu de l'Église semble être en dehors du champ de vision théologique...*"⁵.

L'approche de Schmemmann sur la question et l'importance de l'anamnèse dans l'acte liturgique trouve des parallèles idéologiques dans la philosophie, avec des antécédents qui remontent thématiquement à Platon. La référence à Platon est significative car sa philosophie a façonné le monde grec antique et a donc profondément influencé la pensée chrétienne à bien des égards. Platon considère le souvenir mis en évidence par l'art poétique – dépendant de la récitation, du drame, du rythme, du chant etc. – comme unemanifestation de la réalité, qui est cachée à la vue des formes réelles et atemporelles. Le temps de ce monde est rempli de contradiction, de multiplicité et de devenir sans fin, de sorte que la seule anamnèse que Platon confirme est l'anamnèse en tant que souvenir ou mémoire des formes éternelles qui a lieu dans l'âme. Ainsi, l'idée d'anamnèse ou de souvenir s'inscrit dans un contexte plus large concernant le problème de la connaissance et la théorie des idées ou des formes. Platon a imaginé une réalité idéale, objective, supérieure, un monde de formes et d'idées absolues, qui s'oppose au monde terrestre des apparences. Les formes ou les idées en général se réfèrent à des essences abstraites, statiques et non matérielles, ou en d'autres termes à des essences en elles-mêmes. L'ensemble de la connaissance humaine se réalise et se développe dans le registre de l'anamnèse ou du souvenir. Par exemple, nous savons tant de choses sur la beauté parce que l'âme se souvient qu'elle l'a vue avant la naissance et que, grâce à l'anamnèse, nous pouvons nous souvenir de la beauté. Parce que la forme ou l'idée de la Beauté dans notre âme est déchue et affectée, la forme ou l'idée de la Beauté en elle-même brille de façon singulière et éternelle.⁶ Pour Platon, le besoin de Formes ou d'Idées absolues et éternelles est un besoin moral. Les formes ou les Idées qui vivent dans un monde absolu sont connues parce qu'elles participent ou se matérialisent dans les individus, leur donnant ainsi un certain degré de réalité. Platon fait une distinction entre l'écrit et la parole, qui ne peuvent pas donner une image exacte de la réalité absolue, mais seulement une image fantomatique ou illusoire.

⁵ Alexander Schmemmann, *L'Eucharistie*, p. 127.

⁶ Platon, *La République*, vol. I (livres I-VI) et vol. II (livres VI-X), traduction, commentaires, notes par Andrei Cornea, Bucarest, Teora-Universitas, 1998.

Le Père Schmemmann reprend certaines des approches thématiques platoniciennes, mais les développe dans une direction qui suggère certaines corrections. Il décrit la liturgie comme un drame sacré, qui a son propre rythme sacramentel, avec des moments et des étapes spécifiques: rassemblement, offrande, action de grâce, etc. Ainsi, la célébration liturgique a besoin des sens, du corps, du concret, et se fonde sur eux: la théologie liturgique est toujours "*une invitation à goûter et à voir et une promesse d'être parfait dans la communion, la vue et la vie*". *L'exégèse biblique, l'analyse historique, l'élaboration doctrinale convergent en définitive vers la célébration et la préparent : l'acte de témoigner et de participer au mystère lui-même; cette épiphanie de vie, de lumière et de connaissance sans laquelle tous les mots restent "humains" – trop humains.*"⁷. Dans le culte liturgique, il nous est donné "*un aperçu du royaume de Dieu... nous sommes rendus participants à la nouvelle réalité*"⁸.

Pour le Père Schmemmann, dans la liturgie, il y a une auto-identification du connaisseur avec le connu – une participation (et pas seulement une assistance) à l'acte concret et à la célébration. De ce point de vue, la remémoration, le souvenir ou l'anamnèse jouent un rôle central. L'anamnèse ou le souvenir, que le Père Schmemmann considère comme central dans le culte liturgique, n'est pas une simple remémoration historique, mais implique une action et une participation concrètes du chrétien, à travers lesquelles l'œuvre du salut est réactualisée dans sa plénitude. Ainsi, l'anamnèse n'est pas basée sur un simple souvenir des formes (un processus qui aurait lieu dans l'âme humaine), mais l'anamnèse est basée sur l'action: récitation, rythme, communion, prière, chant etc. L'échec de la théologie chrétienne à reconnaître la centralité de la mémoire liturgique signifie en réalité un échec de la mémoire liturgique à atteindre le but générique qu'elle devrait atteindre. À cet égard, Robert Taft souligne que "*le Nouveau Testament et la Liturgie ne nous racontent-ils pas cette histoire sainte, encore et encore, comme une anamnèse éternelle? Nous faisons l'anamnèse, le souvenir, de cette puissance dynamique de salut dans nos vies, afin qu'elle pénètre le plus que possible dans les profondeurs de notre être, pour cette construction du corps du Christ*"⁹. Depuis les temps apostoliques, l'anamnèse est considérée comme un processus impliquant une action. Dans la *première épître aux Corinthiens* (11, 24), l'anamnèse est associée à l'action dans le récit de la dernière Cène: "*Faites ceci en mémoire de moi*" (Luc 22, 19).

L'anamnèse doit également être liée à l'eschatologie, qui n'aura pas seulement lieu à la fin des temps, dans un avenir lointain, mais qui est déjà anticipée par le culte

⁷ Alexander Schmemmann, "Liturgie et théologie", dans *GOTR*, n° 17, 1972, p. 98.

⁸ Idem, "Problems of Orthodoxy in America: II. Le problème liturgique", *SVTQ*, vol. 8, no. 4, 1964, p. 173.

⁹ Robert Taft, S.J., *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, deuxième édition révisée, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1993, p. 336.

liturgique. Le Père Boris Bobrinskoy souligne que *"nous devons nous rappeler que l'assemblée eucharistique ne se souvient pas seulement du passé historique ou du présent céleste ou sacramentel, mais aussi du futur, elle se souvient que le Seigneur vient. Par l'Eucharistie, l'Église est entièrement tournée vers le Christ, qui n'est pas seulement ici, mais aussi celui qui vient"*¹⁰. L'eschatologie est plutôt la présence du Christ déjà connue dans le passé et donc accessible pour nous maintenant¹¹. L' "entrée" du Christ dans le temps de ce monde est résumée dans les paroles d'adieu aux Apôtres: *"Je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde"* (Matthieu 28, 20). La liturgie du temps signifie une ouverture et une transparence du temps du monde vers le Royaume de Dieu, une intensification de ce temps par la présence du Christ dans ses cadres. Par l'anamnèse liturgique, il y a une descente de Dieu dans le temps¹². Nous ne devons pas chercher à nous dissocier de l'apparente multiplicité temporelle de ce monde, mais plutôt, en tant que chrétiens, nous affirmons que le Christ vient à nous dans les heures et les jours de nos vies, qui sont en effet souvent interrompus et fragmentés, bien que par le Christ nous soyons sauvés et introduits dans le contexte plus large du salut historique. Ce parallélisme temporel (entre le temps humain et le temps du salut) trouve son intersection et sa signification dans le temps liturgique, qui *"donne un sens au temps"*. *"Le temps véritable n'est pas seulement le flux cosmique des moments. C'est aussi l'enchaînement des événements humains qui sont autant de ruptures et de recommencements, de la naissance à la mort, d'une génération à l'autre, d'un siècle ou d'un millénaire à l'autre. Ces événements sont toujours le résultat d'un échange de mots et de réponses, et donc d'un jeu qui donne un sens au temps. Ces échanges symboliques entre partenaires sont mémorisés et transmis dans une tradition de mots et de gestes qui font partie du tissu de l'histoire. En outre, le temps est marqué par un échange de paroles et d'actions symboliques entre la divinité – ou, pour parler de manière moins personnelle, entre la transcendance – et les personnes, ainsi que par leur mémoire. Or, l'action symbolique spécifique dont le lieu chrétien est la messe introduit dans le déroulement du temps une dimension particulière et, en un certain sens, définitive. Le temps cosmique et humain est imprégné par le mystère du Christ effectivement raconté et rendu corporellement présent dans les symboles liturgiques et dans leur pistil, dans l'Eucharistie. Au cours même de son déroulement, le temps atteint alors son terme, qui est le Christ ressuscité, et reçoit son sens ultime, qui est la communion avec Dieu dans*

¹⁰ Professeur Boris Bobrinskoy, *La Communion du Saint-Esprit*, traduit par Măriuca et Adrian Alexandrescu, Bucarest, EIBMBOR, 1999, pp. 476-477.

¹¹ Bruce T. Morrill, S.J., *Anamnesis as Dangerous Memory. Political and Liturgical Theology in Dialogue*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2000, pp. 73-138.

¹² Michael Kunzler, *The Church's Liturgy*, traduit par Placed Murray OSB, Henry O'Shea OSB, Cilian Ó Sé OSB, Monks of Glenstal Abbey, Ireland, LIT Verlag, Munster, Berlin, Hamburg, London, 2001, pp. 61-68.

l'Esprit... Ayant ainsi atteint son terme dans la Liturgie, le temps peut paradoxalement continuer son déroulement immanent, fait de décisions et d'actions humaines sur les choses, car, grâce aux symboles liturgiques, il a retrouvé un sens, une direction et une loi de développement... Le temps rituel, anticipation du temps éternel, libère la temporalité concrète..."¹³. La célébration de la Liturgie du Temps nous permet de le discerner. Nous nous souvenons de Dieu par nos actes de culte ou d'honneur liturgique, et par ce souvenir nous rendons le Dieu éternel présent dans nos vies. Le souvenir ou l'anamnèse ou la mémoire a un sens et une fonction transcendants, orientés vers l'éternité: "*La mémoire est l'activité d'assimilation intellectuelle, c'est-à-dire la reconstitution à partir de représentations de ce qui est révélé par l'expérience mystique dans l'Éternité ou, en d'autres termes, la création dans le Temps de symboles éternels... Nous pouvons à nouveau entrer en contact avec la réalité mystique déjà vécue, qui est au-delà du Temps, qui est à la base d'une représentation maintenant passée et qui sera le fondement d'une autre représentation, future et liée à la précédente par l'unité de son contenu mystique...*"¹⁴ Grâce à elle, nous parvenons à transcender les limites temporelles qui fragmentent la vie et l'existence humaines. Cette anamnèse liturgique est revendiquée et revalorisée par le Père Schmemmann dans sa discussion et son analyse de la question de la Liturgie du Temps, et elle constitue le principe et le point de départ de cette approche.

2. La conception chrétienne sur le temps

Le Père Schmemmann commence sa discussion sur le temps liturgique en considérant ses racines juives, exprimant ainsi implicitement "*la conviction qu'une tradition ne peut être comprise que génétiquement, en référence à ses origines et à son évolution*"¹⁵. Alors que dans le monde grec antique, le temps était considéré comme répétitif et cyclique, dans le monde juif, le temps était perçu comme linéaire et ouvert à toutes les possibilités¹⁶. Pour les Juifs, le temps acquiert une nouvelle compréhension ou signification et est rempli d'attente, d'espoir et d'accomplissement, le tout en relation directe avec le tout-puissant Yahvé: "*Pour la première fois, les prophètes valorisent l'histoire, dépassant la vision traditionnelle du cycle – une vision qui assure à toute*

¹³ Ghislain Lafont, *Une histoire théologique de l'Église. Itinéraire, formes et modèles de la théologie*, traduction Maria-Cornelia Ică jr, Sibiu, Deisis, 2003, pp. 459-461.

¹⁴ Pavel Florenski, *La colonne et le fondement de la vérité: essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, en roumain par Emil Iordache, Fr Iulian Friptu et Fr Dimitrie Popescu, Iași, Polirom, 1999, pp. 132-133.

¹⁵ Robert Taft, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶ Lucian Boia, *La fin du monde. Une histoire sans fin*, traduit du français par Walter Fotescu, Bucarest, Humanitas, 2000, pp. 11-32. L'ouvrage fondamental et de référence sur ce thème est *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, écrit par Mircea Eliade, dans la traduction de Maria Ivănescu et Cezar Ivănescu, Bucarest, Univers Enciclopedic, 1999.

chose une éternelle répétition – et découvrent un temps avec une signification unique. Pour la première fois, nous voyons s'affirmer et progresser l'idée que les événements historiques ont une valeur en soi, dans la mesure où ils sont déterminés par la volonté de Dieu. Ce Dieu du peuple juif n'était plus une divinité orientale créant des gestes archétypaux, mais une personnalité qui intervient sans cesse dans l'histoire, qui révèle sa volonté à travers les événements. Les événements historiques deviennent ainsi des "situations" de l'homme face à Dieu et, en tant que tels, acquièrent une valeur religieuse que rien n'aurait pu fournir auparavant. On peut donc dire que les Juifs ont été les premiers à découvrir la signification de l'histoire comme épiphanie de Dieu, et que cette conception a été reprise et amplifiée par le christianisme"¹⁷. Le rituel humain s'est transformé d'une manière d'interpréter la nature en une manière d'interpréter l'histoire¹⁸, qui signifiait le temps dans son déroulement. Ce temps linéaire a été ponctué de manière décisive par le Sacrement de l'Incarnation, par la venue du Fils de Dieu dans le monde, qui a ainsi divisé l'histoire en deux et lui a donné un sens depuis la création jusqu'au Royaume de Dieu. Le père Schmemmann s'appuie sur cette perception historique judéo-chrétienne du temps lorsqu'il considère l' "ordre" orthodoxe du culte: les ordonnances et les rites de culte quotidiens, hebdomadaires et annuels établis par l'Église. Seul un temps dans lequel Dieu est entré peut offrir à l'homme la possibilité d'en sortir ou de s'ouvrir à la présence de Dieu.

3. Les valeurs de la Liturgie du Temps dans l'œuvre du Père Alexander Schmemmann

Le Père Schmemmann considère et discute également l'hypothèse selon laquelle la liturgie du temps est apparue à la fin de la période post-constantinienne et a marqué "*une révolution liturgique*".¹⁹ Gregory Dix soutient que l'eschatologie de l'Église primitive était incompatible avec les temps et heures naturels caractéristiques du culte tardif. Pour Grégoire Dix, il ne peut y avoir de liturgie enracinée dans le temps parce que l'Église elle-même se considère comme sortant du temps, comme renonçant à ce monde qui vit entièrement dans le temps. Son eschatologie équivaut à un renoncement au monde. Selon Grégoire Dix, la nature eschatologique de l'Eucharistie a disparu à l'époque de Constantin. C'est à cette époque qu'est apparue une nouvelle idée – la sanctification du temps – qui était totalement étrangère à l'Église primitive²⁰.

D'autre part, le père Schmemmann se réfère à une théorie qui fait remonter la liturgie du temps à l'origine de l'Église. Cette théorie, avancée par le père Freeman et C. W.

¹⁷ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 103-104.

¹⁸ Robert Taft, *op. cit.*, p. 339.

¹⁹ Gregory Dix, *Shape of the Liturgy*, Continuum, 2007, p. 317.

²⁰ Alexander Schmemmann, dans *Introduction à la théologie liturgique*, trans. hierom. Vasile Bârzu, Bucarest, Sofia, 2002, pp. 117-125.

Dugmore, soutient que le culte chrétien est issu du culte juif, principalement de la synagogue. Puisque le culte juif avait une liturgie du temps liée à des cycles quotidiens, hebdomadaires et annuels, nous pouvons supposer que la même structure existait dans le culte chrétien primitif.²¹ Diverses études et découvertes à Qumran ont clairement montré la dépendance du culte chrétien vis-à-vis du culte synagogal. C. W. Dugmore écrit que "dès le début, les services quotidiens, calqués sur le rituel de la synagogue, étaient communs à l'Est et à l'Ouest, bien qu'en certains endroits, on ait pu s'écarter de la coutume générale de l'Église".²² La question que l'on peut se poser est de savoir si ces deux points de vue – celui de Dix d'une part et ceux de Freeman et Dugmore d'autre part – sont nécessairement exclusifs? Le père Schmemmann soutient que Dix a raison de souligner l'eschatologie inhérente au culte chrétien, mais il estime que Dix interprète mal la nature de l'eschatologie de l'Église primitive. Si le Père Schmemmann est d'accord avec l'affirmation de Dugmore concernant les racines juives de la liturgie de l'époque, il estime que Dugmore ne parvient pas à établir clairement le lien entre le culte hérité de la synagogue et l'Eucharistie. Quoi qu'il en soit, le point important sur lequel insiste le père Schmemmann est qu'il y avait une continuité et une "dépendance structurelle" entre la structure du culte et de la prière de la synagogue et la structure du culte chrétien primitif: "Nous avons ici une dépendance d'ordre, pas simplement une similitude d'éléments séparés, mais une identité de succession et une subordination relative d'une partie à l'autre, qui définit en elle-même la signification liturgique de chaque partie."²³ Tout en déclarant que beaucoup plus d'études sont nécessaires sur les interrelations entre le culte de la synagogue et celui de l'Église primitive, le P. Schmemmann déclare qu'il est d'accord avec les conclusions de W. O. E. Oesterley, auteur de *The Jewish Background of Christian Liturgy*: "Les premières communautés chrétiennes ont continué et préservé la forme traditionnelle du culte de la synagogue à laquelle les personnes qui composaient ces communautés étaient habituées... Ainsi, lorsque le moment est venu de créer un culte chrétien indépendant, il était tout à fait naturel qu'il soit influencé – tant dans sa forme que dans son esprit – par ce culte traditionnel qui était si proche des premiers chrétiens."²⁴

Le père Schmemmann fait remarquer que de nombreux chrétiens d'aujourd'hui ont l'impression que le culte des premiers chrétiens était "harismatique" et n'était donc pas fixé dans un ordre particulier. Ce n'est que lorsque les dons harismatiques diminuent que

²¹ Dr. Constantin Preda, "Foi et vie de l'Église primitive. Une analyse des Actes des Apôtres" (thèse de doctorat), en rev. *Études théologiques*, série II, année LIV, n° 1-2, janvier-juin 2002, pp. 85-139.

²² C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue on the Divine Office*, Oxford University Press, 1944, p. 57.

²³ Alexander Schmemmann, *Introduction à la théologie liturgique*, p. 102.

²⁴ W.O.E. Oesterley, *The Jewish Background of Christian Liturgy*, Oxford University Press, 1925, p. 90.

l'on croit que les formes et l'ordre sont fixés. Cependant, le père Schmemmann suggère que l'étude comparative des formes liturgiques a montré que *"les dons harismatiques n'excluaient pas la règle et qu'un typique, au sens d'une structure générale, a bien été adopté par les chrétiens à partir du judaïsme"*²⁵.

Cependant, le père Schmemmann affirme que le culte chrétien avait la prétention d'être nouveau par rapport à la synagogue. En quoi consiste cette nouveauté? *"La nouveauté de ce culte ne provient pas de sources non juives (il est juif dans sa forme et dans son esprit), mais consiste plutôt en sa nouvelle relation avec l'ancien culte traditionnel."*²⁶ La nouveauté du culte chrétien réside dans la complétude qu'il apporte à l'ancien culte (juif) ; les chrétiens des premiers siècles croyaient que l'ancienne loi et l'ancien culte acquéraient leur véritable signification dans le Messie.²⁷ Le Père Schmemmann cite Gregory Dix: *"Le christianisme est apparu dans le monde non pas comme un recueil d'affirmations intellectuelles à débattre, comme la philosophie grecque, mais comme l'Israël de Dieu, renouvelé en Jésus. Avant tout comme une vie (une "voie"), une vie déterminée par Dieu dans tous ses aspects : religieux, moral et social ; une vie qui ne pouvait être véritablement vécue que dans "l'Alliance" avec Dieu et donc dans la société établie par cette Alliance par Dieu lui-même."*²⁸ Ainsi, le père Schmemmann considère que le Christ lui-même a accepté le culte officiel, mais qu'il a en même temps condamné le légalisme et l'importance excessive accordée aux rituels extérieurs. *"Le principal point d'accusation était que ces explications du culte obscurcissent et déforment son sens, en font une fin en soi, alors que son véritable but était que, par son intermédiaire, le peuple puisse être mis en mesure de reconnaître et de recevoir le Christ."*²⁹ La nouveauté du culte ne se trouve pas dans le baptême ou l'eucharistie, mais plutôt dans son contenu: les actes liturgiques étaient liés pour la première fois à la venue du Messie, Jésus-Christ. Le culte n'avait désormais plus d'autre contenu que le Christ lui-même, qui exhortait ses disciples: *"Faites ceci en mémoire de moi"* (Luc 22, 19). Ainsi, les disciples ont compris le culte comme la présence du Christ, comme la *parousie*. Cette nouvelle conception du culte annonçait ce que le père Schmemmann appelle le *"dualisme liturgique"*: non pas un dualisme au sens de deux cultes existant séparément l'un de l'autre et dont l'un finit par disparaître, mais un dualisme de perfection et d'achèvement. Le nouveau culte ne remplace pas l'ancien, tout comme le Nouveau Testament ne remplace pas l'Ancien Testament: *"le nouveau n'a de*

²⁵ Alexander Schmemmann, *Introduction à la théologie liturgique*, p. 103.

²⁶ *Ibid.*, p. 106.

²⁷ Vladimir Petercă, *Le messianisme dans la Bible*, Iasi, Polirom, 2003, pp. 167-204.

²⁸ Gregory Dix, *The Jew and the Greek: A Study in the Primitive Church*, Westminster, Dacre Press, 1953, p. 28.

²⁹ Alexander Schmemmann, *Introduction à la théologie liturgique*, pp. 108-109.

sens qu'à condition que l'ancien soit préservé".³⁰ Il est donc vital de comprendre l'utilisation de l'héritage juif par l'Église primitive afin d'apprécier la plénitude et la profondeur historique de la *lex orandi* chrétienne. Le Père Schmemmann rappelle à ses lecteurs que "*nous devons considérer le dualisme liturgique du judéo-christianisme non pas comme un phénomène fortuit d'une époque révolue, mais comme l'expression fondamentale et originale de la lex orandi chrétienne*".³¹ À ce stade, le père Schmemmann revient sur la thèse de Gregory Dix concernant la nature eschatologique de l'Eucharistie de l'Église primitive, qui, selon Dix, était incompatible avec toute liturgie de l'époque. Le problème auquel Gregory Dix est confronté dans son argumentation est celui d'expliquer le passage de l'Église primitive, avec son eschatologie de renoncement au monde, à l'Église tardive avec sa Liturgie du temps et donc son affirmation (valorisation) du temps du monde. En accord avec Gregory Dix, le père Schmemmann admet un nouveau départ dans la tradition liturgique, lorsque l'Église a incorporé les chrétiens d'entre les Gentils. Cependant, le père Schmemmann est critique à l'égard de la compréhension de l'eschatologie de Gregory Dix, qui, selon lui, n'est pas complètement opposé à la sanctification du temps. Comment cela est-il possible? Comment l'Église primitive a-t-elle pu, d'une part, affirmer le temps de ce monde et, d'autre part, croire que la fin de ce monde pouvait survenir à tout moment? Le père Schmemmann discute du contraste entre la conception juive du temps, linéaire, et la conception hellénistique, cyclique.³² Pour les Juifs, l'eschatologie n'était ni un renoncement au temps ni une sortie du temps. Pour les Juifs, "*le temps lui-même peut être décrit comme eschatologique en ce sens qu'en lui se développent et se produisent les événements qui donnent au temps son sens, qui le transforment en processus ou en histoire et qui l'orientent vers un eschaton et non pas précisément vers une fin ou un abîme – non pas vers ce qui le laisserait sans sens, mais vers sa consommation dans un événement final révélant sa pleine signification. L'eschaton n'est donc pas une fin, mais l'accomplissement de ce qui s'est développé dans le temps, de ce fait auquel le temps a été intrinsèquement subordonné comme moyen et qui a une fin, de ce fait qui le remplit de sens. Les cycles du temps (du temps naturel) ne sont pas autosuffisants pour le Juif car ils sont entièrement subordonnés à Yahvé, à un Dieu personnel. Ils constituent la révélation du Dieu vivant qui a créé le monde et qui 'tient toutes choses dans sa main'*".³³ Dans ce sens, le temps est considéré comme un mouvement vers le plan de Dieu pour l'accomplissement ou l'achèvement du monde. Le temps est orienté vers le royaume de Dieu. En tant que culte du Dieu de l'histoire et du Dieu de la grâce, le judaïsme accepte donc le temps humain et la vie humaine dans tous

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

³¹ *Ibid.*, pp. 111-112.

³² Oscar Cullmann, *Le Christ et le temps. La conception chrétienne primitive du temps et de l'histoire*, traduite par Floyd V. Filson, Philadelphie, Westminster Press, 1964, pp. 88-123.

³³ Alexander Schmemmann, *Introduction à la théologie liturgique*, p. 119.

leurs aspects: "Le matin, le soir, le jour, le sabbat, les jours de fête – tout cela a une signification eschatologique, comme des allusions au dernier et grand jour du Seigneur, qui vient dans le temps".³⁴ En d'autres termes, le Père Schmemmann souligne que pour le judaïsme, les heures, les jours, les semaines, etc. sont eschatologiquement transparents : le temps est celui "dans lequel et sur lequel le Dieu vivant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob veille constamment et qui révèle sa véritable signification dans le royaume de Yahvé, "le royaume de tous les siècles"³⁵

Le père Schmemmann affirme que cette conception juive du temps a été incorporée dans l'eschatologie de l'Église primitive. La différence ne réside pas dans leur théologie du temps, mais plutôt dans leur compréhension des événements par lesquels le temps est désormais mesuré. Alors que le temps juif est toujours orienté vers le futur Messie, l'Église primitive, comme l'Église d'aujourd'hui, affirme que le Messie est déjà venu, et que le royaume de Dieu est à notre portée, déjà accessible pour nous. Ainsi, pour l'Église primitive, l'eschatologie ne doit pas être comprise uniquement dans un sens futuriste, ni être assimilée à un renoncement au monde. Au contraire, l'Église affirme que l'événement eschatologique central, dans lequel est révélé le sens ultime de la création, de l'histoire et du salut, a déjà eu lieu en la personne de Jésus-Christ. Ainsi, la distinction entre le temps "sanctifié" et le temps "eschatologique" disparaît et le père Schmemmann réalise une synthèse entre l'accent mis par Gregory Dix sur l'eschatologie de l'Église primitive et l'accent mis par Dugmore sur l'héritage juif et la sanctification du temps. Pour l'Église, tout le temps est sanctifié et devient " le temps dans lequel le salut donné par le Messie est maintenant réalisé"³⁶. Ainsi, pour le père Schmemmann, l'eschatologie n'est pas une doctrine sur la fin des temps, mais "une dimension de toute foi et de toute théologie, un esprit qui imprègne et inspire de l'intérieur toute la pensée et la vie de l'Église".³⁷

Cette conception de l'eschatologie est particulièrement visible dans la description que fait le Père Schmemmann de l'Eucharistie, qui ne signifie pas un renoncement au monde, ni une sortie hors du temps, mais plutôt une affirmation de la réalité de la présence du Christ dans le temps. De ce point de vue, l'Eucharistie n'est pas comprise comme une répétition de la venue du Christ, mais l'Eucharistie est plutôt une exaltation et une participation de l'Église à la *parousie* du Christ et donc à un nouvel *éon*. Le temps n'est pas vidé et dépourvu de valeur, mais il est au contraire rempli de la possibilité de participer à la vie du Royaume de Dieu, à l'ère de Dieu qui vient. "La venue du Messie est un événement du passé, mais dans sa venue, sa vie, sa mort et sa résurrection, son royaume est entré dans le monde en devenant une vie nouvelle dans l'Esprit, donné par

³⁴ *Ibid.*, p. 119.

³⁵ *Ibid.*, p. 120.

³⁶ *Ibid.*, p. 121.

³⁷ *Idem*, *Prière, liturgie et renouveau*, p. 13.

lui comme une vie en lui."³⁸ Cette nouvelle vie du royaume s'actualise dans l'assemblée eucharistique "lorsque les fidèles se réunissent pour participer au Corps du Seigneur".³⁹ Ainsi, l'Eucharistie manifeste l'Église comme participation à la vie nouvelle en présence du Christ ressuscité. Le père Schmemmann souligne que l'Église sera plus tard tentée de comprendre le mystère de l'Eucharistie par des concepts empruntés à la philosophie grecque : par des catégories de cycle et de répétition. Pourtant, l'Eucharistie "n'est pas la répétition de son apparition ou de sa venue dans le monde, mais l'élévation de l'Église vers sa parousie, la participation de l'Église à sa gloire céleste".⁴⁰ Ainsi, l'Eucharistie est l'affirmation de la présence du Royaume du Christ dans le temps de ce monde. Il est important que le père Schmemmann ajoute qu'une telle compréhension du temps en tant qu'attente et accomplissement "n'est pas un état passif, c'est un ministère responsable, c'est "être comme Il était dans ce monde".⁴¹ C'est ainsi que l'Église a commencé à développer son propre rythme temporel "comme une affirmation de la réalité du monde que le Christ est venu sauver".⁴²

Pour montrer que ce rythme du temps dans l'Église primitive n'est pas une simple spéculation, le père Schmemmann revient sur les pratiques et les racines historiques de la liturgie. La première, et peut-être la plus visible, était le cycle hebdomadaire centré sur le septième jour, le sabbat – un jour de participation au repos de Dieu après la création. L'Église primitive a suivi la célébration juive du sabbat tout en révisant l'idée du septième jour. De manière significative, l'Église a établi dès le début un rythme hebdomadaire centré sur le septième jour, une pratique incontestablement en continuité avec le judaïsme.

Quant au cycle annuel et au cycle journalier, beaucoup pensent qu'ils ne se sont pas développés avant l'époque de Constantin. Il existe de nombreuses preuves, dans l'Église primitive, d'une compréhension du temps comme "cadre nécessaire à la prière". Le père Schmemmann puise ses preuves dans les écrits pré-nicéens où la prière était effectivement associée à des heures privées. La Didache⁴³, Tertullien⁴⁴, Cyprien de Carthage⁴⁵, Origène et la tradition apostolique d'Hippolyte indiquent tous trois heures ou temps de

³⁸ Idem, *Introduction à la théologie liturgique*, p. 121.

³⁹ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

⁴² *Ibid.*, p. 125.

⁴³ *Didache ou Enseignement des Douze Apôtres*, VIII, 3, traduit par le P. Dumitru Fecioru, dans *Ecrits des Pères Apostoliques [PSB 1]*, Bucarest, EIBMBOR, 1979, p. 29.

⁴⁴ Tertullien, *Sur la prière (De oratione)*, XXV, traduit par Eliodor Constantinescu, dans *Apologétique de la langue latine [PSB 3]*, Bucarest, EIBMBOR, 1981, pp. 243-244.

⁴⁵ Saint Cyprien *sur la prière du Seigneur (De dominica oratione)*, XXXIII-XXXV, traduit par le professeur David Popescu, dans *Apologétique de la langue latine [PSB 3]*, Bucarest, EIBMBOR, 1981, p. 484-486.

prière. Le Père Schmemmann se réfère en particulier à Cyprien qui écrit: "*mais pour nous, frères trop aimés, en plus des heures observées autrefois, d'autres temps de prière ont été ajoutés. Nous devons aussi prier le matin, afin que, par la prière du matin, nous puissions célébrer la résurrection du Seigneur... Au coucher du soleil aussi, quand le jour s'achève, nous devons de nouveau prier, car le Christ est le vrai soleil et le vrai jour, devant lequel se retireront le soleil et les jours de ce monde. Et quand vient la nuit, selon les lois de l'univers, qui font alterner les jours et les nuits, il est à l'avantage des fidèles de prier même dans l'obscurité de la nuit, car pour les fils de la lumière, même la nuit est le jour.*"⁴⁶ Le peuple est invité à s'asseoir et à écouter la parole de l'enseignement après les prières, ce qui montre que les prières ne sont pas seulement privées, mais ont souvent lieu dans l'assemblée de l'Église. Les trois éléments de base qui constituent les ordonnances actuelles des vêpres et de la prière du soir – le chant des psaumes, des prières et des hymnes – remontent au culte juif dans la synagogue. Ainsi, le père Schmemmann estime qu'il y a suffisamment de preuves pour prouver un développement précoce du cycle de culte quotidien chrétien. On ne peut donc pas parler d'une "révolution liturgique", comme Grégoire Dix prétend qu'elle a eu lieu à l'époque de Constantin, "*mais simplement du développement et de l'ordonnement de la tradition ancienne*"⁴⁷.

Enfin, le père Schmemmann se penche sur l'année ecclésiastique et se demande si le rythme du cycle annuel faisait partie ou non de l'expérience de l'Église primitive. Là encore, il estime que les preuves indiquent que l'Église primitive, s'appuyant sur la théologie juive de l'époque, a conservé une conception de l'année comme unité liturgique. La preuve la plus évidente d'un cycle annuel se trouve dans l'adoption par l'Église des deux principales fêtes juives, la Pâque et la Pentecôte. Dans la tradition liturgique de l'Église primitive, deux fêtes annuelles du salut étaient célébrées ; l'Église a conservé ces fêtes, réaffirmant leur signification à la lumière du Christ et de l'Esprit Saint.

L'Église primitive célébrait le culte et priait à des heures fixes, sur une base quotidienne, hebdomadaire et annuelle. Le rythme du temps comprend à la fois le temps comme accomplissement de la présence du Christ et le temps comme attente et espérance de la plénitude du royaume de Dieu, lorsque Dieu sera tout en tous. Ainsi, le père Schmemmann conclut que la liturgie, les cycles du temps et l'eschatologie de l'Église primitive ne sont pas incompatibles : "*bien qu'il soit impossible d'affirmer l'acceptation universelle d'une liturgie du temps développée dans l'Église primitive pré-constantiniennne, il est nécessaire et possible de retracer ses principes généraux et donc son commencement historique à partir de la règle de prière originale, apostolique et judéo-chrétienne (lex orandi). Nous sommes arrivés à cette conclusion non seulement*

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 484-485.

⁴⁷ Alexander Schmemmann, *Introduction à la théologie liturgique*, p. 134.

*par l'examen de la théologie du temps qui existait dans l'Église primitive et qui constituait le trait dynastique de son eschatologie, mais aussi par tout ce que nous savons des formes, des structures et du contenu de son culte.*⁴⁸

Conclusions

En approfondissant les aspects de la temporalité liturgique tels que le père Alexandre Schmemmann les a indiqués dans ses études et recherches, nous comprenons pourquoi il est considéré dans la théologie contemporaine comme l'un des plus grands liturgistes orthodoxes et l'un des artisans les plus représentatifs de la synthèse entre dogmatique et culte orthodoxe. À travers tous ses livres et études, il cherchait à approfondir la compréhension de l'orthodoxie, qu'il considérait comme la voie naturelle de l'homme vers Dieu. Le Père Schmemmann révèle que le culte liturgique est l'expression de notre participation réelle à la temporalité transfigurée par la Résurrection du Christ, et que les services cultuels sont les entrées mystagogiques de l'Église et de toute la création dans la vie pascale et eschatologique du Royaume de Dieu couronnée par la Divine Liturgie, le mode concentré et suprême de communication du Royaume de Dieu aux hommes comme l'éternité de la communion personnelle d'amour entre la Très Sainte Trinité et la création divinisée.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 141.