

QUELQUES PRINCIPES HISTORIQUES DE L'EVOLUTION LITURGIQUE¹

La liturgie est une réalité éminemment vivante. Pour la comprendre (et comment la servir si soi-même on ne la comprend pas ?), il faut donc commencer par saisir le secret de cette vie. Qui dit « vie », d'ailleurs, en ce monde au moins, dit développement, évolution. Lorsqu'on se préoccupe de ranimer dans la masse des fidèles la vie liturgique, on ne peut, en particulier, éviter de se poser le problème : de quelle façon la liturgie, pour être à nouveau vécue, devra-t-elle, pourra-t-elle évoluer ? Il est bien entendu que ce mouvement, cette perpétuelle adaptation qui caractérise tout organisme sain par opposition au cadavre figé, dans le cas qui nous occupe, est sauvegardé, surveillé, orienté par l'autorité de l'Église. A elle seule il appartient de décider des changements nécessaires et, dans le domaine plus restreint des mises au point de la coutume interprétative, de canoniser ou d'exclure les renouvellements plus ou moins spontanés appelés par les circonstances. Cependant, ce serait une étrange erreur que de se représenter ces décisions d'autorité comme une suite d'actes arbitraires. Ici, comme partout dans l'Église, l'autorité, sans être jamais liée par les précédents, s'en inspire toujours avec une fidélité d'autant plus profonde qu'elle se sent plus libre de toute contrainte. Mais il y a plus : là même où le législateur innove, il ne le fait

1. Ce texte, à peine modifié, est celui d'une conférence donnée aux origines du C.P.L. On voudra bien n'y voir rien de plus qu'il n'est : une prospection première d'un terrain neuf, un simple essai de reconnaissance. Les indications bibliographiques, en particulier, n'y ont que valeur d'exemples. Et tout n'y est qu'hypothèses de travail, soumises d'avance, il va de soi, aux jugements de l'Église, et tout simplement aux revisions des spécialistes.

nullement au hasard, dans l'Église moins qu'ailleurs, et, nous le verrons, en matière liturgique moins peut-être encore qu'en toute autre matière. La loi écrite, dans une société vivante, n'est jamais qu'une approximation de plus en plus serrée d'une loi non écrite et qu'on ne peut écrire. C'est en vertu d'un principe vital, en effet, que l'Église se développe. Ce principe y est le Saint-Esprit avec tout l'invisible organisme de ses grâces. Les décisions de l'autorité, assistées par cette perpétuelle présence, perpétuellement à l'œuvre par leur ministère, ne font donc que traduire et que monnayer au fur et à mesure des besoins une inspiration providentielle profondément une et continue. Il est, certes, délicat de tracer la courbe qui relie du dedans, selon les lois vitales de cet organisme spirituel, les points de repère matériels, si nombreux soient-ils, posés par les décisions du législateur. Il est particulièrement délicat d'extrapoler et d'essayer de prévoir, d'après la section actuellement parcourue, le profil futur de la courbe qui se prolonge peu à peu mais sans cesse sous nos yeux. Car, encore une fois, nous avons affaire ici à la vie, et sous sa forme la plus haute. C'est dire que des initiatives imprévisibles sont constamment possibles. Mais, si imprévisibles qu'elles soient, nous pouvons être assurés qu'elles ne détruiront jamais, qu'elles perfectionneront toujours l'unité vivante de l'organisme. Et cela délimite suffisamment le chapitre des conjectures.

Nous allons donc nous proposer de rechercher ici quelques-unes des caractéristiques de l'évolution de l'Église, et plus particulièrement de la législation ecclésiastique, en matière de liturgie. Nous dirions que nous recherchons les lois de l'évolution liturgique, si le mot loi ne risquait à cette place de provoquer un contre-sens. Ce qu'on appelle proprement lois liturgiques, ce sont et ce ne peuvent être que les prescriptions de l'autorité. Tandis que les « lois » (je mets le mot entre guillemets) que nous nous proposons d'étudier, ce sont des « lois » au sens analogique où la science prend ce mot. C'est-à-dire que ce ne sont pas des normes qui s'imposeraient, à quelque titre que ce soit, mais simplement des constantes empiriques, des enchaînements de faits qui surgissent à l'observation attentive. Encore faut-il bien souligner qu'il s'agit ici de « lois » historiques, et l'on sait à quel point les lois de ce genre ont besoin d'être entendues

au sens large. Aussi bien, éviterons-nous désormais, dans cet exposé, de parler de lois, pour nous contenter de l'expression moins ambitieuse de principes. Nous dirons donc qu'il y a certains principes impliqués dans toute l'évolution liturgique telle que vingt siècles l'ont déjà étalée sous nos yeux. C'est à dégager quelque peu cette organisation spontanée que la vie de la liturgie s'est donnée à elle-même dans l'Église que nous allons nous employer.

I

Précisons bien, d'abord, pour ceux que ceci pourrait étonner, que la liturgie n'est pas, en effet, comme la plupart des chrétiens d'aujourd'hui, et même des ecclésiastiques, semblent le croire, une pure et simple construction artificielle. Et, à cet égard, la liturgie n'est qu'un exemple particulièrement remarquable parmi bien d'autres productions humaines. Un rationalisme naïf, hérité du XVIII^e siècle, nous persuade trop aisément que tout ce que l'homme fait librement, il le fait arbitrairement, par une composition réflexe qui n'est assujettie à rien d'autre que le bon plaisir de tel individu ou de tel groupe d'individus. En réalité, l'étude des sociétés, à laquelle le XIX^e siècle s'est appliqué progressivement, a complètement mis en déroute les fictions du *Contrat social*. Ce n'est pas l'intelligence claire qui a fait aucune des grandes institutions humaines, selon un plan *a priori*. C'est tout au contraire l'intelligence humaine qui s'est lentement dégagée des institutions fondamentales où la nature de l'homme s'était projetée avant d'avoir pu prendre aucune exacte conscience d'elle-même. Car ce ne sont pas, si étrange que la chose paraisse à des modernes, tellement les individus qui préexistent aux sociétés que les sociétés aux individus. C'est ainsi qu'il y a, dans l'humanité, de vastes organismes dont il est absolument puéril et risible de se demander qui les a faits, parce qu'il serait beaucoup plus juste d'avouer que ce sont eux qui nous ont faits tels que nous sommes. De ces organismes, je n'en citerai qu'un, parce que c'est celui dont l'étude est la plus avancée : le langage, plus précisément les langues. Ce dont le profane ne se doute aucunement, mais ce que la linguistique a mis dans une

étonnante lumière, c'est ce caractère et je dirais cette individualité vitale, biologique des langues humaines. Elles ne sont nullement un jeu de conventions artificielles inventées consciemment et arbitrairement par les hommes, comme on a fait les signaux Morse par exemple. Leur élaboration suit un cours analogue à celui du développement autonome des êtres vivants. Ce n'est nullement au hasard des circonstances qu'elles se forment, qu'elles s'enrichissent, qu'elles se modifient, puis qu'elles dépérissent et qu'elles meurent. Des lois tout à fait semblables à celles qu'on trouve à l'œuvre dans le domaine de la biologie se manifestent en linguistique. Chaque langue, d'après ces lois, naît, croît, progresse ou décline selon quantité de caractéristiques ordonnées, qui suggèrent irrésistiblement ces opérations de l'instinct, en vertu desquelles la vie cellulaire s'organise en colonies différenciées et s'édifie selon les mystérieuses opérations d'une subconscience, obscure à son foyer, mais infailible dans ses réactions.

Cela est si vrai qu'on ne fait pas plus une langue à volonté qu'on ne crée dans un laboratoire un organisme vivant. Le volapuk ou l'espéranto sont à une langue véritable ce qu'est le canard de Vaucanson à un volatile en chair et en os. Sans doute, à partir du moment où, grâce en grande partie aux qualités natives de sa langue elle-même, une société humaine parvient à cette conscience de soi qu'on appelle culture, la raison raisonnante réagira sur l'élaboration de la langue. Mais même alors, bien naïve serait la supposition qu'elle s'en rendra maîtresse. L'œuvre monumentale de Ferdinand Brunot sur l'histoire de la langue française devient, à partir du XVII^e siècle, une histoire de l'impuissance des grammairiens plus ou moins académiques à maîtriser le cours d'un fleuve qui leur échappe toujours au moment qu'ils croient le saisir.

Tout ceci s'appliquerait *a fortiori* à la liturgie chrétienne. Je n'ai tant développé la comparaison sinon parce que la linguistique est déjà une science pleinement constituée dont les résultats sont indiscutables et indiscutés. La liturgiologie, entendue en ce sens, la biologie liturgique si l'on peut dire, est au contraire à peine ébauchée. Mais déjà les faits sont patents qui montrent qu'elle devra se constituer selon les mêmes lignes. La seule différence est qu'ici, au lieu de

la conscience sourde de l'espèce, façonnant les organismes individuels avec une sûreté dont leur conscience évanescence serait bien incapable, nous trouvons le Saint-Esprit, âme de l'Église, qui l'édifie du dedans, avec toute la souplesse de la liberté, mais aussi toute l'unité transcendante d'une véritable personnalité collective.

C'est pourquoi, pas plus qu'on ne fait une langue, on ne fait une liturgie. L'histoire du protestantisme est sur ce point d'une clarté éblouissante. Innombrables ont été, dans le protestantisme, les tentatives pour constituer une liturgie d'une façon purement rationnelle et pratique, en demandant à la tradition simplement des matériaux. Mais on a eu beau donner à ces *agendes* le nom de liturgies, elles sont toujours restées des cadres morts que la vie n'a jamais consenti à animer. Les sociologues protestants les plus perspicaces qui ont examiné l'histoire du culte protestant l'ont tous reconnu : les Églises de la Réforme ont été incapables jusqu'ici de substituer aucune réalité vivante *sui generis* aux liturgies catholiques. Tout ce qu'il y a de vie liturgique gardée dans le protestantisme l'a été par la liturgie luthérienne ou la liturgie anglicane, organismes où se reconnaît purement et simplement la liturgie traditionnelle de l'Église, estropiée mais subsistante, fût-ce pour une existence étiolée.

S'il en est ainsi, on voit tout de suite dans quel sens la notion d'évolution peut s'appliquer à la liturgie. C'est dans le sens même où elle s'applique à tous les êtres vivants, c'est-à-dire à des êtres qui ont une consistance propre, une consistance bien plus souple que celle des solides inanimés, mais aussi une unité et une permanence profondes incroyablement plus résistantes. C'est ce que ne paraissent pas du tout percevoir la plupart de ceux qui, aujourd'hui, ont à la bouche le mot de devenir liturgique. Ils semblent imaginer qu'il est conforme à la nature de la liturgie, dans la mesure où ils ont encore l'idée qu'elle ait une nature propre, de devenir entre nos mains tout ce que nous voulons, tout ce qui nous paraît utile. S'ils sentent bien que telle n'est aucunement la conception des autorités ecclésiastiques, ils ne voient là qu'un conservatisme, avec lequel il peut être sage de biaiser, mais qui, en fait, s'oppose simplement à la grande loi de la vie.

Dire que la liturgie évolue, qu'il est dans sa nature d'é-

voluer, pour eux c'est dire qu'elle est une matière plastique à laquelle on peut à tout moment imprimer une forme nouvelle, dictée par la simple considération des circonstances. Ils ne paraissent guère se douter que c'est là nier implicitement la vitalité propre de la liturgie. Car un vivant, précisément, n'est aucunement une pâte molle offerte à toutes les empreintes. C'est au contraire un être complexe et subtil, et je dirais volontiers étrangement retors, pour rester lui-même sous les enveloppes successives que les lieux ou les époques lui préparent, mais ne lui imposent jamais, car c'est toujours lui qui les façonne. Aussi bien, leur conception de l'évolution ferait-elle sourire un biologiste.

Quand un biologiste dit que tout organisme évolue, et qu'il évolue à tout instant, cela ne veut point dire que tout puisse devenir n'importe quoi. Cela signifie plutôt le contraire. Cela ne veut même pas dire qu'avec du temps, comme le croient des scientifiques qui ne sont pas des savants, on vient à bout de toutes les différences. On sait très bien qu'une amibe ne deviendra jamais un éléphant, quand même on lui laisserait pour l'expérience la durée des époques géologiques. Et surtout, il n'y a pas la plus petite chance que l'éléphant devienne lui-même une amibe. Car ce qui est le plus inexorable dans la loi d'évolution, c'est son absolue irréversibilité².

En effet, l'évolution des êtres vivants n'est pas n'importe quelle espèce de changement : c'est un développement *homogène*, un développement dont aucun stade, si nouveau soit-il, ne fera jamais abstraction de tous ceux qui l'ont précédé. De là vient que, quelles que soient les hésitations, les tâtonnements, on ne reviendra jamais à une phase antérieure, parce que, en tant qu'antérieure précisément, cette phase ne jaillissait pas de tout le passé dont doit surgir le présent.

On voit donc que si l'évolution attire les yeux du profane comme quelque chose qui change, sans plus, elle retient plutôt le regard du spécialiste par ce qui, en elle, transcende le changement. Pour mesurer l'application que doit trouver cette vérité élémentaire dans le champ de notre étude, il faut dire un mot de la fortune connue dans la vulgarisation théo-

2. Cf., dans *L'Encyclopédie française*, éditée par A. de Monzie, le chapitre de remarquable mise au point sur toute cette question de l'évolution et du transformisme.

logique par le mot « développement », depuis un siècle environ³. Introduit par Newman, le mot (je ne dis pas l'idée) a obtenu, après quelques tergiversations, un succès inouï. Pas d'apologétique aujourd'hui où, en tout domaine, on ne l'emploie libéralement. Mais ce succès, comme la plupart des succès de ce genre, repose sur une confusion. Newman avait introduit l'idée de développement pour montrer, par de patientes analyses, la permanence d'une unique réalité sous des apparences modifiées. On retient le mot pour justifier *a priori* le changement, pour faire du changement en soi un bien et un progrès. Je laisse de côté ici le domaine dogmatique, pour me borner à notre domaine. Quand on dit, comme on peut le dire, que le développement liturgique atteste la vitalité de l'Église, il faut être averti de ce qu'une telle affirmation implique et n'implique pas. Cela implique que l'Église arrive à se tirer en bon état des circonstances les plus diverses, favorables ou défavorables. Mais cela n'implique pas du tout qu'elle aille nécessairement de progrès en progrès à travers toutes ces transformations, quelles qu'elles soient. Que des plaies se cicatrisent, c'est un excellent indice de vitalité organique. Mais on peut penser ainsi sans croire pour autant qu'un visage balafré, qu'un corps tailladé soit en meilleur état qu'un visage intact et qu'un corps entier. Le nombre et la vélocité des changements qu'une époque imposera à la liturgie ne signifiera donc aucunement que cette époque soit destinée à rester dans le souvenir comme une grande époque créatrice⁴. A plus forte raison seraient-ils singulièrement peu perspicaces ceux qui, *a priori*, pour être du côté de la vie, croiraient devoir encourager sans arrière-pensée ces transformations brusquées. Il est très vrai que Notre-Seigneur lui-même nous a dit : « Si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le, car mieux vaut entrer borgne au Royaume des cieux qu'être jeté

3. Rien n'en saurait être plus typique que le livre de L. Charlier, *Essai sur le Problème théologique*, Ramgal-Thuillies, 1938. Les réactions suscitées par cet ouvrage, tant de la part de l'autorité que des théologiens, n'ont d'ailleurs pas été, tant s'en faut, uniformément louangeuses.

4. Il faudrait ici appliquer à la liturgie, *mutatis mutandis*, ce que Dom Stolz écrivait naguère des formulations dogmatiques nouvelles. Cf. son article intitulé « Nouveaux » dogmes, dans *Irénikon*, t. XII, n° 2.

dans la géhenne avec ses deux yeux. » Mais il n'y a pas lieu d'en tirer cette étrange conséquence qu'il faille s'éborgner de gaieté de cœur, ni que cela suffise pour s'assurer le Royaume.

Cette digression nous ramène au cœur de notre sujet. Car elle nous fait saisir sur le vif cette vérité : ce qui est intéressant, ce qui est fondamental dans le devenir liturgique, ce n'est pas ce qui se modifie, c'est ce qui demeure. Une saine évolution liturgique n'est pas celle qui donne l'aspect d'un kaléidoscope; c'est celle où le maximum de souplesse assure simplement le maximum de continuité. Abordons sur quelques exemples les faits liturgiques. Pour celui qui compare, d'après une description pittoresque, le culte de la primitive Église et notre grand'messe dominicale, il n'y a guère que des différences qui sautent aux yeux. Mais pour un Baumstark, le créateur des études de liturgie comparée, ce qui est éminemment remarquable, ce sont les coïncidences. Sous notre avant-messe, il n'est pas que le schème et jusqu'au contenu essentiel des anciennes réunions catéchétiques qui accusent leur permanence. Le regard averti de l'archéologue sait y retrouver même la structure primitive du culte synagogal⁵. Pareillement, bien au-delà même de la dernière Cène il saura découvrir sous notre Préface, notre *Sanctus*, notre Canon, les principales phases et les principaux gestes des prières juives de bénédiction de la table, combinés avec le grand schéma d'actions de grâces que la liturgie matutinale comprenait en Israël, bien avant le christianisme⁶. Cet exemple me paraît assez impressionnant. En voici d'autres. Les études de Baumstark démontrent que les fantaisies les plus fortuites en apparence dans le choix de tel ou tel Évangile pour tel ou tel dimanche ou jour de fête s'expliquent par une mise en parallèle des péricopes évangéliques avec les textes de l'Ancien Testament qui étaient déjà lus dans les synagogues à ces moments de l'année. Qui plus est : la disposition de nos Évangiles, de saint Matthieu en tous cas, tels qu'ils sont dans le recueil du Nouveau Testament, semble dictée par cette même obstination à s'en tenir aux lignes

5. A. Baumstark, *Liturgies comparées*, Chevetogne, 1939, pp. 47-50 et *passim*.

6. O. Casel, *Le Mémorial du Seigneur*, Paris, 1945, pp. 23 et ss. Cf. D. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945, pp. 48 et ss.

traditionnelles d'une liturgie cependant pré-chrétienne. Il y a plus fort encore : dans la Bible, telle que les lectures de matines persistent à en maintenir l'ordonnance, *a priori* si arbitraire, on peut percevoir un agencement par exemple du Pentateuque qui semble avoir été guidé par le désir de faire coïncider avec la liturgie du temps d'Esdras le déroulement des récits⁷.

Cette persistance, et je maintiens le mot, cette obstination de la liturgie à ne pas changer tout en en ayant l'air, à ne pas changer même quand il intervient un événement tel que l'Incarnation, n'est-elle pas un fait remarquable ? Croit-on donc que la hiérarchie, gardienne divinement assistée de la fidélité de l'Église à elle-même, irait sanctionner pour n'importe quels événements récents, survenus dans la chrétienté ou dans le monde, les bouleversements que certains paraissent désirer ? Nous avons ici des faits, des faits parfois déconcertants. Ils susciteront peut-être l'impatience des gens pratiques et raisonnables. Mais, dans ce cas, ceux-ci auront certainement tort. L'impatience contre les faits, c'est le propre des enfants. Ce sont les enfants qui frappent les objets immuables qui les gênent. Les adultes cherchent à comprendre plutôt pourquoi ils sont là et, avant de les bousculer, ils se demanderont s'il n'y a pas une bonne raison à leur présence. De même, au lieu de nous irriter contre des faits qui nous étonnent, tâchons de les comprendre.

*
**

Pour cela, voyons-les de plus près. Qu'est-ce qui change, qu'est-ce qui demeure dans la liturgie ? Un examen attentif révèle bientôt que les permanences se trouvent polarisées en deux extrémités : les structures les plus générales et les éléments premiers. Commençons par ceux-ci ; nous garderons ainsi le plus intéressant pour la fin.

On sait qu'un organisme vivant, à travers tout son devenir, reste constitué par quelques types peu nombreux de cellules qui, elles-mêmes, ne se modifient guère. Il en est certaines, les cellules des tissus nobles, comme les appelaient

7. A. Baumstark, *op. cit.*, pp. 118 et ss.

les anciens physiologistes, qui persistent, indestructibles, de la naissance à la mort. Les autres se renouvellent, mais celles qui les remplacent reproduisent simplement un type à peu près invariable. La comparaison, bien entendu, vaut ce qu'elle vaut, mais on peut dire qu'un phénomène analogue se remarque en liturgie. Les formules peuvent changer, mais un canon plus ou moins rigoureux assimile, plus ou moins aisément, plus ou moins heureusement, les formules nouvelles aux anciennes. Fortunat a composé un *Pange lingua* en tétramètres trochaïques catalectiques; saint Thomas, ni personne à son époque, n'avait plus une idée nette de ce qu'est un tétramètre, mais il a tout de même composé un autre *Pange lingua* qui, autant qu'on pouvait en juger alors, ressemblait comme un frère au premier. D'une façon plus générale, toute l'hymnographie du moyen âge offre un exemple touchant (et d'ailleurs pénible) de fidélité à tout ce qu'on pouvait retenir de certains types anciens dont on ne comprenait plus le système. Réciproquement d'ailleurs, les jésuites d'Urbain VIII, en ramenant doucement ces productions hésitantes vers les normes classiques, ont eu des scrupules incroyables pour retenir tout ce qu'ils pouvaient des expressions médiévales⁸. Ceci, qui saute aux yeux quand il s'agit des hymnes, est également patent qu'on prenne n'importe quelle autre pièce liturgique. Quand l'exil d'Avignon eut porté le coup de grâce à l'ancienne liturgie basilicale, on composa encore des messes nouvelles. A ce moment, personne ne savait plus ce qu'était primitivement un introït ou un graduel. On en composa donc avec les éléments les plus hétéroclites; toutefois on eut grand soin, et ce jusqu'à nos jours, de leur donner la configuration extérieure à laquelle l'évolution spontanée des anciennes pièces les avait conduites.

Mais les formules appartiennent à une sphère relativement périphérique de la matière liturgique. Les cellules fondamentales, le tissu nerveux si vous voulez, ce sont les rites eux-mêmes, les gestes symboliques. Ici, il n'y a pas substitution du semblable au semblable, mais pure et simple subsistance. Entendons-nous bien d'ailleurs quand je parle de

8. Qu'on lise les amusantes analyses de Bremond, dans le volume posthume de son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, intitulé *Les Prières de l'Ancien régime*.

gestes symboliques : j'entends le mot d'un symbolisme spontané qu'il ne faut pas hésiter à reconnaître pour pré-logique ou méta-logique (peu importe le préfixe). C'est une autre naïveté de civilisés raisonneurs que de se représenter le symbolisme rituel le plus profond comme une espèce de comparaison en acte fabriquée de toute pièce, pour ainsi dire, par de grandes personnalités spirituelles en quête d'une pédagogie pour la masse. Ce symbolisme-là, c'est un symbolisme de décadence. Les époques qui ont voulu le trouver dans les rites fondamentaux de la liturgie chrétienne, comme le moyen âge, en réalité l'y ont mis. Et elles l'y ont mis parce que déjà elles ne comprenaient plus la liturgie, et surtout elles ne sentaient plus ce que c'est que la liturgie. Aussi ce qu'elles-mêmes ont créé en fait de liturgie, si honorables que soient telles ou telles de ces productions, respire l'artifice. Des compositions rituelles aussi agréables, aussi bien réussies à certains égards que la *consecratio virginum* ou bien la bénédiction des cloches, — ces belles suites de symboles bien filées où l'on comprend tout parce que tout est fait à dessein, — à côté des assises vénérables de la liturgie romaine, sentent l'école en images, pour ne pas dire tout crûment le théâtre.

Mais le symbolisme rituel dont je veux parler, c'est celui, tout spontané, qui fait le fond de la liturgie, parce qu'on ne peut dire si c'est la religion qui l'a créé pour s'en servir ou si ce n'est pas plutôt lui qui a produit la religion par une sorte de germination. Ce sont les gestes fondamentaux de la prière, de la purification, du sacrifice, de la bénédiction. Symboles, sans doute, mais symboles qui n'ont pas revêtu du dehors une idée claire et distincte, mais dans lesquels l'idée intuitive a elle-même jailli avec toute sa richesse inépuisable par le discours⁹. Les rites dont je parle n'appartiennent pas plus au symbolisme conscient et voulu que les

9. Il serait bon, disons-le dès maintenant, que nos théoriciens et nos réformateurs liturgiques, avant de faire des plans sur la comète, s'initient au moins aux problèmes de l'histoire des religions. Des travaux comme ceux de G. van der Leeuw, *La Structure de la mentalité primitive*, Paris, 1928, pourraient utilement leur montrer que les liturgistes traditionalistes, dans leurs réserves à l'égard de certaines innovations, ne sont peut-être pas tellement mus par un conservatisme apeuré que par un instinct de la nature des choses confirmé par la science moderne la plus indépendante.

jeux de physionomie par lesquels se traduisent le plaisir ou la douleur. Quand nous souffrons, nous ne nous demandons pas si le rire ou les larmes seront plus propres à exprimer ce que nous ressentons. Nos larmes l'ont dit avant que nous l'ayons pensé. Et c'est si vrai que W. James a pu se demander s'il ne serait pas plus exact de dire : « Je suis triste parce que je pleure », que : « Je pleure parce que je suis triste. » De même, c'est une psychologie religieuse bien courte qui croit que le prêtre élève les mains pour prier afin d'exprimer l'élévation de l'âme vers la divinité. En réalité, le sentiment et le geste ne se séparent pas à l'origine, et c'est si vrai que les mots par lesquels nous rationalisons après coup le sentiment ne sont eux-mêmes qu'une description transposée du geste.

Il existe donc un fonds rituel immuable qui persiste à travers toutes les évolutions liturgiques dont il forme le premier et indispensable matériau. Bien entendu, cette rituelle élémentaire est d'abord constituée par le bloc des sacrements. Mais on n'irait pas au fond de la question si l'on disait simplement qu'ils ne changent pas à cause de la volonté de Celui qui les a institués. Cette volonté confère une valeur éternelle à une permanence qui ne serait que ce que sont toutes les permanences humaines : une simple constante du changement. Mais l'institution par le Christ n'a pas immobilisé artificiellement les rites qu'elle a touchés. Tout comme ailleurs, en cet ordre de faits, l'Incarnation ne crée pas une matière vierge pour se l'unir. Elle prend et respecte intégralement la simple matière humaine. Toutes les religions de tous les temps avaient comporté des lustrations, des banquets rituels, des consécration par imposition de la main ou des mains, des onctions fortifiantes ou guérissuses, etc. C'est dans ce fonds le plus général et le plus immuable que Notre-Seigneur est allé chercher la matière de ses sacrements. A cette constatation banale se réduisent le plus souvent les théories comparatives de l'histoire des religions et tout ce dont on nous rebattait les oreilles, ces dernières années, à propos des « mystères » et des origines chrétiennes. Encore Notre-Seigneur n'a-t-il pas cru devoir inventer une forme neuve pour en rajeunir ce symbolisme traditionnel. Il a inscrit la première messe dans les lignes d'un repas rituel juif. Le baptême au nom de Jésus devait ressembler

à s'y méprendre au baptême de Jean. Et il fallait sans doute bien savoir à quoi s'en tenir pour distinguer les premières ordinations des installations de dignitaires dans les synagogues, etc.

Au surplus, la distinction entre sacrements et sacramentaux, si respectable et autorisée qu'elle soit sur le plan dogmatique, ne saurait nous interdire de constater que les uns comme les autres se plient aux mêmes lois de la psychologie collective. La liturgie peut changer autant qu'on voudra; elle garde les mêmes gestes de prière, de supplication, d'adoration, de bénédiction. Elle utilise les mêmes matières qu'à l'origine. Les conditions de la civilisation ont pu se modifier du tout au tout. L'Église n'en tient pas moins, pour autant qu'elle le peut, à s'éclairer à la cire et à l'huile, à se parfumer d'un encens qu'on ne respire plus nulle part ailleurs; elle veut ignorer toute autre étoffe que le lin et la soie naturelle (Dieu sait d'ailleurs si on se fait scrupule de la tromper!), etc. Si elle a ajouté quelque peu aux très simples gestes de la liturgie primitive, elle a fait du neuf avec du plus ancien en reprenant sans hésiter aux sacerdoces païens non seulement leurs attitudes rituelles, mais le moule littéraire de leurs formules, leurs termes techniques et jusqu'à leurs titres. L'hymne du chrême parle de l'*infulatus pontifex stans ad aram*, tout comme Virgile, et ce pontife dira une *praefatio*, tout comme un magistrat romain prêt à sacrifier. Les flambeaux et l'encensoir précèdent l'officiant de la messe solennelle, tout comme ils précédaient l'empereur-dieu, et le crucifix qu'on porte en procession n'est que l'antique *labarum* à peine modifié (chez les Dominicains il a même gardé son gonfalon)¹⁰. Etc.

Tout ceci gêne certains et en choque beaucoup d'autres. Les premiers disent : « Nous ne sommes plus des laboureurs et des vigneron. Ne devrions-nous pas avoir des cérémonies faites pour un peuple de métallos, de mineurs ou de cheminots, voire de chauffeurs de taxi ou de poinçonneurs de tickets, sans oublier la grande masse des manœuvres ? Ne faut-il donc pas recourir à des symbolismes tirés de leur nouvelle existence, apparentés aux modes d'expression qui les tou-

10. Cf. sur tous ces détails P. Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Paris, 1929⁴.

chent directement, par exemple au cinéma? Les officiants de la grand'messe ne pourraient-ils pas se faire les figurants d'un vaste chœur parlé et mimé, utilisant les gestes du travail ou du repos, les formules qui sont celles de la rue ou de l'atelier? »

Peut-être. Constatons seulement que la liturgie est comme ces Récabites qui s'acharnaient à coucher sous la tente alors qu'Israël avait abandonné la vie nomade depuis un millénaire. Le symbolisme pédagogique, celui dont on se sent bien maître parce qu'on l'a fait sur mesure, lui répugne. Elle s'en tient à celui qu'on pratique avant même de savoir qu'on en fait. Elle se limite aux premiers gestes, aux premiers produits humains, comme à la terre meuble qui est la seule où poussent des plantes qu'on n'a pas eu à semer. Elle en reste aux vieux gestes et aux vieilles choses avec quoi l'homme s'est aperçu, sans savoir comment cela s'était fait, qu'il avait une âme et qu'elle priait Dieu. Il semble, tel Antée, qu'elle ne soit sûre de garder sa vertu sacrée qu'en se maintenant sur ce terroir natal. Un sol plus travaillé, des éléments plus élaborés sont pour elle un milieu stérile.

On nous parlait naguère, dans une réunion sacerdotale, de fonctions liturgiques médiévales où la représentation de scènes évangéliques, ou mieux encore l'exécution d'allégories spectaculaires, morales ou mystiques, envahissait la liturgie proprement dite et lui donnait comme un contenu nouveau. Les uns exultaient : « Voilà ce qu'il nous faut! » Les autres protestèrent, persuadés qu'on introduisait là un élément radicalement hétérogène à la liturgie sacrée. Admettons que les premiers eussent raison; les seconds, dans ce cas, n'avaient pourtant pas tort. Car ce qu'on nous propose là comme liturgie renouvelée, c'est peut-être meilleur que ce qu'on a appelé jusqu'ici liturgie, mais c'en est assurément non le développement, mais le contre-pied. La liturgie n'a jamais employé, sinon à sa périphérie, ce symbolisme conscient et voulu qui traduit après coup une conception toute faite. Elle est essentiellement tissée de ce symbolisme primitif qui produit ou croit produire, réellement quoique mystérieusement, et non pas en simple représentation, ce qu'il signifie, et cela avant même que l'analyse réflexe ait pu en dégager le sens. On peut dire de tout rituel, et de la liturgie chrétienne plus que d'aucune autre, à peu près ce

qu'Aristote disait des mystères : la grande affaire n'y est pas d'enseigner aux gens telle ou telle leçon monnayable en formules, mais de les placer sans qu'ils sachent trop comment dans un certain état d'esprit qu'il serait tout à fait vain de vouloir recréer en l'expliquant¹¹. Car, que le civilisé s'en irrite ou qu'il s'y résigne, c'est un fait que de vieilles pratiques primitives contre lesquelles il s'indigne sont pour cela très efficaces, pour peu qu'on s'y prête, alors que les plus astucieuses combinaisons de la psychologie moderne tombent à plat. Mais, ici, nous débordons notre premier problème : celui de la stabilité des éléments liturgiques, pour atteindre le second : celui de la stabilité des structures liturgiques. Avant d'y passer, arrêtons-nous encore aux esprits pour qui le conservatisme de la liturgie quant à ses éléments n'est pas seulement une gêne, mais un scandale.

Nous avons mentionné le fait indiscutable que Notre-Seigneur, tout comme l'Église après lui, loin de se montrer réservé à l'égard des symboles rituels, en avait consacré sans plus de scrupules que les autres fondateurs de religions. Nous avons ajouté que, bien loin d'en créer d'inédits, il semblait s'être ingénié à reprendre les plus universels, les plus rudimentaires, les plus banalisés : non un symbolisme épuré, spirituel, comme celui des néo-pythagoriciens de la Porte Majeure, mais tout le bon vieux fonds des symboles païens, toute la bonne vieille magie primitive, alimentaire, lustrale et consécatoire. On ne saurait croire à quel point cela choque certains esprits. Il est des sectes protestantes, parmi lesquelles celle des Quakers est la plus rigoureuse, pour qui c'est un inadmissible blasphème que de prêter à Notre-Seigneur l'institution de l'Eucharistie, du Baptême et de l'Ordre. Comment le fondateur du culte en Esprit et en Vérité, c'est-à-dire d'un culte où rien n'a de valeur que parce que l'âme y met consciemment, aurait-il pu astreindre les siens à ces vieux restes d'omophagie, d'exorcisme et de tabous ? Comment admettre que celui qui a révélé dans le sens vivant de la paternité divine le dernier fond de la vraie religion aurait pu faire dépendre en aucune manière le salut de l'accomplissement d'actions matérielles ? Sans doute, il

11. Cf. Aristote, Fr. 45, 1483 a 19 : τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι.

a pu les utiliser comme des comparaisons expressives, nécessaires à des esprits encore grossiers. Mais comment croire qu'il attacherait ses grâces les plus hautes à des survivances de superstitions primitives ?

J'avoue bien sincèrement que le raisonnement m'a toujours paru et me paraît encore absolument irréfutable. S'il n'en est pas moins faux, ce sont ses prémisses qui doivent être fausses. Le culte en Esprit et en Vérité, s'il ne peut vraiment tolérer qu'un symbolisme rationnel, exprimant par une imagerie tirée de la vie courante de ceux auxquels il s'adresse des vérités qui seraient bien plus adéquatement transmises par les seuls concepts (malheureusement inaccessibles actuellement à ceux que l'on vise), le culte en Esprit et en Vérité — dis-je —, si c'est bien ainsi qu'il faut le comprendre, rend inadmissible l'institution des sacrements catholiques par le Christ et blasphématoire toute la constitution des sacramentaux par l'Église. Nous y reviendrons plus tard¹².

Pour l'instant, passons à la permanence des structures liturgiques les plus générales. Nous dirons donc que la liturgie, tout comme elle maintient en usage à travers tous ses avatars successifs le même fonds de symboles et de formules canoniques, sauvegarde inchangées les plus vastes structures dans lesquelles elle englobe ces éléments. Je me hâte de le dire, ceux que nos dernières remarques pourraient avoir effarouchés, encore qu'elles se bornent à constater des faits, vont trouver ici des apaisements. Si nous n'avons aucune peine à reconnaître que l'Église et le Christ lui-même ont puisé sans fausse honte au fonds rituel qui ressert pour toutes les religions, c'est que cela n'est en rien menaçant pour l'originalité du christianisme. Ce qui fait que l'homme est un être pensant, ce n'est pas que la composition chimique des cellules de son encéphale soit différente de celle du gorille; c'est que ces cellules sont autrement groupées et coordonnées. Ou, si l'on veut, ce ne sont pas les pierres utilisées qui permettront d'étudier et de comparer l'originalité des styles, mais il est bien évident que ce sont les architectures.

12. Cf. plus loin comment nous croyons qu'on peut échapper à cette difficulté, qui nous semble le type même du pseudo-problème (pp. 28 et ss.).

Cela est d'autant plus important à souligner que, au XIX^e siècle et au début du XX^e, l'histoire comparée des religions l'a presque complètement perdu de vue. Elle a cru pouvoir établir des filiations en comparant des matériaux interchangeables. Mais l'hétérogénéité et la radicale nouveauté des structures lui ont échappé, tout simplement parce qu'elle n'avait pas songé à s'y intéresser¹³.

Toutefois, qu'entendons-nous ici par structures, et plus particulièrement par structures les plus générales? Voulons-nous parler simplement d'un plan, et d'un plan réduit à ses plus grandes lignes? Oui et non. Il est certainement vrai qu'il y a un plan singulièrement constant par exemple à travers tout le foisonnement des liturgies eucharistiques de l'Orient et de l'Occident. C'est tellement vrai qu'on a pu, avec de très légères accommodations, les disposer toutes en un seul tableau synoptique, et Dieu sait si elles sont nombreuses et diverses! Mais cette communauté abstraite, réduite à une épine dorsale, est à elle seule quelque chose de très pauvre et de médiocrement intéressant. Elle ne s'explique elle-même qu'à l'aide de tout autres données. Si l'on peut relever, à travers les plus diverses liturgies, des plans si étonnamment superposables, c'est qu'elles sont toutes engendrées par quelques grands schèmes dynamiques. Un seul exemple sera ici assez révélateur. Si variables que soient dans leur configuration de détail les anaphores, les canons eucharistiques, on y retrouve toujours un même mouvement général. C'est partout une action de grâces qui enveloppe toute la création, puis se resserre sur l'histoire du salut, et finalement s'immobilise sur un récit de la dernière Cène que les gestes de l'officiant renouvellent en même temps. Et partout encore se greffent sur ce rythme de base des variations secondaires de même type : d'une part, une intercession catholique qui réunit les vivants et les morts, la hiérarchie, les laïcs et le monde, les saints consommés dans la gloire et les *viatores* qui se hâtent vers elle; et, d'autre part, des épicleses, à l'Esprit, au Christ lui-même, ou bien aux saints anges, implorant l'identification mystique entre ce qui s'opère à

13. Il serait difficile de surestimer la libération que représente, à l'égard de cette fausse science, rivée au détail et incapable de s'élever aux ensembles, des méthodes comme celles de la phénoménologie.

l'autel terrestre et le sacrifice de la croix désormais présent à l'autel céleste dans sa glorieuse consommation¹⁴.

Ce schème peut s'inscrire de bien des façons différentes, les variétés ne se comptent pas et chacune a sa nuance bien à elle. Néanmoins, il se retrouve inchangé en son fond et il n'est pas douteux, ceci mérite d'être très énergiquement souligné, qu'il existait déjà avec la même consistance, alors qu'il n'y avait nulle part de texte officiel, même pour ce qu'on devait appeler plus tard la *prex sacerdotalis* par excellence. Le peu que nous en dit un saint Justin le laisse déjà reconnaître, et la compilation anonyme de la liturgie des *Constitutions apostoliques*, préparant un paradigme exhaustif de cette action de grâces dont saint Justin nous disait que chacun la développait autant qu'il pouvait, a rassemblé à l'avance à peu près tout ce qui se trouvera jamais dans les liturgies fixées de l'époque suivante.

Mais pour être à même de comprendre la déconcertante fermeté substantielle déjà possédée par une liturgie dont la réalisation matérielle restait en pleine mouvance, il ne faut pas s'en tenir à ces faits. La puissance de cohésion des schèmes moteurs de la prière liturgique ne s'explique pas si l'on fait abstraction de réalités d'un degré encore plus spirituel qui sous-tendent toute la liturgie. Les structures les plus intimes dont nous voulons parler, à vrai dire, n'appartiennent absolument plus au plan matériel dont nous ne nous sommes pas tout à fait dégagés jusqu'ici. Elles sont quelque chose d'analogue à ce que Claude Bernard appelait l'idée directrice, l'idée organique, une idée, je n'ai pas besoin de le dire, qui n'a rien de commun avec un schéma conceptuel, d'autant plus pauvre en contenu qu'il gagne en généralisation. D'elles on pourrait dire ce que Renan, dans une fort belle et très pénétrante analyse, disait d'une patrie : « C'est une âme, un principe spirituel. » Il y a en effet un esprit de la liturgie, qui n'est pas seulement une vague mentalité, une atmosphère. Il y a un esprit de la liturgie qui, dans son immatérialité, est gros de mystique, au sens le plus défini, et même de dogme, et surtout de dogme. Prenons un exemple. Depuis la fin du moyen âge, des théories sur le sacrifice

14. Renvoyons une fois de plus à Baumstark, *Liturgies comparées*, pp. 46 et ss., ainsi qu'à D. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, pp. 156 et ss.

de la messe se sont accumulées. Aucune, sans doute, n'a encore satisfait pleinement aucun esprit et il est douteux qu'aucune y parvienne jamais. Or toutes, dans la mesure où elles n'étaient pas de simples châteaux de cartes conceptuels, se sont bâties sur la liturgie eucharistique, s'en sont nourries, s'en sont abreuvées. Pourtant, ceux qui ont peu à peu édifié le vaste ensemble de la messe n'avaient certainement aucune théorie élaborée dans l'esprit. Mais ils ont su donner corps, dans la lente condensation de cet ensemble vénérable de rites et de formules, à une réalité spirituelle dont le prêtre qui est tant soit peu théologien et le théologien qui est vraiment prêtre perçoivent, à chaque fois qu'ils célèbrent ou qu'ils méditent la messe, la transcendante et ineffable unité. Ces structures liturgiques, aussi bien inattaquables qu'une organisation cérébrale est susceptible, la chirurgie l'a montré, de se refaire après l'ablation d'un lobe entier, ne se prêtent pas plus que des âmes personnelles à être épuisées dans un concept. Mais ce n'est pas qu'elles gisent au-dessous du niveau de l'intelligence; c'est bien plutôt qu'elles s'étendent dans cette autre zone pénombreuse où l'intelligence claire, *notre* intelligence claire, parce que peu profonde, puise au-dessus d'elle-même, à ce qu'elle ne peut encore comprendre, mais qui déjà l'alimente. Elles sont pour nous d'inépuisables réservoirs de pensée vivifiée, comme des idées angéliques que nous tiendrions incarnées parmi nous. Capables de les toucher, mais non de les embrasser, nous les trouvons inlassablement offertes à nos plus avides prélèvements; encore ces derniers laisseront-ils ceux qui les font, bien avant que la source tarisse...

Prenons d'autres exemples. Il y a dans la liturgie une idée diffuse, mais non pas du tout imprécise, de toute la religion chrétienne, de tout le rapport avec Dieu, ou, pour mieux dire, de tout cet ensemble si un et si nuancé, de rapports avec les personnes divines qui constitue le christianisme. Nulle théologie n'est près d'en donner la formule exhaustive, mais celui qui se laisse pénétrer, façonner, vivifier par la liturgie en fait peu à peu la découverte. Et on peut se demander avec Dom Anselme Stolz, si la vie mystique la plus complète est autre chose que cette découverte progressive¹⁵.

15. Cf. A. Stolz, *Théologie de la Mystique*, Chevetogne, 1939.

Ou bien encore il est des termes religieux qu'on ne saurait définir, mais dont des psychologues modernes, comme un Rudolf Otto¹⁶, ont su faire saillir la richesse débordante et ordonnée : je pense ici particulièrement au sacré, à ce qui est enveloppé dans ce mot de *Sanctus* que nous répétons par trois fois chaque matin en baissant la voix et en nous courbant vers l'autel. De cette notion impénétrable à la raison qui n'est que discursive, la liturgie seule semble connaître tout le sens. Seule, en tout cas, elle paraît apte à l'enseigner; encore faut-il qu'on accepte de l'entendre. Cette crainte religieuse, ce vertige intérieur devant le Pur, l'Inaccessible, qui est aussi le Tout Autre, et en même temps cette fascination de l'invisible présence, cette attirance d'un amour tellement immense et cependant si personnel que nous ne savons plus à son propos ce que c'est encore que nous entendons par aimer, la liturgie seule sait en suggérer la sensation une et incommunicable. Et, notez-le bien, on ne peut dire par quoi elle le fait. Mais quand elle est intégralement respectée, à une grand'messe bénédictine par exemple ou parfois à une messe basse bien dite, mais surtout sans affectation aucune, cela ruisselle partout ensemble, des paroles, des gestes sacrés, des lumières, des vêtements, des neumes et du parfum qui remplit le temple, comme dans la vision d'Isaïe, et de tout ce qui est derrière, qui n'est rien de tout cela mais que tout cela traduit, non pas par aucun détail, mais par l'ensemble exact, comme une belle expression sur un visage livre l'âme tout d'un coup sans qu'on sache comment.

C'est à ce titre que la liturgie pouvait être appelée par Pie XI, « le plus important organe du magistère ordinaire de l'Église », et que Pie XII disait naguère, renforçant à dessein l'adage classique, « *lex orandi est lex credendi* ». On ne l'a pas toujours compris et on l'a souvent compris de travers, comme si la liturgie n'était qu'une traduction commode des doctrines classiques, à l'usage des ignorants. Elle n'est aucunement cela et ceux qui ont le goût des formules techniques et des énumérations bien rangées feront mieux de se reporter soit au catéchisme, soit à Denzinger-Bannwart. Mais elle est plus et mieux que cela; elle est la source

¹⁶. Cf. son livre *Das Heilige*, traduit en français sous le titre *Le Sacré*.

perpétuellement vive de la vérité. Dans ses formulaires et dans tout son comportement si puissamment expressif, l'Église, en effet, vit la révélation qui lui a été faite, dans une plénitude immédiate que les définitions ne sauraient, par leur accumulation sans fin, avoir la prétention de rejoindre jamais.

*
**

Parvenus à ce niveau, nous pourrions passer d'emblée à ce qui sera notre seconde partie. Après avoir reconnu ce qu'est l'évolution liturgique en découvrant comment la liturgie a les caractéristiques du vivant qui, tout juste, lui permettent d'évoluer au sens propre du mot, il convient de voir les rapports qu'elle entretient avec le développement dogmatique lui-même.

Mais, auparavant, il faut encore que nous donnions la contre-partie de ce qui précède. Entre ces deux pôles invariables : la structure générale, ou, si l'on préfère, l'idée, ou les idées foncières de la liturgie, d'une part, les éléments liturgiques les plus primitifs, d'autre part, s'étend, nous l'avons dit, toute une vaste zone mouvante. C'est là que se produisent ces changements dont la combinaison harmonieuse avec les constantes indiquées constitue proprement l'évolution. Qu'est-ce donc qui change et comment cela change-t-il ?

A la première question, qu'est-ce qui change ? notre réponse sera très brève, car la détailler nous entraînerait dans un dédale infini. Ce serait édifier toute la science à peine ébauchée dont nous ne voulons donner ici que des principes. Il est d'ailleurs facile de résumer d'un mot : entre les éléments les plus simples et les structures les plus vastes ou les plus profondes, tout, absolument tout, peut changer et a de fait perpétuellement changé dans la liturgie. Qu'on en prenne le texte et l'on se trouvera en présence d'une exubérante prolifération de formulaire. Qu'on en prenne la mise en œuvre rituelle et l'on verra les gestes élémentaires se combiner dans une variété innombrable de créations cérémonielles. Sans doute, il y a des zones et des époques de stabilisation, mais celle-ci n'y est jamais que relative et, en dehors d'elles, tout change et tout se transforme sans arrêt.

Plus digne de nous retenir est la seconde question : comment cela change-t-il ? Nous indiquerons seulement ici deux caractères dont l'importance paraît hors de pair : la continuité et l'irréversibilité.

La continuité tout d'abord. La nature ne fait pas de sauts. Il y a bien des mutations brusques, mais elles sont elles-mêmes préparées et tout ce qu'elles déterminent de plus imprévisible n'en peut pas moins, après coup, être relié très sûrement aux antécédents. Même chose pour la liturgie. En premier lieu, elle ignore les coups de baguette magique et elle a toujours résisté à ceux qui voulaient la métamorphoser du jour au lendemain. Je le disais tout à l'heure à propos des liturgies protestantes : là où on a voulu malgré tout la contraindre, elle a usé d'un moyen héroïque mais infailible pour résister à ses tortionnaires : elle s'est laissée mourir entre leurs mains. Mais elle a fait mieux. D'ordinaire, c'est le contraire qui s'est produit, c'est-à-dire que c'est elle qui les a tués. Je veux dire que plus ou moins vite le courant traditionnel, irrésistible, a balayé les constructions improvisées et s'est reformé après l'obstacle comme si celui-ci n'avait jamais existé. Un cas particulièrement significatif est celui du Bréviaire de Quiñones, au XVI^e siècle. Composé selon une disposition d'une logique et d'une simplicité parfaites, ne renfermant que des éléments d'excellente qualité, choisis au nom des meilleurs principes, non seulement il ne put parvenir à s'imposer, malgré les plus éminents patronages, malgré une commodité qui paraissait lui assurer le succès, mais il a disparu de la liturgie sans y laisser la moindre trace¹⁷.

Encore n'est-ce pas tout. Lors même qu'on a laissé au contraire le temps accumuler patiemment ses changements et que la résultante lointaine semble être un visage entièrement neuf, l'examen attentif révèle toujours ce qu'il y a d'illusion dans une telle apparence. De même que dans les traits du vieillard, l'observateur avisé sait redécouvrir ceux qui furent les traits de l'enfant, de même surtout que le physiologiste décèle dans un corps usé jusqu'aux traces de sa pre-

17. Je ne nie pas — ce serait nier l'évidence — que les soucis auxquels Quiñones avait voulu répondre ne soient pas aussi ceux visés par la réforme de saint Pie V. Mais les réponses à ces soucis n'ont rien de commun de part et d'autre.

mière histoire, il n'est pas de formes si neuves dans une liturgie qu'on n'y puisse reconnaître les plus anciennes stratifications. Il y a même un phénomène très curieux, qui se produit régulièrement dans le cas des additions les plus hétérogènes, et c'est celui des remplois. Le moyen-âge n'a guère apporté à la messe romaine d'innovations plus dénuées de précédents que l'offertoire actuel ou que l'élévation qui suit chaque consécration. Mais les prières de l'offertoire sont faites en grande partie de très anciennes oraisons et l'élévation centrale du canon n'est qu'un doublet développé de l'ancienne élévation finale, qui d'ailleurs a subsisté à sa place première. On dirait que la liturgie n'ose innover hardiment sur le fond qu'en se couvrant sous un plus strict archaïsme de la forme.

La continuité est elle-même la raison de l'irréversibilité, quoiqu'elle puisse paraître y contredire. En effet, si rien ne se perd bien que tout se transforme, on ne verra jamais se reproduire telle quelle une phase dépassée, car elle ne pourrait resurgir dans cet état sans que fussent abolies par là toutes les traces des époques intermédiaires. Nous pouvons bien reconstituer comme une espèce de ballet sacré une messe de l'époque grégorienne; cela nous aidera peut-être à mieux comprendre notre liturgie actuelle, à mieux donner à ses différentes parties la valeur hiérarchique qui leur revient. Mais il serait vain de se leurrer de l'espoir que cette reconstitution archéologique pût jamais redevenir une liturgie vivante. Aucun des efforts tentés en ce sens n'a abouti. Les protestants ont essayé sans beaucoup d'adresse; ceux auxquels on a un peu trop libéralement distribué le titre de jansénistes s'y sont efforcés à leur tour, avec un sens bien meilleur de l'antiquité¹⁸. Ils n'ont pu produire que des curiosités mort-nées. On n'a jamais trouvé le moyen de faire un corps rajeuni en injectant du sang à un vieux cadavre et il n'y a pas à espérer qu'on y parvienne davantage dans l'avenir. Il n'est pas indifférent de souligner cela à une époque où le besoin du changement à tout prix se rencontre chez bien des gens avec la manie des reconstitutions. Il y a des mouvements liturgiques qui poursuivent en illuminés le

18. Cf. Dom Olivier Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris, 1945, pp. 32 et ss.

mirage tenace d'une résurrection des anciens *Ordines romani*. Pas d'autre espoir dans cette voie, soyons-en bien assurés, qu'un prochain et inévitable enlisement¹⁹.

Mais en voici assez sur le thème de l'évolution liturgique considérée dans ses principes premiers, pris en eux-mêmes. Efforçons-nous maintenant de préciser quelques-uns de ses rapports avec des réalités voisines, soit de l'Église, soit du monde.

II

Abordons en premier lieu le rapport entre l'évolution de la liturgie et le développement du dogme.

Nous avons lu récemment un intéressant rapport sur le devenir liturgique où l'on pensait pouvoir partir de cet axiome : il y a dans l'Église un élément qui demeure, et un élément qui se modifie sans cesse et aux modifications duquel aucune limitation de principe ne peut être apportée. Le premier, immuable, c'est la doctrine révélée, le second, jamais immobile, c'est la discipline. Or la liturgie relève évidemment de la discipline, donc..., etc.

Cette position du problème me semble incroyablement artificielle. Elle s'appuie sur une application nécessairement boiteuse de catégories qui ont été établies en faisant complètement abstraction de la question ici posée. Je ne m'arrêterai pas à discuter la rigueur ni la portée de cette distinction et de l'opposition entre doctrine et discipline²⁰. Je dirai seulement que l'évidence qu'on veut en tirer dans notre cas n'est qu'un trompe-l'œil. Ou bien les mots n'y ont plus qu'une application vague et imprécise, ou bien ce qu'ils signifient est une erreur pure et simple. On se laisse abuser par l'admission implicite d'un *a priori* qui a pesé sur toute

19. Ceci n'est pas à dire qu'un rajeunissement de notre liturgie n'aurait pas, le jour où il s'imposera, beaucoup à puiser aux leçons de l'antiquité. Mais autre chose est l'archéologie qui permet au présent de mieux se comprendre et, partant, de mieux se guider, et l'archéologisme qui croit éterniser en fossilisant.

20. L'*Essay on development* de Newman montre à merveille que quantité d'institutions ecclésiastiques, purement disciplinaires en apparence, incarnent des éléments doctrinaux de la plus haute importance.

l'histoire et la philosophie de la religion depuis le XVIII^e siècle. Cet *a priori* est l'une des pseudo-évidences d'un rationalisme étriqué, d'après laquelle les religions seraient d'abord des idées claires et distinctes, puis des pratiques forgées après coup pour les exprimer. D'après cette vue des choses, l'élément fondamental, dans une religion, c'est la doctrine et, il faut préciser tout de suite, la doctrine tendant vers sa définition, la doctrine aussi claire, aussi peu mystérieuse que possible. Le rituel, au contraire, serait un élément second, tout au service du premier, encore qu'il tende par son propre poids à l'étouffer. Selon Auguste Sabatier, dans son chef-d'œuvre *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, le progrès de la religion vers la pureté et la spiritualité devrait être conçu comme un affranchissement du premier élément arrivant à se passer de tout secours du second.

Le défaut de cette conception, je le répète, est qu'elle est un pur *a priori*. Et cet *a priori*, l'histoire positive des religions lui a infligé démentis sur démentis au cours du dernier siècle. De la sorte, on doit avouer qu'il n'en subsiste rien sur le terrain des faits. Car toutes les religions présentent cette loi de la permanence des rites et du renouvellement des mythes, de l'antiquité inscrutable des rites, et de la nouveauté relative, mais souvent toute fraîche, des mythes²¹. Pour le dire d'un trait, les rites ne sont pas, comme on le croyait naguère, des traductions postérieures et des matérialisations grossières des mythes, mais les mythes sont des explications édifiantes données aux rites après coup. Il en résulte aussitôt que l'aspect rituel loin d'être, dans une religion, plus fluent que l'aspect idéologique, est au contraire incomparablement plus stable.

Dans le paganisme grec, par exemple, loin que la mythologie homérique et, bien moins encore, ce qu'on appelait jadis « la théologie des mystères », constitue la base de la piété, et les rites des temples un revêtement populaire de ces gracieuses légendes ou de ces hautes spéculations, ce sont celles-ci qui apparaissent maintenant comme une végétation

21. Bornons-nous à citer ici deux ouvrages qui illustrent ce fait presque à chaque page : F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*; A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*.

parasite, agrippée depuis peu au roc intact des vieilles pratiques agraires²².

Bien entendu, nous attendons l'objection : la nouveauté du christianisme n'a-t-elle pas été de renverser le rapport ? N'a-t-il pas mis à la base ce qui n'était qu'un revêtement fragile, en lui donnant une fermeté toute nouvelle ? Et c'est ici que nous retrouvons le culte en Esprit en en Vérité. On serait aisément porté à penser que la nouveauté du christianisme à dû être d'émanciper la croyance à l'égard du rite. Le vérité révélée n'y est-elle pas donnée d'emblée par Dieu, cependant que le rituel y a été constitué peu à peu par les hommes ? Ne doit-il pas y rester, par conséquent, au rang d'un simple instrument de l'Évangile, absolument dépendant des nécessités psychologiques toujours variables de l'apostolat et destiné à se renouveler avec elles, son rôle n'étant plus que de traduire sous la forme appropriée à chaque époque une vérité spirituelle, seule immuable ?

Avant de discuter ces idées, il convient d'entendre le témoignage des faits. On nous dit, en vertu d'un principe *a priori*, ce que l'histoire de la liturgie chrétienne a dû être. Mais qu'a-t-elle été, en fait ? Encore une fois, il est vain, il est puéril de nier des faits au nom d'un principe, et rien d'autre part n'est plus vicieux pour l'esprit que de refuser au nom d'un principe d'admettre un fait. Si le fait est bien établi, tant pis pour le principe ; il n'y a rien d'autre à faire que l'abandonner ou en réformer l'interprétation si, comme il arrive maintes fois, le vice était dans cette dernière.

Or, dans le cas présent, il n'y a pas un historien des religions sérieux qui admettrait comme soutenable la thèse suivant laquelle, dans le christianisme historique, le rapport entre le rite et le dogme serait l'inverse de ce qu'il est dans les autres religions. Tous les faits s'insurgent contre cette idée d'une formulation immuable de la vérité chrétienne que des rites changeants revêtiraient au cours des saisons de l'esprit, comme d'autant d'enveloppes successives abandonnées au goût variable des générations. Dans l'Église exactement aussi bien que dans les cultes de l'antiquité ou que dans les religions de l'Asie, ou que dans les religions

22. Cf. Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (dans la collection d'H. Berr).

primitives elles-mêmes, c'est le rite qui apparaît comme l'élément primordial de stabilité, cependant que le dogme se développe et se modifie sur un rythme bien plus accéléré²³. Des ensembles dogmatiques tout différents peuvent se succéder, voisinant toujours avec des ensembles rituels restant à peu de choses près intacts. Introduisons quelques exemples : notre systématisation doctrinale de l'Eucharistie, sacrement ou sacrifice (pour user d'une distinction d'ailleurs très moderne), est presque en tout point profondément différente de celle que nous trouvons chez les Pères du IV^e et du V^e siècle; notre liturgie de la messe, à part quelques éléments superficiels, est substantiellement identique à la leur. Le décalage entre les deux évolutions offre d'ailleurs de nombreux points de repère tout à fait suggestifs. Car la liturgie porte elle-même la marque des systèmes dogmatiques contemporains de sa propre élaboration.

C'est ainsi qu'on peut dire en gros que la liturgie romaine, dans son ensemble, dénote une dogmatique trinitaire encore ignorante des difficultés posées par l'Arianisme. D'une manière générale, elle ne prie ni le Fils, ni le Saint-Esprit, mais seulement le Père, et c'est à lui seul qu'en règle habituelle elle donne le nom de Dieu. Ceci nous renvoie à des manières de penser et de s'exprimer qui étaient celles du III^e siècle au plus tard. Il y a mieux. La théologie trinitaire post-médiévale a fait tomber en désuétude certaines manières de parler des Personnes divines : elle n'admet plus qu'on dise, sans de multiples distinctions et restrictions, que le Père du Fils est notre Père à nous les hommes, ni que l'on suppose une présence spéciale en nous de la personne de l'Esprit. La liturgie, elle, ignore candidement ces scrupules et répète à tout propos et sans nul embarras ces expressions devenues gênantes. Etc., etc.

Que conclure de ces faits, qu'il serait facile de multiplier ? Si l'on veut garder l'opposition entre culte en Esprit et reli-

23. Qu'on nous entende bien : ce que nous avons dit plus haut sur le développement dogmatique ne peut laisser aucun doute, espérons-nous, sur notre pensée. Nous croyons la foi de l'Église absolument invariable, en son fond le plus proprement intellectuel, des apôtres à la fin des temps. Mais nous protestons ici contre l'idée que ses définitions et surtout ses systématisations théologiques seraient antérieures à ses expressions rituelles et que celles-ci varieraient plus vite et plus profondément.

gion à base rituelle, il faudra interpréter ces faits comme le font les protestants et dire que le catholicisme, que l'Église est d'un bout à l'autre non un développement légitime, mais une corruption du christianisme. J'ajouterai que, pour maintenir ce point de vue, il faut aujourd'hui se réfugier dans la supposition que le christianisme aurait été terriblement évanescent; car les plus anciens documents auxquels nous puissions accéder attestent déjà, aux yeux de tous les historiens qui comptent, les traits fondamentaux de l'évolution qui a été celle du catholicisme postérieur.

La vérité est qu'on est dupe d'une illusion lorsqu'on veut voir dans la religion en Esprit de l'Évangile une psychologie en réalité toute moderne et bien plus cartésienne que chrétienne. La religion de l'Incarnation n'a jamais prétendu renverser les lois de notre esprit et de son conditionnement naturel. Si, chez l'homme naturel, l'intelligence claire n'est qu'un phénomène réflexe, qui loin de créer d'emblée la vérité ne fait que la filtrer à partir d'expériences intuitives, il n'en va pas autrement chez le chrétien. Le fait de la révélation ne doit pas du tout s'entendre comme la brusque présentation à la conscience d'une série de propositions. L'histoire du dogme chrétien nous montre tout au contraire, à l'origine, un noyau de vérités extrêmement denses, mais aussi peu explicitées rationnellement qu'elles étaient au contraire fortement impliquées dans une expérience vitale, celle de la communauté primitive, et plus définiment celle de la communauté apostolique, cellule initiale où l'Église continue à puiser toute sa vitalité. Plus précisément encore, comme les recherches les plus récentes le montrent de mieux en mieux, c'est dans l'expérience cultuelle de cette communauté, dans ces réunions que nul ne décrira jamais, où les apôtres à la fois reconnurent au milieu d'eux la présence du Ressuscité, et commencèrent de célébrer ce qui allait devenir notre Messe, c'est là que tout l'arbre dogmatique de l'Église plonge ses racines²⁴. De la conviction fondamentale de la résurrection du Maître se dégagea, comme une suite d'ondes successives, celle de son sacrifice expia-

24. C'est assurément l'un des points que la *Formgeschichtliche Schule* a le plus justement mis en lumière. Et c'est en faveur du catholicisme le plus fort argument historique, peut-être, que l'honnêteté de savants non catholiques lui ait jamais fourni.

toire, celle de sa divinité, et, conjointement à celle-ci et par la découverte de la communion des âmes dans le Christ réalisée au banquet sacré, celle de la réalité divine de l'Esprit. Avant toute traduction dogmatique, au sens technique de l'expression, c'est dans la vie liturgique naissante de l'Église chrétienne que s'exprima, en termes de vie communicative et de lyrisme contemplatif, et plutôt en des actions lourdes de sens qu'en aucune parole précise, cette vue une et totale de la vérité chrétienne. De ce foyer incandescent, en particulier, que fut l'Eucharistie primitive, rayonna en lumière la vie unanime dans le Christ, à travers la prédication apostolique. Les formes premières de cette prédication qui nous ont été conservées, épîtres et évangiles, sont d'ailleurs elles-mêmes liturgiques; elles sont faites pour alimenter à la vie cultuelle de la communauté apostolique celle de ses rejetons. « J'ai reçu comme venant du Seigneur, dit saint Paul aux Corinthiens, ce que je vous ai enseigné; c'est à savoir que le Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut livré, etc. » Et tout à travers les siècles, il ne faut jamais, dans l'Église, envisager la transmission de la vérité comme séparée ou séparable de cette contagion sainte de vie liturgique, de vie d'adoration commune, de cette association des âmes au mystère cultuel de la présence et de l'action du Christ vivant au milieu des siens, contagion, communication, association qui est la tradition par excellence.

Les définitions dogmatiques sont venues après cela. Elles sont surtout, sinon uniquement, des réactions de défense contre une intelligence fautive parce qu'extérieure, parce qu'étroitement intellectualiste, du donné révélé. Charlemagne s'étonnera encore, au IX^e siècle, que l'Église de Rome ignore dans son culte l'usage du *Credo*. Et le pape lui répondra, avec ce magnifique sens primitif de l'Église romaine, qu'on n'éprouvait pas un tel besoin de définir sa foi là où elle n'avait jamais été adultérée. Lorsque le besoin du dehors y contraindra cependant, c'est toujours à la tradition liturgique qu'on se référera, pour en dégager les implications qui seront érigées ainsi en normes sans appel de la vérité. La phrase bien connue de l'*Indiculus*, « *legem credendi statuat lex supplicandi* », ne doit pas se restreindre au sens resserré qu'on lui donne d'ordinaire. Le contexte montre bien que le pape ne pensait pas tellement aux formules qui

pouvaient se trouver enchâssées dans le texte liturgique, qu'aux vérités enveloppées dans la *pratique* liturgique.

C'est ici qu'apparaît en plein la mesquinerie de cette division des institutions ecclésiastiques en institutions doctrinales ou disciplinaires, dès qu'elle prétend confiner la liturgie dans la seconde catégorie. Car c'est ici que se révèle toute la profondeur du mot si traditionnel de Pie XI sur la liturgie, « principal organe du magistère ordinaire de l'Église ». Elle l'est en effet parce qu'elle est par essence la réalisation concrète de ce mystère sur lequel les dogmes définis ne sont à tout prendre que des approches convergentes, incapables d'en étreindre jamais toute l'indivisible richesse. Car la vérité chrétienne, la vérité révélée est elle-même, par essence, non pas une simple liste de problèmes résolus posés devant nos yeux, mais un vaste mystère qui nous enveloppe, pénétrant toute notre vie, non seulement notre vie individuelle, mais notre vie en Église. L'opposition si bien dressée par G. Marcel entre vérité que l'on comprend et vérité qui nous comprend trouve ici sa pleine application. C'est dans la célébration de ses mystères, et dans toute la vie nouvelle, mystique et communautaire, qui en découle, que l'Église garde, dans l'unité, la conscience perpétuelle et perpétuellement vivante du dépôt immuable de vérité qui lui a été confié. Il est immuable précisément dans ce noyau fondamental de vérité vécue que protège l'invariabilité foncière de sa vie sacrale. Et c'est en gardant et en reprenant constamment le contact avec cette vie que la prolifération des propositions dogmatiques garde et renouvelle en soi le courant vivant de la tradition. Ainsi peut-on dire, avec saint Vincent de Lérins, que, à travers toutes ses définitions successives, l'Église ne fait jamais que proclamer *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*.

*
**

Il ne reste plus rien quand on a pénétré ceci, de l'opposition factice entre la religion en Esprit et en Vérité du christianisme et la religion rituelle de l'Église. Obéissant à toutes les lois psychologiques qui sont celles des religions rituelles et qui ne font que traduire les conséquences de notre cons-

titution psychologique, ce ritualisme qui est à la base du catholicisme est en effet, non pas par suite d'une injection superficielle, mais par une infusion interne, montant des profondeurs, tout pénétré de l'Esprit, et comme tendu par une charge radio-active de vérité que deux millénaires d'élaboration dogmatique ont à peine commencé d'exploiter. Mais, pour comprendre cela, il faut dépasser cette conception utilitaire et purement propagandiste de la liturgie, qui ne veut y voir qu'un instrument catéchétique à mettre au point sans ménagements. Il faut y reconnaître, non seulement le trésor, mais la source perpétuelle de la vérité mystérieuse du christianisme, débordant tous nos concepts. Il faut se retenir d'y porter une main étourdie et sacrilège : c'est le cœur palpitant de la vie la plus secrète de l'Église.

III

J'en arrive à la dernière question que je voudrais proposer. Après nous être demandé quelle relation unit le développement liturgique au développement dogmatique, demandons-nous comment agissent l'une sur l'autre l'évolution de la liturgie et l'évolution de la vie, j'entends ici de l'existence laïque commune.

On entend souvent dire aujourd'hui : notre liturgie est morte. Elle s'est figée à l'écart de la vie. Il faut l'y ramener. A l'origine, on allumait des cierges pour s'éclairer, l'autel était une table, l'hostie était du pain de ménage, la langue du culte était celle de tout le monde, et les vêtements du prêtre eux-mêmes ceux que tout le monde portait dans la rue. Et qu'était-ce que la première messe, sinon le plus touchant, le moins formel des banquets fraternels ? L'idéal de la liturgie vivante ce sera de se rapprocher le plus possible, dans les conditions de notre monde moderne, de cette situation qui fut la sienne dans le monde antique²⁵.

25. Un savant aussi perspicace que le grand liturgiste anglican Dom Gregory Dix n'a certainement pas échappé entièrement à l'illusion que nous allons dénoncer, dans le chapitre, par ailleurs si suggestif, de son livre qu'il a intitulé *The pre-Nicene background of the Liturgy*. La constante référence aux usages laïques modernes correspondant à ceux de l'antiquité qui se retrouvent dans la liturgie an-

Que penser de tels principes ? Je crois que la vérité et l'erreur s'y mêlent inextricablement.

Disons-le tout d'abord, ce primitivisme, comme tous ses pareils, est une chimère. Il y a un hiératisme de la liturgie qui est lui-même absolument primitif, car il est de tous les temps, car il est inséparable de la réalité profonde qui constitue la liturgie dans son être propre. Ici, encore et toujours, nous écarterons dès le principe les discussions d'idées pour nous placer sur le terrain des faits. Et, une fois de plus, nous commencerons par ne pas séparer artificiellement l'évolution de la liturgie chrétienne de celle de toutes les religions rituelles, quitte à nous demander ensuite, mais devant la continuité des faits elle-même, où passe l'inévitable ligne de démarcation.

Le hiératisme que certains reprochent à notre liturgie, disons, pour traduire ceci en clair : le fait qu'elle emploie des objets et des formules tirés de la vie courante, mais précisément je dis bien tirés en dehors d'elle et déformés par leur passage à un autre plan, ce fait est absolument universel dans l'histoire de toutes les pratiques rituelles de l'humanité.

Qu'on prenne toutes les religions qui subsistent aujourd'hui, toutes celles dont l'antiquité nous a laissé des documents et l'on fera la même double série de constatations. Partout les prêtres portent des vêtements étranges, utilisent un mobilier d'une forme inusitée, se servent de mets ou de boissons qui ne sont pas exactement ceux qu'on trouve sur une table profane, usent d'une langue au moins archaïque, chantent des mélodies qui tranchent sur les autres musiques, etc. Et partout on peut faire remonter ces usages sacrés à d'anciens usages que je n'appellerai pas profanes, je dirai pourquoi dans un instant, mais communs.

Notre latin liturgique n'est pas plus étonnant que le sanscrit dont se servent actuellement encore les brahmes et qu'ils sont les seuls à comprendre, et il l'est beaucoup moins que le langage qu'employaient les prêtres saliens ou les frères arvaux et auquel eux-mêmes ne comprenaient plus un traître mot. Plus intéressant pour nous est le rappro-

chienne y méconnaît sans cesse le fait que ces usages, aujourd'hui, sont dénués de tout sens religieux, alors que ceux des anciens en étaient saturés.

chement avec ce qu'était le culte synagogaal dès le temps de Notre-Seigneur. A une liturgie en hébreu à laquelle le peuple ne comprenait plus rien, on devait superposer, exactement comme dans nos messes expliquées, une paraphrase araméenne. Et il est bien entendu que le latin, le sanscrit, l'étrusque et les autres vieilles langues italiques, tout comme l'hébreu, ont été parlées par tout le monde avant de se confiner dans le sanctuaire. On peut dire la même chose de tous les détails rituels que nous avons énumérés. C'est une remarque constante des archéologues que les offrandes rituelles trouvées par exemple dans les tombeaux sont presque partout des aliments dont les vivants eux-mêmes ont perdu l'habitude et qu'on a soin de mettre dans des vases désuets.

Mais il faut aussitôt prévenir la méprise qui donne à croire qu'en substituant à ces éléments divers des éléments actuellement profanes, on retrouverait un état de choses correspondant à celui qui fut à l'origine. Car précisément à l'origine, le profane n'existait pas. C'est un des traits les plus constants de la mentalité primitive que l'universelle diffusion du sacré. Plus tard, dans les civilisations évoluées, la religion se retire peu à peu; des sommets apparaissent, de plus en plus nombreux, qui lui échappent et la distinction se fait entre le sacré et le profane²⁶. Mais précisément si toutes les religions ont retenu pour en faire leurs objets sacrés des objets qui ne sont qu'archaïques, c'est qu'il n'y a pas de moyen plus infallible d'avoir des objets qui soient certainement sacrés. Ainsi, croire que, en mettant aujourd'hui à la place d'un banquet sacré qui garde les formes de tout banquet primitif un repas vulgaire moderne, on aura l'équivalent de ce qu'était le repas sacré dans sa fraîcheur juvénile, c'est se tromper du tout au tout. Le sacré ne se fait jamais avec du profane; *c'est le profane qui est toujours du sacré désaffecté*. Nous tenons là l'explication bien simple de ce curieux phénomène déjà signalé, que la liturgie s'entête à employer au lieu de symboles modernes, dans leur matière

26. C'est ici certainement la grande vérité qui ressort de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, et ce qui assure à ce livre, où tant de détails archéologiques sont périmés, une valeur classique. Plus près de nous, il faut signaler les admirables études de Marc Bloch sur les origines religieuses de la royauté. Il est à peine besoin après cela de mentionner Frazer.

comme dans leur structure, les vieux symboles spontanés rattachés à la condition d'une humanité non encore évoluée. Ce n'est pas la vieillesse d'un objet qui, en elle-même, le prédispose à un usage liturgique, c'est ce caractère non évolué, non différencié.

La simple antiquité, en fait, y supplée parfois dans une mesure plus ou moins grande, mais toujours en tant qu'elle oriente au moins vers cet âge où le divin était partout.

Aussi bien, quand il s'agit, comme c'est le cas avec le christianisme, d'une religion survenue non pas au début, mais au beau milieu de l'évolution, c'est une grande erreur d'imagination que de croire qu'elle a jamais pu être dans un état où ses usages sacrés ne se distinguaient pas des usages profanes contemporains. Avant que le christianisme ait eu le temps de se créer une liturgie propre, patinée par les ans, il a simplement versé un contenu nouveau dans la liturgie juive. Et, je le répète sans y insister maintenant, la liturgie actuelle, à l'œil pénétrant de l'archéologue, révèle tout le bâti de la liturgie synagogale et du rituel des banquets religieux juifs, tout comme la cathédrale baroque de Saint-Jean-de-Latran a purement et simplement enrobé dans ses piliers les colonnes de la basilique constantinienne.

Il n'y a jamais eu une époque où la messe n'était qu'un repas fraternel, différent des autres seulement par son contenu religieux, mais non par son appareil rituel. Elle s'est moulée aussitôt sur le *Kiduch* juif, ou sur ses équivalents²⁷, tout comme Notre-Seigneur avait fait jaillir la Cène de la Pâque.

Plus généralement et plus profondément, la psychologie moderne a démontré la parfaite rigueur, dans toute civilisation évoluée (c'est-à-dire où la conscience réflexe se développe), de la vieille définition donnée du sacré comme le mis à part. Vouloir une religion qui ne prenne que les formes de la vie commune, c'est vouloir une religion qui ne soit pas une religion.

C'est ce qu'a bien compris une théologie protestante moderne aussi anti-catholique que celle de Barth. En face de la psychologie religieuse et de ses acquisitions qu'on peut considérer comme définitives, puisqu'il s'agit de faits, en-

27. Sur les *habouroth*, d'après Dom Gregory Dix.

core une fois, Barth s'est vu acculé à l'affirmation d'un paradoxe héroïque et désespéré : le christianisme radicalement anti-ritualiste qu'il prêche, dit-il, n'est justement pas une religion. Mais ce qui est bien certain, c'est que, sous ce rapport, le catholicisme, lui, est incontestablement une religion, et la religion par excellence. Car il est, dans sa liturgie, la religion où la conscience du sacré atteint son point maximum. Il est en effet la seule religion qui ose combiner l'affirmation d'un Dieu absolument transcendant avec celle de sa présence réelle et objective dans tout un système sacramentel, ce qui détache radicalement son rituel, non plus seulement par l'extérieur mais par le fond, de tout usage profane. La distinction matérielle entre objets profanes et objets sacrés ne fera plus, chez lui, que traduire une distinction devenue proprement ontologique. Jamais aucun hiérophante païen n'avait rêvé d'une séparation aussi tranchée entre le pain quotidien et le pain du sacrifice que celle opérée par la transsubstantiation. Aucune différenciation extérieure ne saurait équivaloir à cette brisure métaphysique.

Derechef, nous voici ramenés au culte spirituel et à l'interprétation que les modernes tendent à lui donner. Ne venons-nous pas d'avouer, au nom du catholicisme, sa profonde matérialisation de l'Esprit, opposée à tout l'effort de Jésus ? Jésus ne nous a-t-il pas proposé, dans l'Évangile, un idéal de transformation purement spirituelle de l'univers ? Au lieu des mystiques humaines qui prétendaient sanctifier l'âme par des objets prétendument sacrés, n'a-t-il pas proposé une spiritualité où l'âme seule est sanctifiée à proprement parler par le contact immédiat avec Dieu, puis sanctifie tout l'univers dans l'usage même le plus laïc qu'elle en fait, puisqu'elle fait tout servir également au dessein de l'Esprit ? Ce n'est pas en retirant des objets matériels tels que les autres à la vie de tous les jours que l'âme se sanctifiera, mais au contraire en pénétrant sa vie de tous les jours par l'Esprit de Dieu.

Présentée ainsi, l'objection est certainement très spécieuse. Ce qu'il faut y répondre, c'est que l'on confond ici le terme avec la voie. On identifie abusivement ce que sera la vie des ressuscités avec la plus humble réalité de la vie présente du chrétien. Le résultat est infaillible, l'histoire du protestan-

tisme l'a bien montré : loin de pénétrer toute la vie de l'homme et le monde entier du Dieu-Esprit, on abaisse celui-ci à l'esprit de l'homme naturel et finalement on le dissipe dans un vague panthéisme, à peine coloré d'Évangile. Le dessein de Dieu, c'est bien de faire de l'univers rénové le corps mystique dont son Esprit anime tous les membres, dans l'unité de son Fils étendant partout l'empreinte d'une filiation adoptive participée de sa filiation divine. Mais, pour ce faire, Dieu a dû commencer par l'Incarnation, c'est-à-dire par l'assomption d'une humanité individuelle. Par là, il a porté à son comble la distinction entre le sacré et le profane. Tout l'organisme des moyens de grâce par lesquels l'action de l'humanité de Jésus, selon la si belle et si traditionnelle doctrine thomiste, se communique jusqu'aux extrémités de l'humanité naturelle, en prolongeant le Christ, prolonge son essentielle sacralité. Dans l'éternité, sans doute, tout sera sacrement, — ou, mieux encore, il n'y aura plus nul besoin de sacrement. Mais aujourd'hui, nous ne pouvons nous y préparer qu'en reconnaissant, mis à notre portée sous les figures de ce monde, le don de la grâce comme le don de ce qui est « tout autre » que notre humanité commune, et qui pourtant s'en fait si proche.

Et ici nous touchons à ce qu'il y a de vrai, disions-nous, mais d'une vérité mal dégagée, dans la protestation permanente contre le hiératisme de la liturgie. C'est que ce hiératisme, pour être légitime, pour être chrétien, doit être celui d'un signe, et d'un signe qui soit signe du Christ.

Parler de signe, c'est parler aussitôt d'une réalité intermédiaire. Le signe, pour nous atteindre, doit nous toucher par une parenté reconnue avec ce qui nous est le plus familier et donc le plus proche. Mais pour être signe, il doit aussi s'en distinguer, et non pas seulement s'en distinguer par une contexture métaphysique inaccessible aux sens, mais s'en distinguer tout d'abord par une différence qui saute aux yeux²⁸. Enfin, pour être signe du Christ, il faut que la pré-

28. La transsubstantiation nous donnerait la grâce magiquement, comme le croient à tort les protestants, et non en étant un mystère de foi, comme nous le croyons, si le repas eucharistique restait confondu avec nos repas purement matériels : si rien, autrement dit, ne nous avertissait qu'il s'agit là d'un repas où ce qu'on voit — les espèces — ne sont rien en soi, et tout par référence à une réalité invisible.

sence sous-jacente de cette réalité *sui generis*, qui distingue radicalement le signe d'une réalité céleste d'une simple réalité terrestre, s'affirme à nous par la parole même du Christ.

En d'autres termes, il ne suffit pas d'une parole sacramentelle au sens étroit du mot, d'une parole qui entre elle-même dans la composition du signe, ou plus exactement il faut que cette parole s'insère dans toute une prédication, un *κήρυγμα*, une proclamation de l'Évangile, de la bonne nouvelle du Christ, aussi intelligible que possible pour les âmes. Là où tous ces traits sont réunis en équilibre, on a la vie liturgique catholique dans son parfait épanouissement. Là où l'un d'entre eux s'émeuse, elle languit. Là où l'un disparaît, elle s'altère et meurt.

On voit par conséquent combien il est effectivement nécessaire qu'on reconnaisse derrière l'autel la table, derrière l'hostie le pain, et que l'on saisisse derrière les paroles sacrées un sens intelligible.

Mais on voit comment est conjointement nécessaire la reconnaissance immédiate du fait que l'autel n'est pas une table comme les autres, que l'hostie est un pain incomparable et que le mystère des paroles divines, et de tout l'enseignement ecclésiastique, est finalement ineffable.

Par-dessus tout, ce qui est nécessaire, ce qui assurera en définitive la vraie spiritualité en même temps que l'authentique réalité du culte catholique, c'est la découverte de plus en plus intime, par la foi progressivement vivifiée, du Christ partout présent, partout à l'œuvre dans la liturgie.

Nos réformateurs liturgiques n'ont point tort quand ils veulent un culte pleinement, ne disons pas compréhensible, mais intelligible. Où ils ont tort, c'est quand ils cherchent à y parvenir en évacuant le mystère de la liturgie. Évidemment, tout deviendrait facile à comprendre, s'il ne restait plus rien à comprendre, plus rien du moins qui en vaille la peine! Mais quel vide on ressentirait si la pédagogie aussi claire que peu profonde de ces liturgies-tableaux vivants remplaçait le mystère « scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs » de la messe catholique! La vraie solution est de restaurer une prédication, une proclamation de la vérité chrétienne qui soit une catéchèse, dans toute la force antique du terme, c'est-à-dire que ce à quoi nous devons viser, c'est à un renouveau de l'intelligence du mystère parmi les

chrétiens. Qu'on nourrisse leurs pensées de la moelle de l'Évangile, — et non pas seulement de la couche corticale d'une morale dite évangélique, mais du dogme, tel qu'il revit dans cette grande catéchèse, cette grande didascalie de l'Église qu'est la liturgie elle-même. Alors ils prendront part à l'Eucharistie en reconnaissant vraiment le Ressuscité à la fraction du pain. Alors, ils se laisseront transporter consciemment hors d'eux-mêmes, hors du monde, hors du temps, par la liturgie, jusqu'au royaume de la lumière. Alors, sachant bien que l'Évangile n'est pas rien qu'un ferment destiné à revigorer *ce* monde, mais l'annonce, le *κήρυγμα* du monde *qui vient*, sans plus se heurter à l'« étrangeté » de la liturgie, à son dépaysement nécessaire, ils se laisseront entraîner par elle à la rencontre de « Celui qui était, qui est et qui vient ».

Nous avons dit tout à l'heure que la liturgie dans son fond devait se révéler à nous comme l'épiphanie progressive de toute une hiérarchie de principes spirituels de plus en plus élevés, de plus en plus spirituels, mais par là même, selon la vraie notion de l'esprit, de plus en plus consistants. Nous nous étions arrêtés à la révélation de la divinité elle-même, comme du sacré par essence.

Mais il y a mieux. Nous pouvons dire maintenant qu'il y a dans la liturgie une découverte plus haute, une rencontre personnelle. Il existe un visage non pas du Christ de jadis, comme dans les Évangiles, mais du Christ d'aujourd'hui, du Christ glorieux, du Christ Chef et Corps, du Christ venant vivre dans les siens, visage dont seule la liturgie vécue peut communiquer la vision réelle. Et le Christ, à son tour, dirais-je, cherche un autre visage, un visage encore inconnu, le visage de l'Épouse de l'Agneau qui est encore cachée dans le ciel auprès de Dieu et qui, pourtant, se prépare en nous et s'élabore ici-bas. Et ce visage définitif du monde, de la création achevée, du cosmos en ordre, de l'œuvre adoptée par le Père en son Fils, semble s'approcher, à travers la liturgie, à certaines heures, comme une forme entrevue dans le cristal d'une fontaine : *Caelestis urbs, Jerusalem, beata pacis visio...*

La liturgie, déjà pour Origène, c'était la voix de l'Époux et de l'Épouse. Et la voix, ce n'est pas assez dire, c'est toute l'expression mutuelle où les deux déjà se reconnaissent sous

un voile avant de se considérer face à face dans la vision béatifique. Car la liturgie, saisie à cette profondeur, c'est l'expression de cette conscience que l'Église prend d'elle-même en reconnaissant peu à peu qu'elle ne fait qu'un avec le Christ.

LOUIS BOUYER.

Note additionnelle. — Tout au long de ce travail, on a pu voir à quel point les questions les plus fondamentales pour une intelligence de la liturgie et de son devenir nous paraissent solidaires de problèmes plus généraux d'histoire des religions. Disons carrément qu'on ne fera rien de solide en ce domaine tant qu'on voudra trancher à tort et à travers en ignorant des travaux comme ceux de la sociologie religieuse contemporaine auxquels l'énorme ouvrage de Robert Will, sur *Le Culte*, a le mérite de pouvoir initier les théoriciens français. Conseillons-leur de parcourir au moins ses notes; même si son texte ne leur dit pas grand'chose, elles leur révéleront peut-être une foule de problèmes auxquels ils n'avaient pas songé et qui pourraient leur inspirer une humilité et une prudence également salutaires.