Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 2 | 2008
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin

Alain Rauwel

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/4392>

DOI : 10.4000/cem.4392

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Alain Rauwel, « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 05 mars 2008, consulté le 02 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/4392> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.4392>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mars 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin

Alain Rauwel

- 1 L'espace le plus remarquable que la liturgie ait conquis, ces dernières années, est assurément celui de l'histoire. Non que l'histoire de la liturgie soit une invention récente, tout au contraire. On peut même avancer que, dès le xvi^e siècle, avec des éditeurs comme Hittorp ou Pamelius, la recherche, l'examen et la comparaison des formulaires rituels anciens ont été l'une des matrices de l'érudition classique telle que devait la formaliser Mabillon, et donc d'une manière d'écrire l'histoire qui reste la nôtre aujourd'hui encore. Mais, pendant fort longtemps, ce domaine a été la chasse gardée des clercs historiens : en vertu d'un accord implicite, il convenait que ceux qui étaient par état des professionnels de la célébration liturgique en fussent aussi les spécialistes « savants ». Comme dans les premiers temps du culte ceux qui n'avaient pas encore reçu les sacrements de l'initiation étaient expulsés du sanctuaire avant l'offertoire, les profanes n'étaient pas admis – ou à peine – à l'étude des vieux sacramentaires. Cette répartition des tâches a donné des résultats admirables ; sans remonter plus loin que le siècle passé, on ne dira jamais assez ce que nous devons, dans notre pratique quotidienne, à des chercheurs comme Marius Férotin, Félix Vernet, Victor Leroquais...
- 2 L'évolution extrêmement rapide de la chrétienté latine au xx^e siècle a toutefois mis à mal le système : de moins en moins de clercs, et parmi eux de moins en moins de lettrés. Le vieux terrain des « sciences ecclésiastiques » s'est trouvé en déshérence. Il a bien fallu alors que des profanes, pour obtenir des résultats qui, jusqu'alors, leur étaient fournis par des réseaux spécifiques, se missent eux-mêmes à l'œuvre. Certes, cela a engendré de nombreuses maladresses : combien d'historiens aussi pleins de bonne volonté qu'ignorants des principes élémentaires régissant le monde nouveau dans lequel ils pénétraient ont consacré toute leur énergie à enfoncer des portes grandes ouvertes...
- 3 Nonobstant, la liturgie a conquis, aussi doucement que sûrement, sa place parmi les sciences auxiliaires de la médiévistique. De nouvelles générations de chercheurs,

étrangères aux pudeurs de leurs aînés, se sont familiarisées avec les mots et les usages du culte. Les panoramas d'histoire religieuse intègrent, de plus en plus systématiquement, un exposé liturgique ¹. Serait-ce donc que la cause est entendue ? Pas tout à fait, sans doute. La persistance de la question très surannée de la « généalogie des sacramentaires », jusque dans les laboratoires les plus à jour, montre qu'on ne dépasse qu'avec peine une approche très descriptive, presque exclusivement phénoménologique, de la vie liturgique ². Une réflexion plus ample sur la place du fait cultuel dans le système de chrétienté, c'est-à-dire sur la manière dont la théologie médiévale a intégré la liturgie dans sa construction dogmatique d'ensemble, continue à faire défaut. Si le rubrical est apprivoisé, le théologique fait encore peur. Comment expliquer autrement la faiblesse de la réflexion sur les *loci theologici* et l'intégration ou non de la liturgie parmi eux – tout en reconnaissant que la bibliographie est là-dessus aussi maigre chez les théologiens que chez les historiens ³ ?

- 4 On ne donnera pas ici, comme bien l'on pense, les clefs d'un problème aussi considérable. On voudrait simplement, animé de la conviction que toute histoire commence par un peu de lexicographie, clarifier quelques notions dont la clarté de définition est inversement proportionnelle à la fréquence d'utilisation.
- 5 Notons d'abord que *liturgie* est un terme moderne. Le premier grand ouvrage à inclure ce mot dans son titre est les *Rerum liturgicarum libri duo* du cardinal Bona (1671). L'« ensemble des pratiques cultuelles de l'Église » qu'elle désigne, pour reprendre la définition simple du P. Gy, était recouvert au Moyen Âge par le nom générique d'*officia*. Du point de vue du destinataire, ces *officia* étaient *divina* et ont donné naissance à l'office divin, qui est à la liturgie ce que le code est au droit civil et le décret à la science canonique : un corpus faisant autorité. Du point de vue des acteurs, ils étaient les *officia ecclesiastica* ⁴. Étymologiquement, un *officium*, dérivé de *opifex*, est une tâche, une besogne à accomplir *en raison de la charge dont on est investi*. Rien de sentimental dans cette définition très romaine : la prière réglée, à heures fixes, à lieu donné, n'a rien à voir avec le débordement de l'abondance du cœur, avec la réponse à l'affect dévot. Elle est ce dont les chrétiens, fidèles et clercs, doivent s'acquitter à mesure de leur profession : superlative en milieu monastique, moyenne pour les clercs séculiers, plus modeste chez les simples baptisés, étant entendu cependant que la loi est universelle.
- 6 On en déduit que l'exercice du culte, mis en oeuvre selon une hiérarchie publiquement manifestée, revêt nécessairement un caractère public et *social*. Dom Guéranger, qui était bien meilleur historien qu'on ne dit, a ainsi parfaitement défini, au début de ses *Institutions liturgiques*, ce que nous appelons liturgie et qu'on appelait *officia* au IX^e ou au XII^e siècle : « la liturgie est l'ensemble des symboles, des chants et des actes au moyen desquels l'Église exprime et manifeste sa religion envers Dieu. La liturgie n'est donc pas simplement la prière, mais bien la prière considérée à l'état social ⁵ ».
- 7 On aura remarqué, chez l'abbé de Solesmes, l'usage du terme *religion*. Les médiévistes font ordinairement de ce mot un usage immodéré, sans retenir assez qu'il a dans le lexique de l'âge scolastique une situation très précise, à savoir le *Traité des vertus*. La religion n'est pas, en effet, une attitude existentielle, un ensemble de comportements, un champ d'expérience(s)... Elle est, stricto sensu, une *vertu*, comme le sont la charité ou la justice. Précisément, c'est en rapport avec la justice que les théologiens considèrent la religion, comme le faisaient déjà les philosophes antiques, notamment Cicéron. Chez saint Thomas, les pages qui la concernent viennent après le traité de la justice, et en complément de lui. La justice consiste en effet à rendre à chacun ce qui lui

est dû. Il y a donc une justice envers le prochain, mais aussi une justice envers Dieu : au Créateur, au Maître de toutes choses, il convient de rendre ce qui Lui revient ; or, comme *tout* vient de Lui, tout lui est dû, en retour. Le culte chrétien est très exactement la façon dont l'Église, société des fidèles, offre à Dieu le tout du créé. Et comme il va de soi qu'une oblation intégrale de l'homme et de la nature n'est pas concevable, il est dans la liberté de l'Église, instituée par son fondateur et maîtresse du lien entre temporel et éternel, d'adopter des formes symboliques d'oblation partielle : ces formes constituent pour les théologiens les *actes de religion*. Ils distinguent des actes intérieurs – la dévotion, les prières – et des actes extérieurs – l'adoration et le sacrifice. On laissera ici de côté la question, abordée ailleurs par A. Boureau, d'une possibilité facultative et particulièrement méritoire d'exercer la vertu de religion par la pratique du vœu ⁶.

- 8 Adoration et sacrifice dessinent donc les deux versants de la liturgie latine : d'un côté le tribut de louange, exprimé principalement par les psaumes, qui se présente sous la forme de l'office des heures ; de l'autre, la liturgie sacramentaire, couronnée par le sacrifice par excellence qu'est la messe.
- 9 Les heures comme la messe, ces deux temps de la liturgie quotidienne, ne peuvent, étant donnée leur nature sociale, être laissés à l'arbitraire des célébrants. Il y a une loi, qui s'impose à tous, et cette loi est le rite. *Rite*, chez les liturgistes, est plutôt un adjectif – ancien ablatif d'un *ritus* devenu *ritus* ⁷ – ; il l'était déjà chez les classiques, Cicéron, Virgile, Tite-Live... Depuis ces siècles lointains, sa portée a toujours été religieuse : *rite* signifie « selon l'institution sacrée ». Ernout et Meillet attirent d'ailleurs l'attention sur la parenté entre *rite* et *recte*, qui sont à haute époque quasi-synonymes. C'est dire assez à quel point le rite a une dimension juridique importante et, partant, un aspect fixe et intangible.
- 10 Et pourtant ! Les théologiens doivent prendre en compte la *nouveauté* radicale qu'a représentée la sacramentaire chrétienne. Il n'y avait sous l'ancienne Loi que des figures annonciatrices du baptême, de la pénitence, de l'ordre ou de l'Eucharistie. Ces pratiques anciennes, évidemment périmées par l'entrée dans « l'âge du Fils », les médiévaux ne répugnaient pas, malgré tout, à les désigner comme des *sacramenta* ⁸. Ils justifiaient volontiers cette assimilation par une formule qui revient fréquemment dans les traités liturgiques : « *ritus synagogae transivit in religionem Ecclesiae* ». Autant dire que l'on ne pouvait faire complètement l'économie de la filiation entre les usages sur lesquels les exégètes exerçaient leur sagacité – désignés, on l'a remarqué, d'un terme tout à fait positif – et les formules d'institution ecclésiastique. Il importait d'autant plus de les distinguer des « vrais » sacrements, que l'Église seule était apte à dispenser. Négativement, cela passait par une rupture franche avec l'univers hébraïque : « *nolite judeizare* », écrit dans son *Mitræ* Sicard de Crémone, évêque italien contemporain d'Innocent III ⁹. L'équilibre est difficile à tenir : il faut à la fois montrer la pédagogie divine à l'œuvre en préparant dès avant la venue du Christ des gestes suffisamment comparables à ceux des prêtres pour pouvoir être compris de tous comme leur anticipation, et souligner l'insuffisance radicale des premiers. C'est tout le rapport difficile à l'Ancien Testament, matrice de toutes les sacralités médiévales et en même temps témoignage d'un état définitivement dépassé de l'histoire du salut, qui se retrouve ici.
- 11 Positivement, il fallait exalter les sacrements de la Nouvelle Alliance en disant leur prestigieuse origine. Le Christ est alors présenté comme l'instigateur de tous les

éléments qui composent, au XII^e siècle, le septénaire. C'est par exemple la logique des *Ordinals of Christ* étudiés par R. Reynolds¹⁰ : du portier au sous-diacre, de l'acolyte à l'évêque, c'est le Sauveur lui-même qui a créé et illustré tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Quant aux formules qui, de toute évidence, ne se retrouvent pas telles quelles dans les Écritures, à commencer par celles du *Canon de la messe*, une tradition de longue durée les attribue à la plus haute autorité magistérielle de l'Église, celle du pape : ainsi faisait Walafrid Strabon au IX^e siècle, ainsi fait encore Bernard Gui au XIV^e siècle¹¹. On ne sera pas surpris que cette tendance culmine au moment de la réforme grégorienne, par exemple avec le *Libellus de sacramentis* de Bonizon de Sutri¹².

- 12 Nous venons de mesurer la place occupée par l'action liturgique dans l'espace idéal de la théologie. Peut-on maintenant lui trouver une équivalence dans l'espace matériel, bien délimité au sol, de l'église-bâtiment ? Comment les valeurs du culte s'inscrivent-elles entre les murs de ce foyer de sacralité qu'est l'église, tant dans les paroisses ordinaires que dans les grands sanctuaires canoniaux ou monastiques¹³ ?
- 13 Soulignons d'abord combien l'église est en elle-même le résultat d'une entreprise de localisation du sacré¹⁴. Il y a là, me semble-t-il, un fait capital. Le propre des religions anciennes est la diffusion, voire la dispersion, du sacré. Le christianisme latin, par réaction, est une religion fortement concentrée, avec des temps spécifiques et, plus encore, des lieux réservés. Pour revenir à une source très souvent citée et commentée, un grand nombre des errements sanctionnés dans le *Pénitentiel* de Burchard de Worms correspond à un éparpillement excessif des puissances d'en-haut, aux confins du panthéisme¹⁵. Le pêcheur, selon Burchard, est celui qui s'adresse à Dieu dans la nature au lieu de le faire à l'église. Entrer dans le sanctuaire représente donc déjà un acte discriminant de forte signification.
- 14 À l'intérieur du bâtiment, on retrouve une telle démarche de différenciation. On penserait volontiers, dans un premier temps, à une échelle verticale, la dignité du lieu étant maximale à l'altitude relative la plus élevée. C'est sans doute vrai dans l'absolu. Mais on se heurte ici à la très grande hétérogénéité des formes : il y a les grands édifices du monde germanique, encadrés à l'est et à l'ouest par leurs deux chœurs nettement surélevés, celui de l'Orient n'étant pas spécialement plus haut ; il y a les églises de modèle italien, avec leur système d'église inférieure ouverte sous le chœur liturgique, qui se trouve ipso facto fortement relevé ; il y a, proches de ces dernières, les sanctuaires où les reliques sont conservées dans une crypte peu enterrée...¹⁶. Mais on connaît aussi, à l'âge roman, bien des bâtisses aux altitudes très peu marquées, dans lesquelles l'espace de célébration est à peine distingué de la zone réservée à l'assemblée par une ou deux marches basses. Il paraîtrait pourtant bien téméraire de déduire qu'il y a dans le second cas un sentiment moindre de l'importance des gestes sacrés. Il faut s'y résoudre : l'étude en élévation n'est pas la plus signifiante¹⁷.
- 15 Le plan, en revanche, montre toujours une forte structuration d'origine sacramentaire. La plupart des sacrements ont un lieu bien précis : dehors, sous le porche – du moins à l'origine –, le mariage ; à l'entrée du lieu de culte, près de la porte, le baptême, qui est un rite d'admission ; etc. Certains rites particulièrement solennels prévoient aussi des changements de lieu à l'intérieur de la même cérémonie ; ainsi, lors de la Vigile pascale, l'assemblée remonte la nef derrière le cierge de Pâques, des ténèbres à la lumière, selon une typologie fondée sur l'Exode. Tout, toujours, aboutit à l'Eucharistie. Et l'Eucharistie suppose le sacrement de l'ordre, par lequel sont produits les célébrants *ad hoc*. Eucharistie et ordre, messe et sacerdoce : c'est ce binôme qui détermine la structure du

sanctuaire. Il s'agit d'abord de poser une *distinction* fondamentale, celle qui sépare clercs et laïcs. On se souvient de la formule du décret : *duo sunt genera Christianorum* ¹⁸. Nulle part mieux que dans l'espace liturgique on ne vérifie son caractère absolu. À défaut de marches, une zone vide, une grille, sépare le monde des clercs et celui des laïcs, le peuple des fidèles enseignés des représentants de l'Église enseignante – même si la puissance sacramentelle, la *potestas conficendi*, passe ici bien avant la qualité de docteur. On est bien loin après la réforme grégorienne des affirmations de saint Léon prenant en un sens très réel les célèbres affirmations de la *Prima Petri* sur le sacerdoce royal des fidèles ; la scolastique ne saurait entendre cela qu'au figuré : entre ministres ordonnés et « simples gens », la différence n'est pas de degré, mais de nature. La même partition se manifeste à un degré presque expérimental dans les microsociétés monastiques. Chez les chartreux, où le plan de l'église conventuelle se réclame d'une architecture ramenée à son degré zéro, si les laïcs vivant dans le monde ne sont pas admis – il y a pour eux une chapelle extérieure –, une cloison parfaitement opaque sépare les religieux de chœur, au statut clérical, des frères convers, qui restent laïcs. D'un côté l'autel et les stalles, de l'autre les bancs des *fratres barbati*. Entre les deux, un mur qui prend toute la hauteur de l'édifice et au milieu duquel la porte reste fermée. De façon très significative, ce n'est qu'au chapitre général de 1271 que les convers obtiennent le percement d'un guichet pour satisfaire leur désir de « voir Dieu » à l'élévation.

- ¹⁶ C'est là, il faut le dire, un cas extrême. Il est remarquable en effet que la ségrégation spatiale ne s'accompagne pas, le plus souvent, d'un empêchement visuel. Tel est notamment le résultat de l'importante étude consacrée par Th. Creissen aux clôtures de chœur de l'Italie romane ¹⁹. Il y a des chancels bas ; il y a, surtout en Italie du Sud, des genres de pergolas, mais cela ne gêne pas la vue de ce qui se fait au chœur. Les jubés stricto sensu sont très rares, exceptionnels même. Comme le souligne l'auteur, on est – même en Apulie – dans un univers bien différent de celui de l'Église grecque et de ses iconostases. Ce qui compte, c'est l'évidence de la distinction ; une fois qu'elle est posée, il n'y a pas d'autre interdit. Remarquons, toutefois, que le peuple fidèle ne forme pas une masse indistincte : les *Ordines romani* sont clairs sur le fait que les hommes occupaient un côté de la nef (le nord) et les femmes l'autre ²⁰. La différence sexuelle recoupe la distinction des états.
- ¹⁷ De la même manière, on ne doit pas voir le clergé comme un ensemble unanime. L'existence d'ordres sacrés en assez grand nombre suppose évidemment des hiérarchies visibles. Le vieux schéma basilical qui prévoyait le trône épiscopal au fond de l'abside a duré plus qu'on ne croit. Les cathédres ramenées au niveau de l'autel, du côté de l'Évangile, ne sont souvent que des aménagements post-tridentins, opérés en même temps que l'installation des maîtres-autels de marbre à la moderne. L'Italie n'est pas la seule concernée par le système primitif : un rite propre comme celui de Lyon nécessitait, pour le ballet complexe de ministres qui le caractérisait, le trône en position absidiale, avec un banc circulaire pour le clergé entourant son chef. Inversement, les clercs minorés trouvaient place devant l'autel, surtout lorsqu'il se trouvait un enclos liturgique se prolongeant vers la croisée, voire vers la nef. On doit rappeler que le clergé, au sens liturgique, incluait aussi les simples tonsurés. On connaît très mal cette question avant la fin du Moyen Âge. Il est cependant évident que les évêques, lorsqu'ils faisaient la visite pastorale de leur diocèse, ne se contentaient pas de confirmer et de promouvoir aux ordres majeurs, ils tonsuraient aussi, et abondamment ²¹. Les garçons ainsi assimilés à des clercs ne devenaient pas tous prêtres,

très loin s'en faut, mais s'ils entretenaient leur tonsure et adoptaient un mode de vie analogue à leur état – lequel acceptait le mariage, pourvu que ce fût *cum virgine et unica* –, ils en conservaient les privilèges, dans l'ordre civil, mais aussi dans l'ordre liturgique. Ces tonsurés, à qui on semble avoir donné une meilleure éducation qu'aux autres garçons, formaient les groupes de chœurs indispensables à la célébration correcte de l'office divin. À ce titre, ils avaient accès au chœur lors des cérémonies, et y siégeaient vêtus d'un costume propre. Une particularité qui n'était guère perceptible dans la vie courante se trouvait ainsi magnifiée dès que la porte de l'Église était passée.

- 18 La place de l'évêque au trône montre bien l'ambiguïté de son *ordo* : il préside, il gouverne, mais est-ce par la grâce d'un sacrement ²² ? La scolastique, majoritairement, répond non. Le sacrement de l'ordre ne se comprend en effet, surtout au XIII^e siècle, que dans sa relation à l'Eucharistie ; il est défini par la capacité de consacrer, d'assurer la transsubstantiation des espèces. Or cela, c'est l'œuvre du prêtre. Sur ce point précis, l'évêque n'a rien de plus que le dernier de ses desservants. Ce n'est donc pas le chef du diocèse qui a comme lieu propre l'autel, mais bien le prêtre, quel qu'il soit.
- 19 Dans la hiérarchie médiévale des espaces, c'est donc l'autel qui représente le point culminant. L'autel est, bien évidemment, le lieu où l'on consacre le corps du Christ, où l'on « fait le Dieu ». Il est aussi le lieu où l'on dépose le corps : les espèces transsubstantiées à la messe, certes, mais aussi dès les rites originaux de la consécration. L'*Ordo romanus* XLII – daté de la première moitié du VIII^e siècle – prévoit l'introduction dans le sépulcre, avant sa solennelle fermeture, de trois fragments d'hostie, qui viennent ainsi se mêler aux reliques des saints. Le même *ordo* fait amener les ossements sur une patène, support spécifique du pain eucharistique ²³. Ces prescriptions croisées relient de façon exemplaire corps du Christ et corps saints, Eucharistie et reliques. Il paraît indéniable que le culte des secondes, dans toute la richesse de ses harmoniques médiévales, eût été impossible sans le développement dogmatique qui a valorisé la première. Il y a de « vrais corps » des saints comme il y a le vrai corps du Christ, et le lieu naturel de cette connexion est l'autel. C'est que l'autel dépasse les phénomènes de confection et de dépôt dont il vient d'être question. Son rapport au Christ peut aller – sans qu'il y ait là un mouvement systématique – jusqu'à l'assimilation. Pour toute une branche de la théologie monastique, l'autel est – en figure, cela va de soi – le corps même du Christ. « *Altare (...) ego pro meo sapere nihil aliud arbitror esse quam corpus ipsum Domini salvatoris* », selon la synthèse avancée par saint Bernard ²⁴. Il s'agit d'abord des autels de la Bible, aussi bien de l'Ancienne que de la Nouvelle Alliance, singulièrement ceux évoqués dans les commentaires de l'Apocalypse. Le passage du chapitre 6, relatif à l'autel des martyrs sous lequel reposent les âmes des saints, a beaucoup exercé l'imagination des docteurs. La glose laonnoise, au verset 9, développe ainsi « *altare* » en « *Christus super quem se omnes sancti offerunt* ». Anselme de Havelberg, au livre I de ses passionnants *Antikeimena*, commente le même texte en : « *altare, qui est Christus* » ²⁵. Une autre attestation intéressante se trouve dans le commentaire du *Miserere* attribué à saint Grégoire le Grand, en fait d'Héribert de Reggio (XI^e siècle) : « *altare, Dei filius est* » ²⁶.
- 20 Les commentaires du *Canon de la messe* sont encore un lieu d'élaboration de la théologie de l'autel, notamment les gloses sur le supplice : « *jube haec <oblato> perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae* ». Quel est cet autel céleste ? Deux clercs du début du XII^e siècle, aux itinéraires comparables – un *transitus* des écoles urbaines au monachisme clunisien –, ont expliqué la formule de la

même manière. Pour Alger de Liège, « *sublime altare tuum* » signifie simplement « *Filium tuum* »²⁷, tandis qu'Odon de Cambrai précise : « *Verbum Dei sublime altare est, ad quod oramus hostiam perferri in conspectu Dei* »²⁸. Mais on pourrait croire que le Christ-autel ne se conçoit qu'en référence aux autels de la liturgie éternelle, angélique. Rien de tel : la figure est la même pour l'autel terrestre, celui de l'église de pierre. Plusieurs cérémonies l'indiquent, dont la plus évocatrice est le dépouillement des autels au soir du Jeudi saint, après la fonction *in coena Domini*. Pour les liturgistes médiévaux, le retrait solennel des nappes et ornements, auquel on procède alors, renvoie au dépouillement du Christ en sa Passion, l'autel nu au seuil de la nuit étant le Christ nu et abandonné du Golgotha. Honorius de Ratisbonne explique : « *quia Christus verum altare patitur* »²⁹. Ce n'est donc pas seulement l'autel qui est image du Sauveur, ici, mais bien le Sauveur qui est le véritable autel, sur lequel le vrai prêtre (Lui encore) offre le vrai sacrifice (Lui toujours), selon une équivalence posée d'abord par Paschase Radbert : « *Christus altare creditur esse, hostia et sacrificium, pontifex et sacerdos* »³⁰.

- 21 En même temps, ce sacrifice est celui qu'offre l'Église à la suite et sur l'ordre de son fondateur, et l'autel ne pouvait échapper aux lectures ecclésiologiques. « *Altare (...) Ecclesia intelligitur, per Apostolos fundata et de gentibus congregata* »³¹. La double précision, apostolicité et universalité, renvoie à la *Catholica*. Il ne s'agit pas d'Église en général, mais bien de celle qui, précisément aux siècles romans, achève de se construire comme appareil unitaire et centralisé. L'autel sera donc interprété selon les codes d'une ecclésiologie de choc, faite pour valoriser la discipline et la cohésion et pour dénoncer toutes les formes d'errance doctrinale ou disciplinaire. Son avantage, puisqu'il est un *locus*, est de pouvoir contribuer à produire une définition « territorialisée », fondée sur le binôme dedans/dehors. C'est cela qui compte : dire qui est dans l'Église pour pouvoir reconnaître qui est dehors. Raoul de Flay l'a bien compris : « *Sancta Ecclesia altare nobis est. (...) Munus vero non recipitur quod extra eam offertur* »³². La validité sacramentelle dessine les frontières de l'Église, et c'est sur l'autel-Christ, table du salut, que doit être célébré le sacrement de la présence rédemptrice. Le thème est repris par celui qui fut peut-être le plus grand architecte du système ecclésial latin : le cardinal Lothaire de Segni, futur pape Innocent III. Dans son *De missarum mysteriis*, il commente le précepte mosaïque de ne pas faire d'autel en pierres taillées : « *per altare signatur Ecclesia, juxta quod Dominus dixit in Exodo : "si altare lapideum feceris mihi, non aedificabis illud de sectis lapidibus". Quod sectionem lapidem prohibet in altari, divisionem fidelium reprobatur, ne Ecclesia dividatur per errores et schismata* »³³. L'autel apparaît, d'une manière qui n'est pas seulement imagée, à la fois comme la pierre d'angle et la pierre de touche du régime de chrétienté : pierre d'angle en tant que Christ victime et roi, pierre de touche en tant que Christ juge, communiquant à son Église le pouvoir des clefs, par lequel les fidèles sont rassemblés autour de la table sainte et les infidèles écartés des grâces qu'elle procure. L'Église est bien ici, à n'en pas douter, la matérialisation du « système de chrétienté », dont toute notre mission de médiévistes est de restituer l'impérieuse logique.

NOTES

1. P. BERNARD, « Les temps de la liturgie », *Histoire du christianisme*, t. 3, Paris, 1998, p. 1015-1051.
2. P. BERNARD, « Compte rendu de E. PALAZZO, *Les livres liturgiques*, Paris, 1993 », in *Bibliothèque de l'École des chartes*, 152 (1994), p. 579-581.
3. J.-P. TORRELL, *La Théologie catholique*, Paris, 1994, p. 37-38.
4. Voir par exemple *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XII^e siècle*, D. CHOISSELET et P. VERNET (éd.), Reiningue, 1989.
5. P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, Chiré-en-Montreuil, 1977, p. 17.
6. Cf. *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 16 (1996) : *Pour une histoire comparée du vœu*.
7. A. ERNOUT et MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959 (4^e éd.), p. 574.
8. A. MICHEL, « Sacrements préchrétiens », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 14, col. 644-655.
9. *Patrologie latine (PL)*, 213, col. 118.
10. R. REYNOLDS, *The Ordinals of Christ from their origins to the XIIth century*, Berlin, 1978.
11. A. RAUWEL, *Expositio missae : essai sur le commentaire du canon de la Messe dans la tradition monastique et scolastique*, thèse dactylographiée, université de Bourgogne, Dijon, 2002, 3 vol.
12. *PL* 150, col. 837.
13. Pour une stimulante réflexion sur l'espace ecclésial, voir N. REVEYRON, « Architecture, liturgie et organisation de l'espace ecclésial. Essai sur la notion d'espace dans l'architecture religieuse du Moyen Âge », *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 34 (2003), p. 161-175.
14. La référence capitale est ici D. IOGNA-PRAT, *La Maison-Dieu*, Paris, 2006.
15. Traduction commode dans C. VOGEL, *Le pêcheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969.
16. Cf. l'intervention de C. Sapin dans *Espace et liturgie. L'organisation de l'espace ecclésial*, Actes du colloque tenu à Nantua en novembre 2006, à paraître.
17. A. RAUWEL, « Théologie de l'Eucharistie et valorisation de l'autel à l'âge roman », *Hortus artium medievalium*, 11 (2005), p. 177-182.
18. *Decretum Gratiani*, C. XII, 1, 7, éd. Friedberg, t. 1, p. 678.
19. T. CREISSEN, « Les clôtures de chœur des églises d'Italie à l'époque romane », *Hortus artium medievalium*, 5 (1999) p. 169-181.
20. C. VOGEL, « Versus ad orientem : l'orientation dans les *Ordines romani* du haut Moyen Âge », *Studi medievali*, 1 (1960, nouv. série) p. 447-469.
21. Sur ce phénomène, voir V. TABBAGH, « Effectifs et recrutement du clergé séculier français à la fin du Moyen Âge », in *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 181-190.
22. A. RAUWEL, « Les hiérarchies internes à l'ordre clérical et la question de la sacramentalité de l'épiscopat dans l'église romaine de saint Augustin à Pierre Lombard », in *Hiérarchies, ordre et mobilité dans l'Occident médiéval*, Actes du colloque tenu à Auxerre en septembre 2006, à paraître.
23. *Les Ordines romani du haut Moyen Âge*, M. ANDRIEU (éd.), Louvain, 1931, t. 3 p. 397-402.

24. *Sermon IV pour la Toussaint*, éd. PL 183, col. 471-475.
25. ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogues*, G. SALET (éd.), Paris, 1966 (coll. « Sources Chrétiennes », 118), p. 108.
26. PL 79, col. 600.
27. PL 180, col. 781.
28. PL 160, col. 1066.
29. PL 172, col. 928.
30. PL 120, col. 1118.
31. RAOUL DE FLAY, *Commentaire sur le Lévitique*, in *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 17, Lyon, 1677.
32. RAOUL DE FLAY, *Commentaire...*, *ibid.*
33. Cf. PL 217, col. 891.
-

INDEX

Mots-clés : liturgie, espace

AUTEUR

ALAIN RAUWEL

Université de Bourgogne (ARTeHIS – UMR 5594)