

HISTOIRE DU SALUT ET FORMATION LITURGIQUE

LA formation liturgique comporte un aspect formel, qui est l'apprentissage même des rites, paroles, gestes qui la constituent. Il s'agit en effet essentiellement d'un savoir pratique, d'une action. Mais elle comprend aussi un aspect doctrinal qui relève de la signification des actions accomplies. C'est cette signification des actions liturgiques qui fait l'objet des mystagogies patristiques, lesquelles constituaient un domaine particulier de la catéchèse. Le développement de ce domaine, au 4^e siècle, en particulier, était dû à l'importance qu'avait alors le baptême des adultes. Mais nous nous trouvons aujourd'hui devant la nécessité de restituer à cette formation liturgique doctrinale une place qu'elle avait perdue. Et ceci suppose d'abord une réflexion sur les principes sur lesquels elle repose.

On pourrait envisager cette formation liturgique à partir de ce qui constitue de manière générale le domaine des rites. Il est évident en effet que les éléments constitutifs de la liturgie chrétienne présentent au premier abord des analogies avec ce que nous rencontrons dans les autres religions. Qu'il s'agisse de baptêmes d'eau ou de repas sacrés, d'onctions d'huile ou d'impositions des mains, de cycle festif ou d'heures de prière, tous ces éléments sont communs à la plupart des religions. Ceci, d'ailleurs, a une importance et nous y reviendrons. Mais nous pensons qu'une autre méthode est préférable : celle qui consiste à partir de ce qui fait la spécificité de la liturgie chrétienne. Elle est chrétienne avant d'être liturgique. Je veux dire que c'est le fait chrétien fondamental, commun à l'Écriture, à la théologie, à la Mystique, dont elle représente un aspect. Or ce

fait chrétien fondamental est l'existence d'actions divines qui constituent l'histoire du salut. C'est donc sous cet angle que nous envisagerons la formation liturgique.

*
**

Toute pédagogie chrétienne, en quelque domaine qu'elle s'exerce, doit d'abord se définir par rapport au fait chrétien. Or, ce qui différencie formellement le fait chrétien du fait religieux pris dans sa généralité est qu'il porte sur des événements. On peut définir le fait religieux comme une recherche de l'homme par Dieu. Le fait religieux relève de la structure métaphysique de l'homme. Le fait chrétien relève de la contingence de l'événement. Sa vérité est celle du fait, non de l'exigence. Sa justification relève du témoignage, non de la démonstration. La liturgie chrétienne n'est pas la forme chrétienne du sentiment religieux. Elle est l'expression liturgique du fait chrétien. Ce qui est donc premier en elle est d'être de l'ordre de l'événement.

La foi chrétienne porte sur des événements. Mais sur un certain ordre d'événements. Ces événements sont des œuvres divines, c'est-à-dire des actions de Dieu dans l'histoire. L'objet de la foi est l'histoire sainte, c'est-à-dire l'histoire des actions divines. L'histoire a ainsi un double aspect. Elle est, au niveau le plus apparent, histoire des grandes œuvres de l'homme, histoire des techniques et des empires. Mais elle est aussi l'histoire des œuvres de Dieu, qui sont infiniment plus grandes que les œuvres de l'homme, d'autant que l'ordre de la charité, c'est-à-dire celui de la grâce, l'emporte infiniment sur celui des corps et celui des esprits. C'est cette histoire qui est le contenu ultime, la dimension la plus profonde de l'histoire. Être chrétien est croire que nous vivons dans l'histoire sainte. Et c'est croire que ce que Dieu opère dans l'âme des saints est d'un ordre infiniment autre que les œuvres les plus hautes de l'homme.

Ces œuvres de Dieu sont des réalités parfaitement définies; non pas définies au sens où l'esprit de l'homme en serait la mesure, mais au sens, au contraire, où elles accoutument l'homme à se plier aux mœurs de Dieu. Elles sont définies également au sens où elles ne représentent pas des décisions

arbitraires, mais où elles sont l'expression cohérente d'un dessein. Il y a ainsi un sens de l'histoire sainte, qui est autre chose que l'exégèse, laquelle n'est qu'un stade préalable, et autre chose que la théologie, qui en dégage les implications. Il y a une science de cette histoire sainte. Il ne saurait d'ailleurs y avoir de formation s'il n'y avait pas à cette formation un objet susceptible d'une connaissance scientifique. Or toute science est science des lois. La science de l'histoire sainte est science des lois de l'histoire sainte, c'est-à-dire des constantes qui sont celles des mœurs divines. Ces lois sont communes à tous les aspects de l'histoire sainte. Elles sont les mêmes en théologie, en spiritualité, en exégèse. La foi n'a qu'un unique objet. Et la science de la foi est science des lois permanentes de cet unique objet.

L'objet de la formation liturgique n'est donc pas d'abord en soi différent de l'objet de la formation catéchétique, de la formation théologique ou de la formation ascétique. Son objet est en effet les actions de Dieu. Il faut donc d'abord montrer que les actions liturgiques sont des actions divines comparables aux actions de Dieu dans l'histoire d'Israël, dans le mystère de Jésus, dans l'itinéraire mystique, dans l'apocatastase eschatologique¹. Pour cela il faut prendre évidemment comme objet ce qui constitue l'élément radical de l'action liturgique, les sacrements. Le premier objet de la formation liturgique est de montrer que les sacrements sont des mystères, c'est-à-dire des actions divines qui sont du même ordre que les actions divines dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Je reviendrai toujours sur la définition des sacrements, que j'emprunte à Cullmann en la développant, comme continuation dans le temps de l'Église des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

L'objet de la formation liturgique est précisément pour les Pères de l'Église, pour Cyrille de Jérusalem et Jean Chrysostome, pour Zénon de Vérone et Ambroise de Milan, de montrer que les sacrements s'expliquent par référence aux *magnalia Dei* de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il ne s'agit pas d'analogies factices, qui porteraient sur des

1. J. DANIELOU, *L'histoire du salut dans la catéchèse*, dans *La Maison-Dieu*, 30 (1952), 19-36. Voir *Constitution De Sacra Liturgia*, 36, 2; *Maison-Dieu*, 76 (1963), p. 69.

données illustratives. La typologie patristique a été souvent faussée, à partir d'Origène, par une conception allégorique qui a cherché dans les signes visibles des symboles des réalités invisibles. Toute eau est devenue figure de purification et tout parfum, de consécration. Cette symbolique platonicienne a dévié la ligne authentique de la typologie biblique, qui est analogie des mœurs de Dieu aux différentes étapes de l'histoire du salut.

La référence à l'Ancien et au Nouveau Testament est essentielle à la formation liturgique, dans la mesure où l'Ancien et le Nouveau Testament ne sont pas d'abord considérés comme parole, mais comme histoire². Et ils sont histoire avant d'être parole. C'est cette référence en effet qui nous fait saisir les sacrements comme événements de l'histoire sainte présente. La foi porte ultimement non sur des affirmations, mais sur des réalités. Le Verbe de Dieu est Sauveur avant d'être Révéléateur. La Révélation est manifestation de la Rédemption. Si le Christ n'est pas ressuscité notre foi est vaine. Si le baptême n'opère le salut *ex opere operato*, s'il n'est pas d'abord initiative divine, tous les discours sont vains et nous retombons dans la Gnose, c'est-à-dire dans un salut par la connaissance et non dans la réalité.

Je ne veux qu'illustrer ces affirmations, en renvoyant aux exemples que j'ai souvent donnés. Si je veux faire comprendre ce qu'est le baptême, je dois le comparer à la création, au déluge, à la sortie d'Egypte, à l'alliance au Sinaï, à la demeure dans le peuple. Car il est tout cela. De même que l'Esprit a suscité des eaux primordiales la première création, le même Esprit suscite des eaux baptismales la nouvelle créature. Et la dernière est aussi extraordinaire que la première. De même que le jugement de Dieu a détruit le monde pécheur pour susciter une création nouvelle, le même jugement détruit le vieil homme dans les eaux baptismales de la mort pour susciter l'homme nouveau. De même que Yahvé a libéré à travers l'eau Israël captif de l'Egyptien idolâtre, Jésus libère le catéchumène, à travers l'eau, du démon objet de l'idolâtrie de l'Egyptien. De même

2. Voir J. DANIELOU, *Sacrements et histoire du salut*, dans *Parole de Dieu et liturgie*, Paris, Ed. du Cerf (« Lex Orandi », n° 25), 1958, pp. 52-71.

que Yahvé a fait alliance avec son peuple et scellé son alliance par le sang, de même Jésus fait alliance avec le nouveau baptisé et scelle son alliance du sang de la Nouvelle Alliance. Et de même que Yahvé demeurait dans le Temple de Jérusalem, l'Esprit, et avec Lui le Père et le Fils, vivent dans le cœur du nouveau baptisé pour y établir leur demeure.

La catéchèse n'a jamais qu'un objet qui est de susciter l'acte de foi dans le Dieu qui crée, qui juge, qui sauve, qui fait alliance, qui demeure. L'objet essentiel de la formation catéchétique est de faire comprendre ce que signifient créer, juger, sauver, faire alliance, demeurer. Et, le comprenant, d'adhérer aux œuvres divines de création, de jugement, de salut, d'alliance, de demeure. Ceci dit, peu importe par où on commence. On peut partir du Nouveau Testament ou de l'expérience mystique; on peut partir des sacrements ou de l'Ancien Testament. Leur objet est le même, envisagé seulement à des moments et à des niveaux divers. La preuve d'une catéchèse valable est qu'elle est applicable à tous les domaines de l'histoire du salut.

*
* *

La catéchèse liturgique a donc le même contenu que toute autre catéchèse, dans la mesure où les événements de l'histoire du salut sont toujours essentiellement les mêmes. Mais par ailleurs ces événements ont un aspect particulier selon l'étape de l'histoire du salut à laquelle ils correspondent. Les événements de l'Ancien Testament correspondent à une certaine période de l'histoire du salut, celle de la préparation et de la préfiguration. Ceux du Nouveau Testament correspondent à une autre étape, celle de la réalisation plénière. Ceux de la fin des temps correspondent à un autre aspect, celui de la manifestation (ἐπιφανεσία) cosmique de ce qui est substantiellement accompli. La catéchèse liturgique, identique à toute catéchèse quant à son objet fondamental, se différencie des autres catéchèses quant à l'aspect particulier de l'histoire du salut à laquelle elle correspond.

Quel est alors le caractère de ce temps, qui est le temps de l'Église? C'est d'abord qu'il est postérieur à l'événement

essentiel de l'histoire sainte. Celle-ci a déjà atteint substantiellement sa fin dans l'Incarnation et la Résurrection. L'humanité est sauvée et la gloire de Dieu procurée. Mais ce qui a été accompli dans l'humanité du Christ doit être communiqué à toute humanité. Le Christ glorifié et assis à la droite du Père édifie son corps qui est l'Église. Ce mystère du Christ est celui qui remplit l'espace allant de l'Ascension à la Parousie. Le Christ l'occupe tout entier. Il n'a pas d'autre contenu que Lui et il ne peut en avoir d'autre. Mais il en est le déploiement. La structure sacramentelle correspond à ce caractère du moment présent de l'histoire sainte.

Les sacrements en effet ne sont pas à proprement parler de nouveaux événements. Mais sont l'appropriation par les hommes de l'unique événement de la mort et de la résurrection, du mystère pascal. Ils sont l'accomplissement pour chaque homme de ce qui a été accompli une fois pour toutes dans le Christ. Ils sont une imitation rituelle des mystères du Christ, qui en procure l'effet réel. C'est précisément parce qu'ils opèrent réellement en chaque homme ce qui a été une fois pour toutes accompli dans le Christ qu'ils sont des événements. En ce sens ils ne sont pas seulement représentation ou mémorial. Mais ils ne sont pas de nouveaux événements dans la mesure où ils ne sont que l'actualisation de l'action définitive par laquelle Dieu a achevé son œuvre en Jésus-Christ. Ils sont le retentissement en chaque homme de cette action définitive.

C'est pourquoi ils se définissent d'abord comme participation aux mystères du Christ : « Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés » (Rom. 6, 3). C'est « dans le Christ Jésus que nous sommes une nouvelle créature » (2 Cor. 5, 17). C'est en Lui que la divinité demeure et c'est dans la mesure où nous sommes un avec Lui que nous devenons la Demeure de la Trinité. C'est Lui seul qui a été délivré non de l'Égypte, mais de la Mort, et c'est cette délivrance que nous partageons dans le baptême. C'est Lui seul qui a été réintroduit comme Nouvel et Dernier Adam dans le Paradis, c'est-à-dire dans la sphère de la vie divine. Et c'est seulement par la foi en lui que tout homme est introduit dans le Paradis de l'Église. C'est l'Esprit, qui lui a été donné par le Père, que lui-même répand comme un fleuve d'eau vive

sur toute chair. Toute action sacramentelle est action du Christ.

Mais d'autre part, ce qui a été accompli dans le Christ ne retentit pas encore pleinement en nous. L'action de Dieu atteint l'âme et la vivifie. Mais elle ne se manifeste pas visiblement. Le second caractère de la structure sacramentelle de l'histoire du salut est donc son caractère caché : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ votre vie apparaîtra, alors vous apparaîtrez vous aussi dans sa gloire » (Col. 3, 4). L'action sacramentelle correspond donc à une époque de l'histoire du salut où la réalité eschatologique est déjà accomplie, mais n'est pas encore manifestée : « Vous êtes déjà fils de Dieu, mais ce que vous serez un jour n'est pas encore manifesté » (1 Jn 3, 2). Ou encore : « La création tout entière gémit attendant la manifestation du fils de Dieu » (Rom. 8, 22). La filiation divines comparables à la création du monde et au jugement que reste encore en suspens. Sauf dans l'humanité de la Mère de Dieu.

Le propre de l'économie sacramentaire est donc qu'elle est déjà présence réelle du Royaume de Dieu, mais en mystère. Les sacrements sont les *magnalia Dei*, des actions divines comparables à la création du monde et du jugement eschatologique. Elles sont infiniment plus grandes que les grandes œuvres de l'homme. Mais seul le regard de la foi les atteint sous leurs humbles apparences. C'est dans le monde caché des cœurs que le Fils et l'Esprit opèrent à travers eux. L'action sacerdotale du Christ rendant au Père une gloire parfaite et lui rapportant toutes choses, opère par l'Eucharistie son effet, mais l'éclat en est dérobé sous le voile des espèces du pain et du vin. Saint Ambroise demandait à ses catéchumènes de ne pas mépriser les sacrements, sous le prétexte que les éléments en étaient des choses très communes, du pain, de l'huile, du vin, de l'eau.

Mais si les actions divines opérées par les sacrements ne sont pas visiblement manifestées, elles sont visiblement signifiées. Le propre de l'économie sacramentaire est que son action intérieure est liée à des signes extérieurs. Ces signes l'insèrent d'une double manière dans le monde visible. D'une part ils la situent dans un certain espace. Ceci est une loi constante de l'histoire du salut. C'est dans le Para-

dis qu'agissaient les énergies divines. C'est dans le Temple que Yahvé se communiquait à son peuple. L'Église est pour les Pères le nouveau Paradis où les réintroduit le baptême, où l'Esprit comme une source d'eaux vives suscite les arbres de vie que sont les saints, où la royauté de l'homme sur le cosmos est mystérieusement restaurée. Elle est le Temple où est offerte l'action sacerdotale qui rend à jamais au Père une gloire parfaite et où la Parole infallible est présente. Les sacrements sont des actions visibles en tant qu'ils sont des actions de l'Église, c'est-à-dire que c'est par le ministère de l'Église visible que l'action invisible de la Trinité opère la régénération des cœurs.

Par ailleurs les signes sacramentaires insèrent les actions divines dans un certain temps, qui est celui de l'histoire sainte. Ils les rattachent aux actions divines opérées par Dieu dans les deux Alliances. C'est là un élément capital de la formation liturgique. Celle-ci consiste pour la plus grande part à faire comprendre ce symbolisme. Le propre des signes liturgiques est d'établir des analogies entre les diverses étapes de l'histoire du salut. Ils ne renvoient plus à des réalités intemporelles, comme les symboles poétiques. Mais ils rappellent des actions historiques dont ils continuent par ailleurs la réalité. Ainsi le baptême est-il une imitation rituelle de la mort et de la résurrection du Christ, elle-même préfigurée par les grandes œuvres de délivrance accomplies dans l'ancien peuple. La signification des signes liturgiques n'est intelligible que par référence aux actions de Dieu dans l'histoire du salut antérieure, dans la continuité desquelles l'action qu'il opère se situe.

Les signes liturgiques constituent ainsi une certaine forme d'espace et une certaine forme de temps originaux, qui sont l'espace liturgique et le temps liturgique. Cet espace et ce temps correspondent à la situation présente de l'histoire du salut et de la rédemption du cosmos, c'est-à-dire à la présence du Royaume de Dieu en mystère. La réalité du Royaume est donnée, mais la manifestation n'est que signifiée. Ils correspondent ainsi à un état intermédiaire. Ils contiennent une réalité déjà acquise dans le Christ. Et ils sont en ce sens, comme nous l'avons dit, le déploiement même du Christ. Mais ils sont en même temps prophétie de la manifestation future, du retentissement cosmique de cet

événement. Ils sont mémorial de l'Ascension, prophétie de la Parousie, présence de la Session à la droite.

A cette structure objective correspond une anthropologie qui est proprement la situation de l'homme au moment présent de l'histoire du salut et qui s'exprime dans la structure même de la prière liturgique. Celle-ci est d'abord rappel des grandes œuvres de Dieu dans le passé depuis la création du monde, et singulièrement des œuvres définitives accomplies dans le Christ. Mais ce point d'appui n'est pris sur le passé, sur la *narratio*, comme le dit Augustin, que pour fonder l'*exspectatio*, l'espérance assurée en ce que Dieu accomplira dans le futur par la résurrection des corps et l'avènement définitif du Royaume. Et le présent de la prière est l'adhésion même par la charité à l'accroissement du corps du Christ en moi et en tous, ce qui, selon saint Thomas, est la *res* présente de l'Eucharistie : *Recolitur memoria passionis, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.*

On pourrait dire en ce sens que la formation liturgique est, en ultime instance, l'éducation des vertus théologiques; car, précisément, ces dispositions correspondent à ce moment de l'histoire du salut qui est celui de l'ordre sacramentel; et que, par ailleurs, elles se définissent par une certaine attitude en face du temps, de même que l'ordre sacramentel correspond à la structure particulière du temps à laquelle correspond cette attitude. Nous retrouvons ici ce qui est la loi même de la vie spirituelle, l'épéc-tase paulinienne, qui s'appuie sur ce qui est en arrière pour se tendre vers ce qui est en avant. Et ceci vérifie une fois de plus que les différentes sphères de la réalité chrétienne ne sont que les diverses expressions d'une unique réalité.

*
* *

J'ai exclusivement centré mes remarques jusqu'ici sur ce qui constitue le cœur de la liturgie, les sacrements. C'est en effet en eux que nous atteignons, dans sa spécificité, le contenu propre de la liturgie chrétienne auquel la formation liturgique doit d'abord introduire. Mais à partir des sacrements la liturgie se déploie dans un monde de rites

et de signes. Et l'objet de ces rites et de ces signes est précisément de faire retentir les actions divines sacramentaires dans le temps, et dans l'espace cosmique. C'est à ce niveau que nous récupérons tout ce que nous avons au début volontairement laissé de côté, les rythmes naturels et leur sacralisation. C'est en effet dans un second temps que ce qui a été d'abord constitué dans les sacrements comme réalité historique vient ressaisir les réalités naturelles. L'erreur de méthode serait ici de naturaliser la liturgie chrétienne en en faisant une variété des formes du sacré. C'est au contraire les rythmes naturels qui deviennent histoire sainte quand ils sont ressaisis par l'action sacramentelle.

Je dirai d'abord un mot du prolongement des sacrements dans l'espace. On voit la différence de cette question avec celle que nous traitons. Nous avons d'abord défini l'espace proprement sacramentel qui est l'Église. Mais maintenant nous cherchons comment cet espace, une fois créé, pénètre l'espace géographique et cosmique. Ceci pose tout un ensemble de problèmes divers et également intéressants, celui des sacramentaux, celui de l'édifice du culte, celui des villes saintes, celui des pèlerinages. Par là s'accomplit cette *consecratio mundi* qui est le terme des sacrements. Par ailleurs c'est tout le sacré élémentaire, tel que les religions cosmiques le perçoivent, le sacré des sources, des montagnes, des pierres, qui est ressaisi. On passe de la sacralisation à la sacramentalisation.

Je prendrai seulement quelques exemples. L'édifice du culte, l'église au sens matériel, n'est pas constitutif de l'ordre sacramentel. Les premiers chrétiens n'avaient pas de lieux de culte proprement dits, socialement déterminés. L'espace sacramentel est la communauté hiérarchique. L'édifice du culte apparaît et se développe quand le christianisme s'inscrit dans la cité. Car l'édifice du culte fait partie de la structure sacrale de la cité. La ville s'organise toujours autour du temple dans le monde de la religion cosmique. Une ville sans sanctuaire n'est pas une ville. Ou c'est une ville sans cœur. Le culte chrétien reprend le culte cosmique. La cathédrale est une image du cosmos, comme le temple sumérien. Mais c'est un cosmos organisé en histoire. Il a un sens qui est l'Eucharistie. Il n'est pas seulement image sensible du Temple céleste. Car Dieu par cette

forme de son action qu'est la Demeure s'est rendu présent dans l'espace cosmique.

La question de la géographie sacrée est également importante. C'est celle des Villes saintes, qui a passionné Massignon et La Pira. Ici encore nous sommes d'abord dans le domaine du sacré élémentaire. La Ville-Sanctuaire devient centre géographique. Mircea Eliade a étudié ce thème important des « centres ». Dans le paganisme la Ville Sainte est le centre du monde. Les Juifs ont historicisé cette conception³. Jérusalem est le lieu où, dans la tradition rabbinique, passe l'histoire du salut : Adam est enterré au Calvaire, Abraham y a sacrifié Isaac, David dépose l'arche dans le Temple. Le mystère de Jésus s'inscrit dans cette suite. C'est à Jérusalem qu'il meurt. Mgr Zaydé a développé au Concile le thème du relais que représente Rome entre la première et la dernière Jérusalem. Jérusalem et Rome font partie du mystère de la liturgie. Et le pèlerinage est l'expression concrète de la signification de la ville dans l'histoire du salut.

Il est clair que ceci ne fait pas partie du noyau le plus essentiel de la liturgie. Grégoire de Nysse a critiqué les pèlerinages, en disant qu'il n'était pas nécessaire d'aller à Jérusalem pour trouver le Christ, puisqu'il est présent partout où trois sont réunis en son nom. Mais ceci fait partie de l'expansion du sacrement venant saisir toute réalité. Car le geste du Verbe créateur est de ressaisir toute sa création. S'il passe par l'humanité de Jésus, s'il se continue dans les sacrements, c'est à travers eux pour venir atteindre tout espace. Non seulement pour sanctifier les âmes, mais pour sanctifier les espaces. Et non pas encore en les transfigurant, mais en les incorporant à l'ordre sacramentel, c'est-à-dire en les faisant eux aussi signes de l'histoire du salut.

Ceci est plus évident encore dans les temps liturgiques. L'action sacramentelle vient ici s'inscrire dans les rythmes naturels pour les rendre significatifs de l'histoire du salut. Et ceci correspond bien à ce moment de l'histoire du salut qui est simultanément celui où l'événement définitif est accompli et où les rythmes cycliques subsistent encore. La

3. Voir Cyril von Korvin Krasinsky, *Die Kosmische Urbs als Kult- und Zeitmitte*, dans *Perennitas* (Festschrift Thomas Michels), Münster, 1963, pp. 471-497.

répétition qui est la loi de la vie cosmique est ainsi introduite dans la réalité historique et constitue cet ordre de temps particulier qu'est le temps liturgique qui enroule en quelque sorte dans un mouvement de spirale les rythmes naturels pour les introduire dans la progression qui est celle de la croissance du Corps du Christ de l'Ascension à la Parousie. Nous sommes ici au terme même de notre thème, à ce point ultime où l'histoire du salut vient racheter le temps cosmique en lui donnant un sens, mais sans le détruire. Car la grâce ne détruit pas la nature. Et le cycle du temps fait partie de la nature. Il faudrait s'interroger aussi sur la sacramentalisation, non seulement du temps cosmique, mais du temps humain, sur le mystère des empires et sur la signification du progrès. C'est peut-être là où la liturgie, comme sacramental, est aujourd'hui en présence d'une tâche singulière.

Mais pour nous en tenir à ce qui est le plus évident, ce qui constitue la sacramentalisation du temps dans la liturgie, est le jour, la semaine, l'année, le siècle peut-être. La grande valeur de la réforme du bréviaire accomplie par le Concile est de nous aider à la retrouver. C'est la sanctification du matin et celle du soir, qui sont comme les pôles de la journée, qui en est l'expression fondamentale. L'Eucharistie n'est pas liée aux heures. Elle relève de l'événement, non du retentissement de l'événement sur le rythme du jour. Mais la relation de l'Eucharistie et de l'Office nous fait bien saisir la relation du sacrement et de la sacramentalisation. Le sacrement, qui est pur événement historique, vient s'inscrire dans le rythme du temps et l'organise autour de lui.

Plus évidente est la semaine. Elle plonge lointainement dans une forme sémitique du rythme du travail et du repos. Elle est d'abord un rythme du temps humain sacralisé. Les Juifs l'ont introduite dans l'économie historique, comme l'a bien démontré Rordorf, en associant le sabbat au mémorial de l'alliance et en en faisant la prophétie de l'éon futur⁴. La Résurrection du Christ, qui est pur événement, introduira le premier jour de la semaine dans le mystère chrétien et reconstruira autour de lui un rythme hebdomadaire

4. *Der Sonntag*, Zürich, 1962, pp. 15-18.

prolongeant la semaine juive. La récupération par le dimanche chrétien du repos sociologique sous Constantin n'est pas, comme le pense Rordorf⁵, un fait sans signification. Il ne signifie pas que le fait chrétien se dissout dans le fait social. Il est au contraire la pleine expansion de la sacramentalisation du rythme hebdomadaire, venant ressaisir les réalités humaines et non se juxtaposant à elles.

L'année liturgique nous montre un processus analogue. Originellement Pâques est l'unique fête. Puis autour de Pâques se constitue un noyau historique, qui finalement remontera jusqu'à Adam en commençant à la Septuagésime pour s'achever obscurément dans les fêtes de septembre. Un autre noyau se constituera autour de Noël. Au lieu que le noyau pascal est typologique, le noyau de Noël est prophétique. L'Avent est d'un tout autre esprit que le Carême. Ceci nous met en présence du fait curieux qu'il n'y a pas à proprement parler d'année liturgique formant un vrai cycle. La liturgie disloque l'année. Elle en saisit des morceaux. Elle en dispose souverainement. Mais elle en utilise les éléments en les chargeant d'un sens nouveau. Le mystère pascal s'inscrit dans le cadre du printemps. Il en reprend le symbolisme. Pâques récapitule ainsi toute l'histoire du salut, depuis la révélation de Dieu à travers le renouveau de la nature jusqu'à l'apparition de la nouvelle création dans le Christ ressuscité en passant par la création du peuple de Dieu délivré de l'Égypte et se constituant dans le désert. La nativité du Christ a été inscrite dans le cadre du solstice d'hiver et reprend la symbolique de la croissance des jours en les appliquant au Soleil de Justice qui éclaire la nouvelle création.

*
* *

Je n'ai voulu dans ces pages que jeter quelques réflexions. En réalité la formation liturgique exigerait d'abord une théologie de la liturgie qui est encore en train de se faire. Des mystagogies anciennes aux recherches contemporaines, il y a bien des éléments. Mais ils demanderaient à être philosophiquement et théologiquement élaborés. Le temps et

5. *Ibid.*, pp. 164-167.

l'espace sacramentaires sont des réalités dont la structure demande à être décrite et comparée. Je n'ai pas voulu décrire le détail des éléments traditionnels. Je l'ai si souvent fait qu'il m'était impossible de le faire sans me répéter⁶. Mais précisément le moment est venu à partir de ces éléments rassemblés d'en dégager les principes fondamentaux. Car c'est la connaissance de ces principes qui est finalement la base de toute formation liturgique solide.

JEAN DANIELÉLOU.

6. Voir *Le Signe du Temple* (Gallimard), *Sacramentum futuri* (Beauchesne), *Bible et liturgie* (Le Cerf).