

## LA LITURGIE, MYSTÈRE CHRÉTIEN

Béni soit le Pontife qui, d'une voix autorisée comme nulle autre dans ce monde d'ombres et de relativités, a posé les pierres angulaires d'une saine théologie liturgique !<sup>1</sup> Le pape encourage ceux qui regardent la liturgie non pas comme une vaste forêt de rubriques, un code de politesse et d'esthétique religieuse ou un ensemble enchevêtré d'histoire, de droit et de théologie, encore moins comme une affaire de sentiment religieux, comme une vague appréhension de la présence divine, mais comme le *mystère chrétien*. On comprend aisément qu'une étude de la liturgie ainsi orientée puisse être un puissant levier de renouveau spirituel.

Cet aspect de la liturgie fut cependant le dernier à se révéler; cette étude existentielle, cette approche vitale commence seulement à s'élaborer.

Ce fut surtout de la grande abbaye rhénane de Maria-Laach que partit le mouvement, ou plutôt la nouvelle orientation, toute dirigée vers une compréhension plus profonde du culte chrétien, compréhension basée à la fois sur l'histoire et la philologie, sur la théologie et la philosophie religieuse, mais surtout sur une vie tout entière centrée sur la célébration des « saints mystères », qui se déroule avec une pompe austère dans la splendide basilique romane de l'antique abbaye, que Pie XI appelait le « *divini cultus sollemne monumentum*<sup>2</sup> » et où, sous l'impulsion puissante de son grand abbé, feu Dom Ildephonse Herwegen, une équipe de savants religieux se consacre à la science liturgique<sup>3</sup>.

1. Encyclique *Mediator Dei et Hominum*.

2. *Acta Apostolicae Sedis*, XIX, 1927, p. 180.

3. Cf. O. ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement liturgique*, Paris, 1945, « Lex Orandi », 3, p. 67 et *passim*.



## I

## PRÉSUPPOSÉS GÉNÉRAUX

Aux yeux des liturgistes de Maria-Laach, cette science liturgique, et en particulier la *Mysterienlehre* ou doctrine du mystère, est bien plus vaste que ce que l'on entend d'ordinaire par ce vocable. Il ne s'agit de rien moins que de l'essence même du christianisme, dont le « mystère du culte » n'est que l'expression rituelle, liturgique.

Ainsi on pouvait l'apprendre à la XX<sup>e</sup> Semaine liturgique tenue à Louvain en 1938, de la bouche même du P. Damase Winzen de Maria-Laach : « La théorie du mystère est une conception totalitaire du christianisme, englobant toute la vie chrétienne<sup>4</sup>. » D'autre part, un adversaire de la doctrine du mystère, le R. P. Prümm, ne la juge pas autrement : « La thèse du mystère du culte est une explication de la conscience chrétienne fondamentale<sup>5</sup>. »

C'est là, nous semble-t-il, un point tout à fait caractéristique de la théologie du mystère. En effet, elle ne vise à rien moins qu'à expliquer le christianisme en partant de la liturgie et, d'autre part, elle veut définir la liturgie elle-même, dans ce qu'elle a de plus profond et d'essentiel, par l'essence du christianisme, cachée sous ses symboles et ses rites — interprétation réciproque de la religion et du culte chrétien.

Il semble en effet que l'on s'approche davantage, et aussi plus facilement, du donné fondamental, de l'essence d'une religion — et surtout d'une religion transcendante comme la nôtre — à travers le symbolisme, les rites et les paroles sacrées du culte que par des méthodes qui s'adressent plus exclusivement à la raison. Le P. Roguet ne parlait-il pas à ce propos d'une connaissance « beaucoup plus profonde » et n'avons-nous pas l'exemple des Pères et du Christ lui-même, qui se servit de paraboles et d'exemples pour adapter

4. *Quest. liturg. et paroiss.*, XXIV, 1939, p. 108.

5. *Christentum als Neuheitserlebnis*, Fribourg, 1939, p. 426. A remarquer le « tour » psychologique de cette définition, qui est bien dans la ligne de l'auteur, mais que l'on ne retrouvera que rarement dans les écrits de l'école de Maria-Laach.



son enseignement aux besoins et aux capacités humaines<sup>6</sup> ?

Mais il y a plus.

Le christianisme n'est pas tant une doctrine, un enseignement, une philosophie. Il est avant tout un *fait*, une histoire, à laquelle il nous faut participer; — histoire passée, mais qui, de quelque façon, doit être contemporaine à toutes les générations à venir.

C'est cette « contemporanéité » de l' « histoire » du Christ, ce contact, si l'on veut, entre le Christ et le chrétien, qu'il s'agit d'expliquer.

Il y a tout d'abord une explication spéculative. L'agir de Dieu est un éternel présent et « la vie historique du Christ, écoulée il y a dix-huit cents ans, accompagne toutes les générations et chacune d'elles... Sa vie ici-bas a l'éternelle contemporanéité<sup>7</sup> ». Le Christ en effet n'est pas un personnage purement historique et son histoire « se trouve à part », elle est une chose absolument unique.

La liturgie cependant nous ouvre des horizons autrement larges... Au-delà de cette réalité un peu pâle de la pensée purement spéculative, le sacrement nous offre, de l'agir divin, une présence autrement réelle et concrète.

### *Mystère chrétien et mystères païens.*

Allons à la découverte de cette merveille, je dirais presque de cette réussite de la sagesse et de la toute-puissance de Dieu, qu'est le sacrement : réalité divine à haute tension, sous une forme des plus simples, des plus humaines; — merveille qui fit l'admiration et la joie du grand contemplatif que fut saint Augustin<sup>8</sup>.

Afin de pénétrer ce monde du sacrement, l'école de Maria-Laach s'est servie de l'histoire comparée des religions et en particulier des religions à mystères de l'antiquité.

Elle conçoit le christianisme comme la réalisation suprême de l'idée fondamentale des religions à mystères, réali-

6. Cf. ODON CASEL, *Mysteriengegenwart*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII, 1928, p. 162.

7. S. KIERKEGAARD, *L'École du Christianisme*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1926, pp. 82 ss.

8. Voir, par exemple, *Epist. 54 ad Ianuarium*, 1; *P. L.*, 33, 200; *De doctrina christiana*, III, 9; *P. L.*, 34, 71 ss.



sation vers laquelle aspiraient les meilleurs des païens à l'âme *naturaliter christiana*. Volontiers elle cite cette phrase étonnante mais si profonde d'Augustin, de l'Augustin des *Rétractations*, prudent et mesurant toutes ses paroles : « Ce qui s'appelle maintenant la religion chrétienne, existait déjà au temps des anciens, et même ne fit point défaut dès les origines du genre humain; mais, dès le moment qui vit venir le Christ dans la chair, la religion vraie, qui existait déjà, commençait de s'appeler la chrétienne<sup>9</sup>. »

*Problème théologique et non historique.*

Il faut cependant souligner — et on ne le fera jamais assez, vu les trop fréquents malentendus — qu'il ne s'agit pas de résoudre le problème historique de l'interdépendance des mystères païens et du mystère chrétien. Là-dessus, Dom Odon Casel, le principal protagoniste de la doctrine du mystère, est au fond entièrement d'accord avec ses adversaires; seulement il se plaît à mettre en évidence les analogies, superficielles peut-être, mais incontestables<sup>10</sup>, entre le culte chrétien et les mystères antiques.

Mais « analogie ne dit nullement dépendance<sup>11</sup> ». Elle insinue seulement et même elle prouve que le christianisme a su épouser le type que les religions à mystère avaient élaboré.

Une même donnée fondamentale fit éclore un culte extérieur analogue; une même réalité, fût-elle une illusion du côté des païens, a amené l'emploi des mêmes termes, des symboles identiques, etc. C'est précisément parce que les moines de Maria-Laach n'admettent pas une dépendance du

9. *Retract. I, 13, 3; P. L., 32, 603*. Cf. O. CASEL, *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*, dans *Jahrb. f. Liturg.*, XIV, 1938, pp. 197 ss.

10. Cf. *ibid.*, p. 64 : « Les quelques faits signalés peuvent suffire pour prouver notre assertion qu'il y avait une certaine conformité extérieure entre les cultes à mystères de l'antiquité finissante et la liturgie pascale, conformité qui sautait aux yeux, plus peut-être de celui qui n'examinait que la surface que de celui qui savait scruter le fond. » Il faut lire tout ce passage (pp. 64 ss.) pour se rendre compte et de l'attitude très nuancée et inattaquable de Dom Casel et des objections inopérantes des adversaires.

11. *Ibid.*, p. 209.



christianisme vis-à-vis des mystères qu'ils sont obligés de chercher une autre explication des analogies que l'on rencontre : celle notamment de l'idée fondamentale commune, explication qui éclaire singulièrement les influences réciproques, surtout à une époque plus tardive, subies et exercées par les mystères païens et le christianisme.

Ainsi le problème historique et philologique s'élargit, se dissout dans le problème théologique, qui pourrait se formuler comme suit : est-ce que l'idée fondamentale des religions à mystères, abstraction faite des réalisations qu'en a connues la civilisation antique de la Méditerranée, se retrouve dans le christianisme ?

Avant de répondre, il faudra d'abord décrire sommairement ce que l'on entend par « idée fondamentale des religions à mystères ».

C'est la participation à une action divinisante d'un dieu, reproduite devant et par les initiés dans une action dramatique, dans un jeu sacré, liturgique; c'est la représentation scénique d'une action salvifique devant, par et au profit des initiés.

#### *Question de méthode.*

Notons-le bien, il s'agit ici seulement d'un point de départ.

Il se peut cependant que d'aucuns nient que le paganisme antique ait connu une religion et un culte pareils.

En tant que philologue et historien, Dom Casel défendra sa thèse; mais pour le liturgiste et le théologien, la question n'a pas une importance primordiale : « Et même s'il n'y avait jamais eu de mystères, le christianisme le serait quand même », lisons-nous en toutes lettres dans le dernier article, où Dom Casel a traité la question *ex professo*<sup>12</sup>.

Comme point de départ — je dirais presque : comme hypothèse de travail, mais pour le P. Casel elle est sûrement plus que cela — la formule garde toute sa valeur. Elle ouvre nos yeux sur les réalités internes du christianisme et en particulier du culte chrétien, réalités qu'autrement l'on risque fort de perdre de vue.

<sup>12</sup>. *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*, p. 230.



C'est là d'ailleurs une méthode que nous employons depuis longtemps, par exemple pour le Sacrifice du Nouveau Testament. Il semble tout aussi légitime de l'appliquer à la théologie des sacrements, à condition de souligner — et l'école de Maria-Laach n'y manquera jamais — de souligner la transcendance de la réalisation chrétienne par rapport aux aspirations de l'âme païenne.

Il nous semble donc regrettable et absolument à côté de la question de vouloir réfuter la doctrine du mystère en montrant qu'elle fait usage d'une conception qu'on dit partiellement surannée des religions de l'antiquité. On se félicite d'avoir ruiné par la base tout l'édifice de la *Mysterienlehre* et l'on ne remarque pas que l'on a joué au Don Quichotte théologique. L'on n'enfoncé que la porte ouverte, par laquelle Dom Casel et ses confrères sont partis à la découverte du « vrai visage de la liturgie chrétienne » et que, chemin faisant, ils ont vite fait d'oublier.

Au fond, bien peu leur importe la route suivie, pourvu que l'on se retrouve dans l'unique vérité. Tout au plus pourraient-ils observer que cette route leur a été profitable et que, tout en la suivant, ils ont découvert merveille sur merveille. Pourquoi ne le serait-elle pas autant à ceux qui veulent marcher sur leurs pas ? Un livre comme celui du P. Bouyer sur *Le mystère pascal* est bien fait pour montrer sur le vif que les analogies avec les religions antiques peuvent jeter une vive lumière sur les profondeurs parfois insoupçonnées du culte chrétien.

D'autre part, la liturgie ancienne elle-même et nombre de Pères n'ont pas agi autrement. Tout en chargeant à fond les obscénités, etc., des mystères païens, ils employaient, à côté des expressions bibliques, la terminologie éminemment suggestive des religions gréco-orientales et leurs rites incomparablement plus riches et plus expressifs que ceux du culte synagogal ou des religions officielles de l'État.

L'école de Laach ne fait pas autre chose et l'attrait indéniable de ses captivantes publications montre une fois de plus que les Pères « ont touché juste ».

Nous avons hâte d'en finir avec cette trop longue introduction. Elle semble pourtant nécessaire pour écarter un malentendu tenace qui classe trop facilement, et presque sans les distinguer les uns des autres, les théologiens de



Maria-Laach dans le même camp que Loisy et ses maîtres allemands<sup>13</sup>. Le point de départ peut être partiellement identique, le point d'arrivée est diamétralement opposé.

Passons maintenant à l'analyse du mystère chrétien.

## II

### LE MYSTÈRE CHRÉTIEN

L'œuvre rédemptrice du Christ, qui se prolonge de l'incarnation à l'ascension, mais qui atteint son point culminant dans l'acte rédempteur au sens strict : la mort sur la croix, s'épanouissant dans la gloire de la résurrection — cette œuvre rédemptrice est imitée, est reproduite, est réalisée dans le culte.

Les initiés, c'est-à-dire les baptisés, prennent part à ce drame sacré, à l'action cultuelle; par là ils participent à la mort et à la résurrection du Christ — *consepulti consurgemus* — et acquièrent ainsi la grâce, le « salut ».

Dès lors, le contact entre le Christ et le chrétien s'établit par et dans une action cultuelle; la liturgie devient « le lieu de rencontre<sup>14</sup> » de Dieu et de l'homme.

Le fidèle ne peut s'approprier le salut dans la méditation solitaire, où il s'abîme dans le divin, ni par ses efforts ascétiques, qui le vident de ce qu'il y a de trop humain en lui et l'ouvrent tout large pour Dieu. Tout cela est excellent et loin de nous de le déprécier. Cependant, l'essentiel n'est pas là.

13. Nous avons eu le regret de devoir le constater encore une fois dans un article du récent *Mémorial Lagrange* (Paris, 1940) intitulé : « La présence mystique du Christ dans le baptême » (surtout pp. 296 et 300). L'auteur, le P. Cools, semble d'ailleurs ignorer toute la controverse entre les PP. Stricker et Casel de Maria-Laach et D. Keller de Beuron, qui étudiaient exactement le point précis, traité par le P. Cools (voir *Jahrb. f. Liturg.*, XIV, 1938, pp. 243 ss. et 371 ss.). Cela ne diminue pas l'intérêt de son étude, mais en rend seulement le point de départ trop étroit et la marche de l'argumentation un peu chancelante, tandis que l'objectif n'est pas visé avec précision. Tout cela n'augmente pas la valeur de ses conclusions.

14. J. DANÉLOU, dans les *Études*, t. 249, avril 1946, p. 12.



*Basé sur la nature humaine.*

Il est inscrit dans la double nature de l'homme, fait de matière et d'esprit, et non moins dans sa nature sociale, qu'une religion sans liturgie, spiritualisée à l'extrême, dont tout le culte consiste dans le *silent worship* des quakers de nos jours ou dans le « silence mystique » des théosophes anciens de l'école de Jamblique, qu'une telle religion ne sera jamais que l'« expression » — c'est presque une façon de dire le contraire —, l'expression très impressionnante peut-être, mais souvent éphémère, de la piété d'une petite caste d'hommes au sens religieux très affiné. Elle ne sera jamais une religion universelle; celle-ci réclame impérieusement une liturgie, un culte aux formes multiples par lesquelles se traduit le sacré, sans rien perdre de sa valeur numineuse<sup>15</sup>.

Citons encore quelques lignes de Dom Casel : « La double nature humaine éprouvera toujours le besoin impérieux de traduire les réalités intérieures par un signe sensible; tellement l'homme perçoit-il le danger de voir les réalités intérieures s'évaporer tant qu'elles ne sont pas liées à quelque chose d'extérieur; tellement la conviction lui est innée qu'une réalité intérieure ne trouve son achèvement que dans une certaine manifestation extérieure, que l'homme retournera toujours vers le culte. Même au point culminant de sa maturité religieuse, il se créera une liturgie à haute tension spirituelle, représentation et réalisation symbolique de réalités et d'événements les plus spirituels<sup>16</sup>. »

*... et sur l'économie de la rédemption.*

Cependant, la liturgie chrétienne repose sur une base bien plus profonde encore que ce fait psychologique.

15. *Ibid.* L'auteur fait aussi remarquer que « la théologie du mystère du culte... élabore ce que les recherches de Rudolphe Otto avaient fait entrevoir et l'incorpore à une théologie orthodoxe ». Voir aussi les études de Dom Casel sur *oblato rationalis*, dans *Jahrb. f. Liturg.*, XI, 1931, pp. 1-19; sur le « sacrifice spirituel » et le « silence mystique », dans *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fribourg, 1922. « *Ecclesia Orans* », vol. IX.

16. *Jahrb. f. Liturg.*, XV, 1941, pp. 216 ss.



En effet, la liturgie, au fond, n'est que le prolongement de l'incarnation. Saint Léon le dit dans son beau latin : « *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*<sup>17</sup>. »

L'Homme-Dieu, de par sa nature incarnée et, ensuite, de par sa volonté expresse, a lié la grâce à des signes sensibles, et le soir du jeudi saint eut lieu, entre ses mains divines, la suprême consécration de l'élément matériel...

Les théologiens du mystère insistent sur cet aspect de la liturgie chrétienne : « Ce fut seulement après l'épiphanie de Dieu dans la chair qu'un mystère du culte devenait possible en même temps que nécessaire... Le fait de la rédemption par le Fils, incarné et se révélant dans la chair, appelle une continuation et une application dans un culte extérieur<sup>18</sup>. » « Pour le chrétien, le symbole du culte est étroitement lié au mystère de l'incarnation; il n'est pour ainsi dire que la continuation de cette épiphanie sublime de Dieu<sup>19</sup>. »

L'on pourrait facilement multiplier les citations; tout un livre, intitulé *Le monde sacramentel*, fut même composé pour montrer les applications pratiques de cette doctrine<sup>20</sup>.

Cette double réalité — signe extérieur et réalité invisible, surnaturelle — constitue ce qu'on appelle à Maria-Laach le mystère, rendant ainsi la vie à un auguste vocable de l'antiquité chrétienne.

#### *Signification du terme « mystère ».*

Encore une fois, une parenthèse est nécessaire pour éviter de fâcheux malentendus.

« Mystère » pour l'école de Laach, comme pour l'antiquité chrétienne, qui, sur ce point comme sur tant d'autres, se perpétue dans nos formules liturgiques, ne signifie nullement secret, doctrine cachée et obscure ou chose mysté-

17. *Sermon 74*, 2, pour l'Ascension; *P. L.*, 54, 398.

18. O. CASEL, *Glaube, Gnosis, Mysterium* (extrait du *XV<sup>e</sup> Jahrb. f. Liturg.*), Munster, 1941, pp. 128 et 102.

19. V. WARNACH, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, dans *Liturg. Leben*, V, 1939, pp. 26 ss.

20. J. PINSK, *Die sakramentale Welt*, Fribourg, 1938, « *Ecclesia Orans* », vol. XXI.



rieuse. Il suffira de relire quelques oraisons de notre missel pour s'en convaincre.

Le terme grec *μυστήριον* fut traduit en latin par *sacramentum*, c'est-à-dire quelque chose de sacré. L'on entrevoit déjà le contenu extrêmement riche du terme.

Il signifie, en premier lieu, une réalité surnaturelle, révélée, ou mieux, rendue accessible, concrétisée pour ainsi dire et localisée dans une action rituelle. Compréhensible uniquement pour les initiés, les profanes en goûteront tout au plus la beauté esthétique, éprouveront peut-être un vague sentiment de la présence divine, mais ne soupçonnent guère la ravissante réalité cachée sous le symbole.

Nous disions : compréhensible pour les seuls initiés. C'est peut-être trop dire. Bien que le terme mystère, dans son sens antique, comporte l'idée de révélation, d'extériorisation d'une réalité en soi invisible, il reste que cette révélation n'est jamais entière; elle est en un certain sens une « apocalypse », et l'on n'apprend à connaître, « *nisi in speculo et aenigmatè* », que dans une connaissance partielle qui un jour s'épanouira dans la vision béatifique, où l'ordre sacramentel, où le symbole cédera la place à la réalité nue. Mystère secret pour le profane, révélation partielle pour l'initié<sup>21</sup>.

L'on ne peut donc reprocher, semble-t-il, à la doctrine du mystère de verser dans un certain agnosticisme théologique, comme le fréquent emploi du mot mystère pourrait le faire croire à un examen superficiel.

#### *Le lieu théologique de la doctrine du mystère.*

Dans le baptême, par exemple, le catéchumène est immergé trois fois, tandis que le pontife profère les paroles sacramentelles : le *δρῶμενον* et le *λεγόμενον* (l'action et la parole) des mystères antiques. Par ce signe rituel et extérieur, le catéchumène reçoit intérieurement la grâce; le salut de tout le genre humain, effectué par le Christ, se réalise en lui, et une nouvelle créature — *novum figmentum*

21. Voir, par exemple, V. Warnach, *Jahrb. f. Liturg.*, XV, 1941, p. 266, note; O. CASSEL, *Theologische Philologie. Zum Worte Mysterium*, *ibid.*, pp. 269 ss.



— remonte des fonts baptismaux. Dans l'action rituelle, la réalité objective de l'œuvre du Christ descend sur lui, comme naguère dans le Jourdain la colombe descendait sur le Fils de l'homme.

Tout cela, remarquera-t-on, ne diffère pas sensiblement des idées les plus communément reçues sur les sacrements; il n'y a qu'une différence d'accent et d'intensité...

En effet, les théologiens du mystère désirent souligner fortement la primauté du plan ontologique dans le christianisme, sans sous-estimer cependant le plan psychologique et moral, qui suit immédiatement le premier. Ils sont convaincus de rester ainsi entièrement dans la ligne du Nouveau Testament et des anciens Pères.

De plus, et plutôt par cela même, ils désirent mettre une réalité plus dense dans nos concepts usuels de grâce, signe, sacrement, liturgie, etc.

Pour eux, la grâce est le Christ lui-même et son œuvre rédemptrice dans toute sa plénitude, et non seulement un fluide qui en découle et que le sacrement nous donne à peu près « comme un médicament dans un cachet<sup>22</sup> ». Mais les signes sacramentels *contiennent et réalisent* ce qu'ils représentent — l'expression est de M. Eugène Masure et elle suscitait l'admiration de Dom Casel. L'action rituelle n'est pas seulement une représentation dans l'acceptation moderne de ce mot, mais une vraie reproduction, la « réplique » culturelle du drame qui se jouait, il y a dix-huit cents ans, sur le Calvaire; recevoir le sacrement, participer à la liturgie, ne signifie pas tant une grâce, mais une sur-élévation de tout l'être, un co-agir avec le divin Sauveur, une participation à son œuvre rédemptrice.

De tout ce qui précède, le lecteur aura sans doute déjà conclu que la doctrine du mystère n'est pas une révolution pure et simple de la théologie sacramentaire actuelle ou des idées communément admises sur la grâce. Elle ne veut au contraire que « prendre au sérieux la doctrine de la causalité physique de l'humanité du Christ et des sacrements<sup>23</sup> »

22. G. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, 1940, 2<sup>e</sup> édit., p. 58.

23. G. ROHNER, *Messopfer — Kreuzesopfer*, dans *Divus Thomas* (Frib.), VIII, 1930, p. 174.



et mettre de nouveau en évidence certains aspects du christianisme, depuis le moyen âge plus ou moins négligés, quoique nullement négligeables.

C'est exactement le même cas que celui de la doctrine du Corps mystique. Celle-ci venait d'être « découverte » quelques dizaines d'années avant la doctrine plus générale du mystère, avec laquelle elle a d'ailleurs tant de points de contact<sup>24</sup>; elle non plus n'est pas « du nouveau »; elle est même moins nouvelle que les conceptions qui la précédaient immédiatement.

### *Terminologie platonicienne.*

Mais ce qui dérouté peut-être le théologien moderne, qui veut s'initier à la théologie de Maria-Laach, c'est la terminologie platonicienne, que l'école a héritée directement des Pères.

Un exemple typique de cet écart entre la terminologie platonicienne et aristotélicienne, celle des Pères et celle des scolastiques, nous est fourni par le mot εἰκών, *figura, imago*.

Ce terme est analysé comme suit par Kleinknecht dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*<sup>25</sup>: « Image ne signifie pas uniquement la représentation d'une chose par nos facultés mentales, représentation perçue par la conscience humaine. Au contraire, image peut signifier aussi un rayonnement de la chose, un devenir visible et manifeste de son essence, un « rayon » qui participe substantiellement à la chose elle-même. L'image n'est pas une entité vide de réel et elle a son existence propre en dehors de la conscience de l'homme qui se l'« imagine ». L'image participe à la réalité de la chose; au fond, elle est cette réalité même. Εἰκών ne signifie donc nullement une ombre, une imitation mal réussie, mais elle est l'épiphanie de la quintessence même de la chose représentée. »

Nous voilà loin de la *participatio mere causalis vel effectiva* de la scolastique! Mais n'oublions pas que saint Paul

24. Cf. J. BÜTLER, *Die Mysterien these der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, LIX, 1935, pp. 546-571.

25. Stuttgart, vol. II, 1935, p. 386.



lui-même appelle le Christ « l'icône » de Dieu<sup>26</sup>, et la liturgie de la Transfiguration explicite et renchérit encore : « *Figura substantiae eius*<sup>27</sup>. »

Nous nous trouvons ici en pleine terminologie patristique et liturgique, dont on oublie trop souvent l'origine et, par suite, la profondeur et la richesse, sinon le vrai sens. Aussi Dom Casel n'hésite pas d'appeler cette doctrine scripturaire du Christ, image de Dieu, « le fondement ultime » du symbolisme chrétien et donc de la doctrine du mystère<sup>28</sup>.

Même quand la scolastique emploie les mêmes termes que les Pères ou la liturgie, elle ne les emploie pas toujours dans le même sens. Et pour découvrir cette signification plus ancienne à travers une histoire sémantique souvent compliquée, il a fallu des études philologiques minutieuses et approfondies<sup>29</sup>. Souvent la scolastique et les monuments de l'antiquité chrétienne parlent une langue différente<sup>30</sup>.

### III

#### LE MYSTÈRE DU CULTE

D'après l'école de Maria-Laach, le mystère est donc une *action cultuelle*, dans laquelle une *réalité spirituelle, surnaturelle*, est rendue présente — réalité de salut, grâce si l'on veut, mais alors, rappelons-nous que nous parlons deux langues différentes! — dans laquelle le fidèle est admis, est inséré et qui, d'autre part, enveloppe tous les fidèles et les

26. II Cor., IV, 4; Col., I, 15. Cf. H. KÜHLE, *Sakramentale Christusgleichgestaltung*, dans *Personal — und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akad. zu Braunschweig*, Wintersemester, 1939-1940, pp. 14 ss.

27. *Ad Magn. I Vesp.*; Hebr., I, 3.

28. *Glaube, Gnosis, Mysterium*, p. 105.

29. Nous avons déjà cité les études de Dom Casel sur *oblatio rationalis*. Dans le même volume des *Jahrbücher*, on lira aussi ses *Beiträge zu römischen Orationen* (XI, 1931, pp. 35-45). Ensuite *Actio in liturgischer Verwendung*, *ibid.*, I, 1921, pp. 34-39; *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, *ibid.*, II, 1922, pp. 18-38; *La « nova nativitas » dans les oraisons de Noël*, dans *Les Questions liturg. et paroiss.*, XVII, 1932, pp. 285-293; les articles de ses confrères A. DANIELS, *Devotio* (*Jahrb. f. Liturg.*, I, 1921, pp. 40-60), et Th. MICHELS, *Recensita nativitate* (*ibid.*, XI, 1931, pp. 139-144), etc.

30. Cf. E. MASURE, *Le Sacrifice du Chef*, Paris, 1944, 8<sup>e</sup> édit., pp. 407 ss.



réunit en les séparant des profanes; ainsi le mystère du culte forme et constitue l'*ecclesia*, troupe choisie.

Les trois points de notre définition sont encore à expliquer : réalité surnaturelle — rendue présente — dans une action liturgique. En d'autres termes : qu'est-ce que le contenu, le *quod* du mystère? Et comment, de quelle manière ce *quod* est-il rendu présent (*quomodo*) et où, dans quelle partie, à quel point précis de ce vaste ensemble que l'on appelle liturgie et dont les frontières sont bien vagues, ce *quod* se trouve-t-il (*ubi*)?

La réponse à ces trois questions fera le sujet de la suite de cet article; elle nous fournira en même temps l'occasion d'indiquer les différentes conceptions du mystère et de la « présence mystérique » (*Mysteriengegenwart*) qui se disputent actuellement le terrain.

#### I. — LE « QUOD » DU MYSTÈRE

En quoi consiste cette réalité rendue présente sous le voile des rites et des symboles du culte?

*L'œuvre rédemptrice, contenu du mystère.*

Cette réalité, appelée parfois par Dom Casel le mystère primitif, le mystère-source, n'est rien d'autre que l'œuvre rédemptrice du Christ, sa vie, sa passion et sa mort, sa résurrection et son ascension.

Cette série de faits historiques, par lesquels notre rédemption fut effectuée, s'échelonne le long d'une trentaine d'années. Cependant, elle atteint son point culminant dans le fait central du 14 nisan : la mort ignominieuse sur la croix, s'épanouissant dans les splendeurs du matin de Pâques. Ce fut la consécration suprême du grand offertoire de trente ans, la consécration suprême qui changea cette chair terrestre dans le corps resplendissant et spirituel : *Resurrectio non finis carnis, sed commutatio fuit*, répète l'école de Laach après saint Léon<sup>31</sup>.

31. *Sermon 71, 4; P. L., 54, 388; cf. Jahrb. f. Liturg., VIII, 1928, p. 154.*



Ce passage de la mort à la vie, Pâques dans son ancienne acception de *transitus Domini*, est précisément le noyau et le tournant de l'œuvre rédemptrice, raccourci suprême et définitif de toute la vie du Christ<sup>32</sup>. Le Christ a franchi la frontière qui sépare la mort de la vie; et celui qui franchit une frontière la détruit, la transforme en une porte large et ouverte. Ainsi la mort est devenue la porte de la vie. *Ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret*, chante la préface de la croix.

Cet acte simple et unique du passage de la mort à la vie résume toute l'histoire du salut.

C'est cela le contenu, le *quod* du mystère; cet acte métaphysique, comme on l'a appelé, ce sacrifice spirituel est ce qui est rendu présent dans le culte; c'est le mystère primitif, caché et partiellement révélé par le mystère rituel, ou, selon la terminologie du prof. Söhngen, le *mysterium repraesentatum* contenu dans le *mysterium repraesentans*.

#### *La théorie de Fr. Diekamp.*

Il s'en faut cependant que tous les théologiens sympathisants avec la *Mysterienlehre* soient déjà entièrement d'accord sur ce premier point et parfois ils tâchent de le retoucher légèrement.

François Diekamp, par exemple, l'auteur d'un des meilleurs manuels modernes de théologie dogmatique et patrologique bien connu, admet la doctrine de la présence de la passion et de la mort du Christ dans le sacrifice eucharistique; il hésite cependant à suivre Dom Casel plus loin et il trouve exagéré de parler de « la représentation dans la messe, avec réalité sacramentelle, de toute la vie du Christ, de la conception à l'ascension<sup>33</sup> ».

#### *A. Vonier.*

Un même manque de logique et d'esprit de suite — mais ces qualités en théologie ne sont-elles pas parfois de folles

32. Voir surtout l'importante étude de Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, *ibid.*, XIV, 1938, pp. 1-78, et spécialement pp. 44 ss.

33. *Theologiae dogmaticae manuale*, t. IV, Tournai, 1934, p. 241.



servantes ? — se constate chez Dom Vonier. Celui-ci, indépendamment des études de Maria-Laach et partant de saint Thomas, arrivait à peu près au même résultat que Dom Casel. Dans son très beau livre, *La Clef de la doctrine eucharistique*, il parle souvent de la « représentation, c'est-à-dire rendre présent au sens littéral », de la mort du Christ. Néanmoins, cela ne signifie pour lui que la présence du *Christus passus* et nullement de la *Passio Christi*, de l'acte même de la Passion. Au fond, Dom Vonier s'arrête tout juste devant le point central de la doctrine du mystère, la *Mysteriengenwart* ou la présence sacramentelle de l'œuvre rédemptrice dans le culte de l'Église.

Quoique, dans ses ouvrages ultérieurs, Dom Vonier ait employé volontiers la terminologie du mystère, et, d'après une lettre de l'Abbé de Buckfast à Dom Casel, il le fit à dessein, par sympathie pour le mouvement de Laach, il est toujours resté sur le seuil du mystère et n'osa pas s'engager dans le sanctuaire.

Cependant, cela n'empêcha pas son livre sur l'Eucharistie, à la fois si clair et si dense, avec ses aperçus aussi profonds que variés sur les sacrements en général, de contribuer beaucoup à la préparation des esprits à la doctrine antique et intégrale du mystère.

#### E. Masure.

L'on peut dire, semble-t-il, la même chose de l'ouvrage déjà cité de M. Eugène Masure, *Le Sacrifice du chef*, qui s'est largement inspiré de *La Clef de la doctrine eucharistique* de l'Abbé de Buckfast et qui glisse également de la présence de la *Passio Christi* vers celle du *Christus passus* et des effets de la Passion. Mais, d'autre part, M. Masure formulait parfois avec un rare bonheur certains points de la *Mysterienlehre* et Dom Casel ne pouvait qu'admirer cette pensée et ces expressions si lucides.

Cependant, si M. Masure se refuse d'accepter « jusqu'à plus ample explication les formules plus dures de certains théologiens allemands<sup>34</sup> », j'avoue ne pas bien comprendre ces hésitations et j'ai l'impression qu'il s'est effrayé un

34. *Loc. cit.*, p. 302, note.



peu trop devant le « tour » et les expressions un peu inaccoutumées des théologiens d'outre-Rhin, que d'ailleurs il ne semble pas connaître directement.

A l'encontre de ces atténuations, Dom Casel et le prof. Söhngen accentuèrent à plusieurs reprises que le mystère, comme représentation d'une substance, « est toujours entier », « que l'œuvre rédemptrice est un tout indivisible, et que les faits historiques individuels qui la constituent n'en sont que des extériorisations partielles ». L'on ne peut séparer « la mort sacrificielle du Christ de toute l'économie du salut, si du moins l'Eucharistie veut être *sacramentum salutis*<sup>35</sup> ».

Et les théologiens du mystère d'en appeler au magistère ecclésiastique. En effet, le Concile de Trente ne dit-il pas de l'Eucharistie que par elle « *mortis eius victoria et triumphus repraesentatur* » ?<sup>36</sup>

Dans l'Eucharistie, nous avons donc mieux que la seule présence du *Christus passus* et même plus que celle de la seule Passion du Christ; d'après le Concile, elle est la « représentation » de la mort s'épanouissant dans la gloire de la résurrection. La *mortis victoria* ou le triomphe sur la mort est exactement ce passage de la mort à la vie que nous avons analysé plus haut.

Par rapport à cette même question *quod*, nous avons encore à examiner un problème plus subtil.

#### K. Adam, Ch. Héris et plusieurs autres.

Bütler, Soiron, Adam<sup>37</sup>, et bien avant eux le P. Héris<sup>38</sup>, ont proposé une conception plus psychologique de la doctrine du mystère. Pour eux, ce n'est pas tant la mort du Christ elle-même qui est rendue présente dans le culte,

35. G. SÖHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn, 1938, p. 32; O. CASEL, *Jahrb. f. Liturg.*, XII, 1932, p. 231, etc.

36. *Sessio XIII*, cap. 5.

37. J. BÜTLER, *Die Mysterienthese der Laacher Schule*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, LIX, 1935, pp. 546-571; Th. SOIRON, *Mysterienthese oder nicht?* dans *Wissenschaft und Weisheit*, V, 1938, pp. 255-264; K. ADAM, *Les bases dogmatiques de la liturgie*, dans *Les Quest. liturg. et paroiss.*, XXII, 1937, pp. 3-18, 75-92, 147-158, et particulièrement p. 156.

38. *Le mystère du Christ*, Paris, 1928, pp. 360 ss.; voir aussi son *Mystère de l'Eucharistie*, édit. Siloë (1943), pp. 101 ss.



mais sa volonté oblatoire et propitiatoire. Le sacrement actualise la donation du Christ, l'attitude psychologique sous-jacente à l'œuvre de la rédemption et au sacrifice de la croix. Un vouloir d'acceptation de la mort, voilà, d'après ces auteurs, le contenu du mystère. L'on se rappellera tout de suite la phrase célèbre du grand docteur du moyen âge, saint Bernard : *Non mors, sed voluntas placuit morientis*.

Cependant, au nom de la tradition, les théologiens de Maria-Laach s'opposaient à « cette intrusion d'une pensée plus moderne dans la doctrine antique du mystère ». D'après cette conception que K. Adam lui-même appelle « une légère retouche, une atténuation minime à l'idée sublime et très riche de la *repraesentatio* réelle et objective sous la forme de mystère », il ne reste plus rien, affirme Dom Casel, de la présence objective de l'œuvre rédemptrice dans le culte et les sacrements chrétiens<sup>39</sup>.

A l'encontre de l'aspect plus psychologique, plus moral et plus subjectif aussi de la nouvelle conception, le P. Warnach de Maria-Laach accentue « l'acte métaphysique, le changement ontologique qui eut lieu dans le passage de la Passion à la gloire<sup>40</sup> ». En effet, ce n'est pas formellement par la volonté rédemptrice du Christ que nous sommes rachetés, mais par son œuvre rédemptrice... Il n'y a qu'une différence d'accent, mais les accents ont leur importance.

## II. — LE « QUOMODO » DU MYSTÈRE

Ces discussions sur le *quod* du mystère ne semblent que de légères escarmouches en comparaison avec les controverses sur notre second point, au sujet de la fameuse *Mysteriengegenwart* : comment l'œuvre du Christ est-elle « présente » dans le culte de l'Église ?

Ces controverses, pour passionnantes — et passionnées — qu'elles fussent, ne peuvent être exposées ici en détail, notre intention étant seulement de donner un aperçu objectif de la doctrine du mystère d'après ses principaux représentants.

39. Glaube, *Gnosis, Mysterium*, p. 115.

40. *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, dans *Liturgisches Leben*, V, 1938, p. 37, note 17.



*Présence symbolico-réelle...*

Aucune expression ne revient plus fréquemment sous la plume de Dom Casel que celle que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises : présence de l'œuvre rédemptrice sous le voile des rites et des symboles du culte.

Casel y revient continuellement : l'œuvre rédemptrice historique du Christ est réellement présente dans le culte, non pas formellement comme événement historique, mais, acte achevé par le *Kyrios*, par le Christ dans sa gloire et en vertu de son exaltation, elle est présente, comme réalité supra-temporelle, d'une façon sacramentelle.

Et ce dernier mot ne signifie pas le moins du monde une diminution de la réalité de cette présence, au contraire; ne fut-ce pas Newman, ce grand « casélien » avant la lettre, qui écrivit : « Plus réel, plus présent, *parce que* spirituel, *parce que* invisible<sup>41</sup>. »

... *qui ne multiplie pas l'objet représenté.*

Encore moins — et ceci il faudra le répéter à satiété, tant est tenace l'objection que du premier jour un adversaire peu attentif opposa à la doctrine du mystère —, encore moins présence sacramentelle dit-elle répétition, rénovation de l'œuvre rédemptrice, mais « le sacrement est l'œuvre rédemptrice même dans son mode d'être sacramentel » et « dans le symbole nous voyons l'œuvre rédemptrice historique elle-même<sup>42</sup> ». La présence sacramentelle ou *Mysteriengegenwart* ne multiplie donc pas l'immolation du Christ, pas plus que la présence réelle ne multiplie le Christ en multipliant les hosties<sup>43</sup>.

41. *Paroch. and Plain Sermons*, VI, 10.

42. *Jahrb. f. Liturg.*, XIII, 1933, p. 170; *Glaube, Gnosis, Mysterium*, p. 106.

43. Cf. E. Masure, *loc. cit.*, p. 418 : « L'oblation et l'immolation du calvaire sont ainsi ritualisées, sacramentalisées, sans qu'elles soient substantiellement modifiées ni même répétées ou multipliées. »



« *Sacramentalis modus essendi.* »

Cette idée sacramentelle est la clef de toute la doctrine du mystère; mais elle en est aussi le nœud.

Dom Casel l'explique comme suit :

Par l'épithète sacramentel, nous n'entendons nullement affaiblir le terme réalité, mais seulement le déterminer. C'est exactement la même chose que pour la présence réelle, par laquelle le Christ est vraiment et substantiellement présent sur nos autels. Les mots « sacramentel », *in sacramento*, *in mysterio*, *μυστικῶς*, etc., ne veulent nullement réduire les sacrements à de vides représentations. Ce serait là introduire des idées modernes dans le langage traditionnel de l'Église; ce serait ruiner le monde des sacrements. Non, présence sacramentelle signifie présence réelle, mais réalité d'un genre tout à fait spécial, exigé par le but même du sacrement, qui consiste à permettre aux fidèles de participer à la vie du Christ en tant que rédempteur de leurs âmes; pour cette fin, les accidents historiques qui accompagnaient l'œuvre rédemptrice n'ont pas d'importance; c'est uniquement l'acte du Christ qui compte, la quintessence même de l'œuvre du salut.

Cette manière d'être sacramentelle n'est pas uniquement une manière d'être *in signo*; surtout elle n'est pas une manière d'être naturelle. Par conséquent, elle n'est pas *in tempore*, tout comme le Christ dans l'Eucharistie n'est pas *sicut corpus in loco*.

Le sacrifice de la messe contient la Passion du Christ, non pas dans sa manière d'être naturelle et historique, *in tempore*, non plus uniquement *in signo*, mais sacramentellement, c'est-à-dire *secundum modum substantiae*, sans succession temporelle, mais dans sa quintessence, comme l'acte rédempteur de l'Homme-Dieu.

Des hypothèses métaphysiques sur le temps, sur l'impossibilité d'une rétrogradation d'un événement historique, etc., n'ont donc rien à voir avec le sacrement; c'est tout autre chose. C'est uniquement par une fausse conception de l'idée sacramentelle qu'elles ont pu pénétrer dans la doctrine si claire des sacrements<sup>44</sup>.

Par la transsubstantiation, Dieu rend présent, sur plusieurs autels à la fois, le corps unique du Christ, qui, de par sa manière d'être naturelle, se trouve dans le ciel. Dès lors, serait-il impossible à la toute-puissance divine de rendre présent d'une façon sacramentelle l'acte de la Passion, qui, jadis, s'accomplit à un moment donné de l'histoire ?<sup>45</sup>

Mais, répétons-le, cela ne veut pas dire que le Christ meurt de nouveau « dans le sacrement », comme il mourut

44. Le prof. Söhngen note très à propos que la doctrine du mystère n'est pas cause des difficultés, mais le sacrement lui-même, inédit absolu de la sagesse de Dieu.

45. *Jahrb. f. Liturg.*, VIII, 1928, pp. 190 ss., p. 195.



naguère sur la croix. La doctrine du mystère n'enseigne nulle part que l'on recommence ce qui a été fait. Ce serait contraire au bon sens le plus élémentaire que le Christ « recommençât » sa mort et qu'il mourût une seconde fois; rien d'ailleurs ne serait plus incompatible avec la doctrine de l'unique sacrifice de la loi nouvelle.

Il s'agit uniquement d'une *re-praesentatio*, d'un *re-praesens-sistere* d'un seul et même acte, tout comme le Christ sous les espèces eucharistiques n'est pas un nouveau Christ, mais le Fils de Marie.

« Les Pères, écrivit dernièrement Dom Casel<sup>46</sup>, ne parlent pas d'une rénovation de la mort du Christ, mais de *repraesentatio*, *instauratio*, *reparatio*, ἀνακεφαλαίωσις, ou bien de « mémoire » (ἀνάμνησις) ou d'« imitation » (μίμησις). Si l'on ne rencontre pas rarement dans les documents de l'antiquité chrétienne que « le Seigneur meurt de nouveau en mystère », cette dernière détermination ἐν μυστηριῶ, *in sacramento*, exclut déjà à elle seule une nouvelle mort naturelle. *In sacramento* ne signifie d'ailleurs pas « dans le sacrement », une telle conception du sacrement étant inconnue des Pères<sup>47</sup>, mais « sacramentellement ». C'est donc une expression adverbiale, qualifiant une manière d'être, et nullement une détermination spatio-temporelle.

#### *Analogie sacramentaire.*

Dom Casel — le lecteur l'aura sans doute déjà remarqué — aime bien éclairer la *Mysteriengegenwart* par l'analogie de la présence réelle du Christ sous les espèces eucharistiques. Tout récemment, un théologien hollandais bien connu, le prof. K. Steur, a longuement développé cette manière de voir<sup>48</sup>. D'autres, comme le prof. Söhngen, l'évitent. Celui-ci préfère expliquer le *sacramentalis modus essendi* par des analogies naturelles.

Le sacrement possède toute la réalité objective de la manière d'être matérielle, mais sans être lié à la matière ni au

46. *Ibid.*, XIII, 1933, p. 169.

47. En grec, l'on ne trouve d'ailleurs pas l'article.

48. *Avondmaal, Kruisoffer, Misoffer*, dans *Theologische Opstellen opgedragen aan Mgr Dr G. C. van Noort*, Utrecht, 1944, pp. 231 ss.



temps — *non tamquam in loco, intemporaliter praesens*; d'autre part, il possède aussi la « spiritualité », la subtilité des manières d'être dans l'ordre intentionnel, par exemple de l'objet connu dans le sujet connaissant, ce qui ne modifie ni ne multiplie l'objet primitif; cependant, le sacrement n'y perd rien de sa réalité intense et objective. C'est l'objet primitif lui-même qui apparaît dans le sacrement — réalité spirituelle qui s'exteriorise dans une forme matérielle, comme la pensée qui s'exprime, est présente dans la parole et le geste.

### *Mystère de la foi.*

Mais, au fond, toutes ces analogies ne peuvent que nous faire toucher du doigt que nous nous trouvons ici devant un mystère (secret) de la foi au sens strict. « Vix exprimere possumus, dit le Concile de Trente, possibile tamen est Deo. » Et gardons-nous, surtout en théologie, de vouloir exprimer tout avec une trop grande précision et en des termes trop exclusivement rationnels. Les réalités divines sont bien plus grandes que nos concepts. « Il semble qu'on doive choisir entre une description approchée qui sera exacte et une description précise qui sera inexacte », écrivit tout récemment Maurice Nédoncelle<sup>49</sup>. Et cette expérience du philosophe moderne fait écho à la doctrine séculaire de l'Église : « La profondeur de la foi ne supporte pas d'être contemplée par d'indiscrets raisonnements », lisons-nous chez Diadoque de Photicé<sup>50</sup>.

### *La controverse Casel-Söhnngen.*

C'est ici le moment de dire un mot de la controverse Casel-Söhnngen.

Celui-ci, professeur de théologie fondamentale à l'Académie de Braunsberg, proposa, il y a une dizaine d'années, une nouvelle conception de la doctrine du mystère, qui se

49. *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942, p. 267.

50. *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, trad. E. des Places, Paris (1943), p. 88 (Sources chrétiennes).



rapproche davantage des idées reçues sur la grâce et les sacrements<sup>51</sup>.

Il en sortit une assez vive controverse qui, si elle n'est pas près de s'éteindre, a sûrement déjà contribué beaucoup à éclaircir les données du problème.

Tâchons d'établir aussi succinctement et clairement que possible les différences entre les conceptions des moines de Maria-Laach et celles du théologien de Braunsberg.

Dom Casel conçoit la présence sacramentelle aussi réelle que possible : l'œuvre rédemptrice n'est pas seulement présente par ses effets (*realitas efficientiae*), mais cette œuvre elle-même est présente, et formellement comme acte, comme événement.

Söhngen, au contraire, conçoit la présence sacramentelle comme un *perfectum praesens*, plutôt comme une efficacité réelle que comme une réalité efficace.

Il formula ses idées en une série de thèses, auxquelles il opposa et la doctrine courante, et la doctrine du P. Casel, également rangées en ordre de bataille dans deux séries de quatre thèses.

Il faut bien l'avouer, une telle méthode, où les éléments convergents ne sont mentionnés que pour faire ressortir les points de divergence, peut être très nuisible à une discussion irénique et fructueuse, à une discussion qui tend à rencontrer tôt ou tard l'adversaire dans l'unique vérité.

L'on ne peut cependant l'éviter entièrement, sous peine de voir la discussion se perpétuer dans de vagues généralités; néanmoins, l'on fera bien, surtout dans la question qui nous occupe, et même au risque de présenter les choses d'une façon un peu simpliste, de se rappeler constamment

51. Les deux petits ouvrages qui firent sensation dans le monde théologique parurent à Bonn dans la collection dirigée par feu le prof. A. Rademacher, *Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie*. Ils sont intitulés : *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (1937, 2<sup>e</sup> édit., 1940) et *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (1938). Le public français trouvera un aperçu plus abordable de la théorie de Söhngen dans sa conférence à la XX<sup>e</sup> Semaine liturgique, paru dans *Les Questions liturg. et paroiss.*, XXIV, 1939, pp. 79-107 : « Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporains. » Depuis lors, Söhngen a précisé ses positions dans un petit ouvrage : *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Essen, 1946.



que c'est cela le mystère, une vérité qui apporte la vie, et non une indéchiffrable algèbre<sup>52</sup>.

Après cette petite introduction, commençons par un texte que Söhngen lui-même signale comme très important.

*Conception différente de la présence sacramentelle.*

A la page 100 du premier opuscule de Söhngen, nous lisons : « L'imitation sacramentelle n'est pas une image représentative qui existe en soi et par soi, entité se trouvant entre la mort sur la croix et les effets dans l'Église, mais cette image existe dans et avec les effets sacramentels dans les fidèles; elle n'a rien d'une essence ou d'une substance, mais elle est quelque chose de dynamique et de pneumatique, possédant l'existence fluide d'une force spirituelle. »

Afin de donner plus de solidité à cette « existence fluide » — et, en comparaison avec la doctrine de Casel, tout de même un peu floue et fuyante —, Söhngen fait appel à la doctrine scolastique de la *res et sacramentum*, entité qu'il désigne comme le « sacrement intérieur ». D'après lui, c'est une réalité spirituelle du même genre que le caractère sacramentel. Elle est effectuée par le sacrement dans le fidèle; d'autre part, elle est aussi un commencement de la grâce sacramentelle et de la sanctification, qui sont ainsi efficacement signifiées par elle.

A Dom Casel il reproche de faire de la représentation sacramentelle une « hypostase »; de son côté, il affirme que le sacrement n'est nullement un symbole qui subsiste en soi, mais il est comme un symbole en mouvement, qui s'applique et s'effectue, qui sort de la source de la grâce, c'est-à-dire de l'œuvre du Christ, en s'appliquant au fidèle. La représentation sacramentelle n'est pas une réalité en soi; au fond, ce n'est qu'un courant de grâce, *kein stehendes, sondern ein geschehendes Symbol*.

Peut-être, sans le savoir, les deux adversaires opposèrent ainsi leurs conceptions respectives de la façon la plus lapidaire : pour Söhngen, le sacrement est quelque chose qui se fait, qui s'effectue à nous, *ein geschehendes Symbol*; il

52. BOUÉSSÉ, *Théologie et Sacerdoce*, Chambéry, 1938, 3<sup>e</sup> édit., p. 59.



existe essentiellement *in applicatione materiae*; c'est l'effet présent d'une réalité passée; toute la réalité du sacrement — mais maintenant nous sacrifions consciemment les nuances — consiste dans son administration et dans la distribution de la grâce et des effets sacramentels; en un mot, c'est un courant de grâce.

Pour Casel et son confrère, Dom Victor Warnach, qui à ses côtés soutenait brillamment le feu de la bataille, le sacrement n'est pas « quelque chose qui s'effectue à nous », mais est quelque chose en soi; il est l'acte rédempteur du Christ dans toute sa réalité et dans toute sa plénitude; mais, de délogué qu'il était sur la scène mouvante de l'histoire, il est maintenant condensé dans le signe sacramentel, qui en est comme la face liturgique. Le sacrement n'est donc pas une nouvelle « hypostase » d'une même réalité, mais il est cette réalité même, quoique sous une autre forme que celle que contemplèrent les yeux moins heureux des apôtres et des contemporains du Christ... « Dans le mystère du culte, écrit Dom Warnach<sup>53</sup>, l'acte rédempteur lui-même devient présent, formellement comme acte », ce qui rappelle de très près la célèbre et à première vue si étonnante formule de Trente : « *In missa offerri Deo verum et proprium sacrificium.* »

Pour Söhngen, le sacrement est un acte qui s'applique à nous, une grâce qui découle de sa source et se répand dans nos âmes. D'après Casel, le sacrement est l'acte rédempteur lui-même, rendu présent parmi nous afin que nous puissions y participer; — rendu présent sous les signes sacramentels, tout comme le Christ lui-même est présent sous les espèces eucharistiques.

#### *Conception différente du contenu du mystère.*

Il s'ensuit que le mot mystère n'a pas tout à fait le même sens chez Casel et Söhngen. Si les deux théologiens parlent la même langue, leurs dialectes du moins diffèrent...

Söhngen distingue *mysterium repraesentatum* et *myste-*

53. Cité par Dom Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, pp. 113 ss., note 56.



*rium repraesentans*, tout comme Casel parle du mystère primitif, c'est-à-dire l'œuvre rédemptrice dans sa forme historique et passée, et le mystère du culte ou l'œuvre rédemptrice dans sa forme rituelle, liturgique. Nous venons de voir la divergence entre le *mysterium repraesentans* de Söhngen et le mystère du culte de Casel : l'un et l'autre « réalisent », mais d'une manière foncièrement différente, le mystère primitif ou le *mysterium repraesentatum*. Et entre ces deux derniers termes, la différence n'est pas moins notable.

En effet, pour le professeur de Braunsberg, le *mysterium repraesentatum*, ce que nous avons nommé le *quod* du mystère, n'est pas l'œuvre historique elle-même, l'*oblatio semel in cruce peracta*, mais « la vie divine intemporelle<sup>54</sup> », le fruit de l'acte rédempteur; en d'autres termes, la grâce et les autres effets du sacrement. C'est cela qui est rendu présent dans le culte.

Au fond, Söhngen revient à la conception moderne du sacrement; il conçoit cependant la grâce sacramentelle d'une façon plus objective et plus christocentrique. C'est une « christification » sacramentelle et le sacrement opère *per imitationem*, c'est-à-dire en rendant le chrétien « conforme » au Christ<sup>55</sup>, et cela non seulement sur le plan éthique et moral, mais premièrement sur le plan ontologique<sup>56</sup>. Il nous semble que ce sera autour de cette conception de la grâce que la discussion définitive devra s'engager.

#### *Que penser de la théorie de Söhngen?*

Plus que celle de Casel, la doctrine du professeur de Braunsberg souligne le dynamisme, « l'élan vital » dans tout le procès de notre sanctification; sa conception du « courant de grâce » lie très solidement l'œuvre rédemptrice historique, à travers le signe sacramentel, à l'imitation ascétique du Christ par le culte chrétien. Bien que le culte et

54. *Symbol und Wirklichkeit*, 2<sup>e</sup> édit., p. 51.

55. *Ibid.*, p. 100.

56. Cf. son article si riche au point de vue pastoral : *Die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen*, dans *Lebendige Seelsorge*, Fribourg, 1937, pp. 167-181, et particulièrement pp. 177 ss.



le sacrement soient un peu dévalués, tout se tient dans un ensemble bien ordonné et impressionnant.

Néanmoins, les théologiens de Maria-Laach n'aiment pas la tournure psychologique et, malgré tout, anthropocentrique de sa pensée; volontiers, ils opposent « la simplicité limpide et sublime de la doctrine ancienne » à « la théorie compliquée » du professeur de l'Académie de Braunsberg, théorie qui accentue de nouveau l'action de l'homme et le rôle du sujet aux dépens de l'objectivité transcendente, qui caractérise la théologie sacramentaire des Pères.

La présence de la mort du Christ dans le culte, affirme aussi Dom Casel, est un fait objectif et antérieur à la participation des fidèles; elle la postule néanmoins comme son complément naturel; autrement, le sacrement ne saurait atteindre sa fin dernière, qui consiste précisément dans notre sanctification, dans la réalisation de l'œuvre rédemptrice en nous<sup>57</sup>.

*Conception partiellement nouvelle de V. Warnach.*

Tout aussi importante que la critique de Dom Casel nous paraît la contribution de Dom Victor Warnach<sup>58</sup>.

Profitant de quelques suggestions de Söhngen, qui, nous l'avons vu, souligne fortement le rôle des fidèles et de l'Église dans l'économie sacramentelle, Dom Warnach explique la *Mysterien Gegenwart* comme suit : « La doctrine du mystère n'enseigne nullement une rénovation de l'œuvre rédemptrice, accomplie une fois pour toutes aux jours de Tibère et d'Hérode; au contraire, il serait beaucoup plus juste de dire que nous autres, nous sommes comme délivrés des liens qui nous attachent à l'éternel déroulement de l'histoire — les sacrements ne nous donnent-ils pas « le pouvoir béni de sortir du présent »? comme s'exprime Dom Vonier. Nous communiquons ainsi immédiatement avec l'œuvre du salut, accomplie à un moment précis du passé, et nous sommes admis dans son économie rédemptrice; par

57. *Glaube, Gnosis, Mysterium*, pp. 107 et 115 (critique des opuscules de Söhngen).

58. *Zum Problem der Mysterien Gegenwart*, dans *Liturg. Leben*, V, 1939, pp. 9-39.



le sacrement nous sommes pris dans cet engrenage rédempteur. C'est la doctrine qu'exprime si heureusement la post-communion du premier dimanche de Carême, qui trahit si visiblement la main du pape saint Léon : « Tui nos, Domine, sacramenti libatio sancta restauret et a vetustate purgatos, *in mysterii salutaris faciat transire consortium.* »

Le mystère est donc le « lieu de rencontre », pour employer encore une fois l'expression du P. Daniélou, entre l'acte rédempteur rendu présent dans le culte et le grand affamé de la présence divine, l'homme à la recherche d'une rédemption; c'est une espèce de contact entre l'œuvre rédemptrice historique et l'humanité rachetée.

C'est un aspect assez nouveau du problème, et Dom Warnach nous promet une élaboration plus ample avec arguments à l'appui. Sans se séparer de Dom Casel, il a réussi à intégrer dans son système le dynamisme vital de Söhngen sans rien sacrifier de l'objectivité de la *Mysterienlehre* authentique.

En dehors de Warnach, d'autres encore ont essayé, mais par une voie tout à fait différente, d'utiliser positivement les avantages de la théorie de Söhngen. Mais ceci nous amène à notre troisième point, celui de la question *ubi* : dans quelle(s) partie(s) du culte l'œuvre rédemptrice est-elle rendue présente ?

### III. — LE « LIEU » DU MYSTÈRE

#### *Théorie de M. Schmaus et de W. Goossens.*

Indépendamment l'un de l'autre, les professeurs M. Schmaus de Munster et W. Goossens de Gand ont avancé l'opinion que la théorie de Söhngen allait mieux pour le baptême, celle de Casel pour l'eucharistie<sup>59</sup>.

A première vue, cette surprenante solution semble un

<sup>59</sup>. *Liturgische Erneuerung*, dans *Catholica*, VI, 1937, p. 137; *Collationes Gandavenses*, XXV, 1938, p. 125.



essai de réconciliation des plus superficiels. Mais l'historien des origines de l'eucharistie, M. Goossens, nous avertit que ce fut seulement après mûre réflexion sur les textes bibliques et patristiques qu'il a proposé cette manière de voir, qui, après tout, a beaucoup de chance d'être dans la bonne direction.

Elle fut d'ailleurs déjà insinuée par le fin théologien qu'est le P. Congar dans ses *Esquisses du Mystère de l'Église* : « Les sacrements ne sont pas, à proprement parler, des actes nouveaux, mais, sous le mode d'être d'une célébration symbolico-réelle, la présence même en sa substance (eucharistie), ou du moins en sa vertu sanctifiante (baptême et autres sacrements) du mystère rédempteur de Jésus-Christ<sup>60</sup>. »

En effet, il ne semble pas que la théorie de Söhngen peut s'accorder avec les paroles du Concile de Trente au sujet de l'eucharistie, *verum et proprium sacrificium*, et que, pour l'eucharistie, il faudra admettre « un supplément de réalité », comme s'exprima M. Schmaus.

Dans l'eucharistie, il y a bien plus que « la réalité fluide d'une force spirituelle », qu'un courant de grâce, mais ici les expressions de Dom Casel sont applicables à la lettre; ici, la mort sacrificielle du Christ est présente avec toute la réalité objective d'un événement réel et avec une antériorité au moins logique par rapport à la participation des fidèles. L'eucharistie est bel et bien *ein stehendes und kein geschehendes Symbol*.

D'autre part, si l'on veut appliquer la *Mysteriengegenwart* casélienne au baptême et aux autres sacrements, comment expliquer alors pourquoi ces sacrements ne seraient pas, eux aussi, des sacrifices, tout comme l'eucharistie ?

Si l'on admet la *Mysteriengegenwart* ou la présence sacramentelle du sacrifice de la croix pour l'eucharistie, afin de sauver le caractère sacrificiel de la messe — et il nous semble difficile ne pas l'admettre —, la même raison l'exclut

60. *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 23. D'après l'avant-propos, le texte est de 1937. Il semble d'ailleurs inspiré par saint Thomas, *Somme théologique*, III<sup>a</sup>, q. 65, a. 3 : « In sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter; in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo. » On notera cependant les différences.



pour les autres sacrements : si l'on admet la *Mysteriengegenwart* au sens strict, par exemple pour le baptême, le baptême devient, par le fait même de la présence sacramentelle de la Passion dans le rite baptismal, un sacrifice<sup>61</sup>.

Dans un article polycopié, paru en 1942, Dom Casel donna la solution suivante de cette difficulté : « Quoique n'étant pas un sacrifice, le baptême rend toutefois présente la mort du Christ, bien que d'une autre manière que l'eucharistie. La mort du Christ est présente dans le baptême, non pas comme un acte sacrificiel objectif, effectué pour et par la communauté chrétienne par l'intermédiaire de ses prêtres, mais comme acte salvifique, non moins objectif, mais appliqué à l'individu<sup>62</sup>. » La mort du Christ serait donc présente, mais non formellement comme sacrifice.

L'école de Laach ne restreint d'ailleurs pas la *Mysteriengegenwart* aux seuls sacrements : « Les sacramentaux, au moins ceux qui effectuent une élévation de l'être, par exemple la dédicace, la consécration des vierges, la bénédiction des moines, etc., sont des mystères, c'est-à-dire qu'ils rendent présente l'œuvre de la rédemption. L'on peut dire la même chose de l'office divin; l'*Opus Dei* est également une *repraesentatio realis*, et non pas uniquement une réalité d'ordre psychologique<sup>63</sup>. »

Cependant, il nous semble dangereux de faire un usage aussi large de « l'idée sublime et très riche de cette *repraesentatio* réelle sous la forme de mystère » (K. Adam). *Quo maior extensio, eo minor est comprehensio...*

Et ne faudrait-il pas craindre qu'une certaine dévalorisation ne s'introduise alors forcément dans le concept même de la présence sacramentelle ?

Ne serait-il pas mieux de réserver la présence sacramentelle de l'œuvre rédemptrice au sens strict au seul sacrement de l'eucharistie, « le mystère type » ? (Dom Winzen.) Les autres sacrements « ont bien *quelque chose* de cette *Mysteriengegenwart*, à cause de leur relation avec l'eucharistie,

61. Ce fut le P. Congar qui, le premier, formula cette objection, *Revue des Sciences philos. et théol.*, XXIV, 1935, p. 720. Nous l'avons développée un peu moins sommairement dans *Tijdschrift voor Liturgie* de l'abbaye d'Affligem, XXVII, 1942, pp. 7 ss.

62. Voir le contexte dans *Tijdschrift voor Liturgie*, t. c., pp. 13 ss.

63. Lettre du 9 janvier 1943 de l'Abbé de Maria-Laach, Dom Ildephonse Herwegen, à l'Abbé de Steenbrugge.



source et centre des autres sacrements<sup>64</sup> », mais, en eux-mêmes, il semble qu'on ne pourrait les qualifier de « mystères » que dans un sens plus large. Ce sont plutôt des courants de grâce et ils se réalisent *in applicatione materiae*, tandis que l'eucharistie possède *aliquid sacrum absolute*<sup>65</sup>, et non seulement le corps et le sang du Christ, mais son sacrifice en pleine action<sup>66</sup>.

Dom Casel, sans doute, préférera envisager tout le culte chrétien dans son ensemble comme un grand mystère, qui « contient et réalise » l'œuvre de notre rédemption sous ses multiples aspects. Vue grandiose, certes, et combien captivante! De plus, nous devons le reconnaître, cette conception est bien dans la ligne de la documentation patristique et liturgique réunie dans les *Jahrbücher für Liturgiewissenschaft*.

Pourtant, la théologie moderne exige certaines précisions dont ne s'occupaient guère ses sources anciennes. La mentalité et tout le bagage d'idées premières de l'homme moderne — et donc du théologien moderne, qui aurait tort de vouloir se désolidariser, sous peine de rester *vox in deserto* — ne sont plus ceux de l'homme antique et de l'homme « primitif ».

Certes, l'on peut regretter, mais non pas nier le fait.

Les Pères se sont complu — âge heureux! — dans les vastes synthèses, et dans leurs écrits l'on puisera toujours un vin tonique et vigoureux qui rajeunira du dedans notre théologie spéculative.

Mais à cet âge ont succédé les longs siècles de la scolastique, et puis, après la réforme et la restauration catholique, nous avons vécu le temps glacial du rationalisme, atmosphère infernale pour une saine théologie; la critique enfin, l'enfant puîné du rationalisme, menaçait à la fois et la théologie et la foi; mais, d'autre part, n'a-t-elle pas, peut-être malgré elle, descellé de nouveau cet immense grenier des « sources » aux vertigineuses richesses?

Un retour à la tradition ancienne était donc nécessaire, et

64. La citation est de Dom Casel lui-même, *Jahrb. f. Liturg.*, XII, 1932, p. 231.

65. Cf. S. Thomas, *Somme Théologique*, III, 73, 1 ad 3<sup>um</sup>.

66. Cf. E. Masure, *loc. cit.*, p. 419.



il s'est produit; mais oubliera-t-on maintenant toutes les leçons du passé?

Il ne semble pas.

La scolastique aux multiples ressources, friande de divisions et de subdivisions, nous a habitués aux distinctions variées et subtiles; la critique nous a appris à être exigeants pour les preuves et à préférer la précision, d'aspect parfois aride, à la séduisante beauté des vastes horizons, au vertige d'une sublime envolée.

Elles nous obligeront parfois — et, souvent, combien à contre-cœur! — à des restrictions, à des mises aux points. Mais tandis qu'elles nous forcent à creuser plus profondément, qui prédira les arcanes suprêmes que nous recèlent les profondeurs?

#### *Les arguments en faveur de la doctrine du mystère.*

Ceci nous amène à dire un mot des arguments invoqués en faveur de la doctrine du mystère.

Étant surtout du genre positif — et ce sont les meilleurs —, ils sont difficiles à résumer. Le grand nombre de textes, réunis par Dom Casel, s'ils ne sont peut-être pas triés sur le volet, font tout de même impression comme ensemble. Si l'interprétation de Dom Casel dépasse parfois la teneur matérielle du texte, elle reste dans la même lignée et dans l'esprit de sa documentation scripturaire, patristique et liturgique. La preuve du contraire, essayée à mainte reprise par le P. Prümm, ne me semble pas réussie.

## IV

### CONCLUSIONS

Nous voilà arrivés au terme de notre aperçu sommaire de la théologie du mystère et des différentes orientations que l'on peut distinguer — aperçu trop sommaire, à vrai dire, pour faire entrevoir un peu l'énorme potentialité de renouveau chrétien que recèle la « nouvelle » doctrine, elle, qui a nourri de sa sève très forte des générations de martyrs et l'âge d'or des Pères.



Néanmoins, pour plus de clarté, résumons encore ce qui n'est plus qu'un aride canevas...

Le but suprême de la doctrine du mystère<sup>67</sup> est d'inculquer la doctrine antique et authentiquement chrétienne de la présence permanente et active du Christ dans son Église et d'exploiter cette doctrine pour la spiritualité, en réaction contre des orientations plus exclusivement subjectives d'une période dont notre génération a encore connu le crépuscule final.

En effet, le christianisme — fallait-il le rappeler ? — n'est pas tant une réalité d'ordre psychologique, mais d'ordre ontologique; la primauté n'appartient pas à l'ordre de l'agir, mais à l'ordre de l'être. Le christianisme n'est pas en premier lieu une éthique, une morale, mais une surélévation de notre être, d'où découle une morale. C'est ce fondement ontologique qui fait vraiment du christianisme une religion, qui fait des chrétiens des membres du Christ<sup>68</sup>.

S. S. le pape Pie XII vient de nous rappeler dans son encyclique *Mediator Dei et hominum* ces « optima principia » :

*Ea igitur « obiectiva » quae dicitur (liturgiae celebrationes ac peculiari modo augustum altaris Sacramentum) virtute pollent, quae reapse animos nostros divinae Iesu Christi vitae facit participes. Ideo non ex nostra, sed ex divina virtute eis effectrix illa vis inest, quae membrorum pietatem cum Capitis pietate coniungit.*

N'en concluons pas trop vite, cependant, que les théologiens du mystère, en même temps que ces hyperliturgistes contre lesquels la sollicitude pastorale du Pasteur suprême nous met en garde, oublie ou même néglige seulement le côté moral et ascétique de l'économie du salut, encore que, traitant d'un sujet plutôt dogmatique, ils n'en parlent pas à chaque instant. Souvent ils l'ont répété que le sacrement chrétien est un don *et* un devoir, *Gabe und Aufgabe*. Ainsi le mystère chrétien se différencie nettement de toute magie et de tout quiétisme. S'il a ses racines dans le plan

67. Cf. O. CASEL, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, p. 108.

68. On lira avec profit les pages si suggestives de G. THILS, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, 1940; voir aussi son excellent petit livre : *Pour mieux comprendre saint Paul*, Paris, 1941, pp. 123 ss.



de l'être, il s'épanouit sur le plan de l'agir. Dom Casel lui-même vient de le souligner dans l'introduction de son dernier ouvrage, *Sources sacrées* : la connexion intime entre la liturgie et la vie ascétique est ancrée profondément dans l'essence même du mystère<sup>69</sup>.

Cette réalité ontologique est fondée en dernière analyse sur l'incarnation de l'Homme-Dieu et sur la présence objective de son acte rédempteur sous le voile des symboles du culte chrétien :

présence objective de l'acte *historique* — ainsi le mystère chrétien se distingue définitivement des mystères antiques, représentations vides d'un mythe irréel;

présence objective de l'acte rédempteur du Christ, et non seulement de sa volonté salvifique, comme le veulent Héris, Adam, etc.;

présence objective de l'acte rédempteur, et non seulement de Celui qui l'accomplit<sup>70</sup>; de la *Passio Christi*, et non seulement du *Christus passus*, comme le voulait Dom Vonier;

présence objective de l'œuvre rédemptrice tout *entière*, et non seulement de la mort sur la croix, comme le veut Fr. Diekamp;

présence *objective*, et non seulement effective, qui consisterait dans un courant de grâce, perpétuant les effets d'un acte passé, comme le veut G. Söhngen; mais le sacrement est l'acte rédempteur lui-même, pas un autre acte, pas une répétition de cet acte, mais l'acte même du Christ, accompli une fois, à un moment donné de l'histoire, sur les hauteurs du Golgotha, anticipé à la dernière Cène et perpétué sur nos autels.

Ce qui se passait autrefois « sous le voile des accidents historiques », se passe maintenant sous le voile des signes sacramentels; le sacrement est comme la face rituelle de cette grande et unique réalité, par laquelle nous fûmes rachetés — face rituelle, par laquelle cette unique réalité nous devient accessible, par laquelle nous la « tenons ».

69. *Heilige Bronnen*, Steenbrugge (Belgique), 1947, p. XII. Sur cette question, l'on trouvera dans l'article du *Tijdschrift voor Liturgie*, cité ci-dessus, de plus amples développements.

70. Cf. encyclique *Mediator Dei et Hominum* : « Per incruentam immolationem summus sacerdos id agit, quod iam in Cruce fecit. »



\*  
\*\*

*Durus hic sermo. Quis potest eum audire?*

Dom Casel ne le niera pas, mais il répond avec les paroles que le P. Emile Mersch écrivait naguère à propos de l'antique conception du Corps mystique du Christ, en comparaison avec la conception plus moderne, « d'une réalité plus pâle, d'ordre moral ».

Avec sa finesse accoutumée, l'éminent théologien fit remarquer que chacune des deux conceptions a ses avantages, « ne fût-ce que celui de forcer l'autre à la modération. La seconde (la conception plus récente) l'emporte par la clarté, elle est plus facile à exposer et à comprendre. L'autre (la conception ancienne) est plus riche en doctrine, plus appuyée dans l'Écriture et les Pères, plus conforme à l'analogie de la foi, et si ce qu'elle dit est plus mystérieux, ce mystère n'est pas tant une difficulté de comprendre qui s'ajoute aux autres difficultés qu'une vérité transcendante qui aide à comprendre quelque peu les autres vérités... Et ne peut-il pas se faire que la limpidité de l'exposé soit un signe que la véritable difficulté, c'est-à-dire la véritable merveille, a été supprimée? <sup>71</sup> »

L'on ne saurait mieux exprimer, et les dures exigences que le mystère impose à notre intelligence de croyants, et le fruit magnifique qu'il promet : la découverte notamment de la « véritable merveille » qu'est le *μυστήριον*, réalité sublime, splendeur de la sagesse de Dieu et don suprême de sa toute-puissance. *Fulgens Crucis mysterium*, sacrement rayonnant de la Croix, tel est le mystère chrétien.

DOM ÉLOI DEKKERS,  
moine de Steenbrugge (Belgique).

<sup>71</sup>. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, I, Bruxelles, 1936, 2<sup>e</sup> édit., pp. xxiv et xxvi, cité par Dom Casel, *loc. cit.*, p. 78.



## NOTE

La direction de *La Maison-Dieu* a bien voulu me communiquer en épreuves l'article de Dom Dekkers, si suggestif par les problèmes qu'il pose à propos de la *Liturgie, mystère chrétien*. J'y suis cité, en excellente compagnie avec Bütler, Soiron et K. Adam, comme « ayant proposé une conception plus psychologique de la doctrine du mystère » (p. 18). « Pour eux, écrit l'auteur en parlant du groupe précité, ce n'est pas tant la mort du Christ elle-même qui est rendue présente dans le culte, mais sa volonté oblatoire et propitiatoire... Un vouloir d'acceptation de la mort, voilà, d'après ces auteurs, le contenu du mystère » (*ibid.*).

Une telle interprétation, du moins en ce qui me concerne, n'est pas exacte. Je crois l'avoir montré suffisamment dans *Le Mystère du Christ* : ce qui est représenté dans l'Eucharistie, c'est bien la Passion du Christ, ses souffrances, sa mort; et la consécration des saintes Espèces reproduit réellement et sacramentellement (*res et sacramentum*) la séparation du corps et du sang qui eut lieu sur la Croix. Mais j'ai dit et redit que cette Passion n'était vraiment rédemptrice que par le vouloir du Christ s'offrant librement à son Père dans l'acceptation de la mort. L'œuvre rédemptrice ne peut être représentée comme telle dans l'Eucharistie qu'à condition d'y insérer le vouloir du Christ. Que serait la mort du Sauveur, en effet, sans ce vouloir qui lui donne précisément d'être rédemptrice ? *Non mors, sed voluntas placuit morientis*. Encore est-il nécessaire que ce vouloir soit manifesté sensiblement et rituellement pour que le sacrifice soit un véritable sacrifice cultuel. Cette manifestation nous est donnée par les paroles du Christ à la Cène, reprises en son nom et en sa personne par le prêtre à l'autel.

Me sera-t-il permis d'ajouter quelques réflexions au sujet de la doctrine casélienne telle qu'elle est exposée dans cet article ? Il ne s'agit pas ici d'opposer une opinion à une autre, ce qui est le plus souvent stérile, mais d'apporter quelques suggestions qui pourraient peut-être éclairer le débat.

Parmi tous les sacrements, c'est l'Eucharistie qui est le sacrement par excellence. C'est donc lui, à n'en pas douter, qui réalisera en sa perfection la représentation réelle de l'œuvre rédemptrice. La présence du Christ ne fait-elle pas de ce sacrement un cas privilégié ? Nous ne pouvons espérer que les autres sacre-



ments atteignent cette perfection : ils ne contiennent pas le Christ. L'on peut même se demander — et les adversaires de Dom Casel ne se font pas faute de le faire — comment ces sacrements pourraient contenir l'acte rédempteur lui-même isolé de la personne du Christ qui le pose. Mais il ne faut pas oublier que les sacrements sont des dérivés de l'Eucharistie et qu'ils lui sont ordonnés comme à leur fin. Par ailleurs, le prêtre qui les confère agit en la personne du Christ, *in persona Christi*, selon l'expression même de saint Thomas. Le prêtre est réellement un Christ sacramentel (*res et sacramentum*) de par son caractère sacerdotal. Dès lors ne peut-on pas considérer les autres sacrements comme les gestes mêmes du Christ pour lesquels il prépare l'achèvement de notre incorporation à lui dans l'Eucharistie ? De quelque manière, et sans doute très mystérieuse, il faut bien que l'acte rédempteur, réalisé parfaitement dans l'Eucharistie, se prolonge à travers et par le moyen des autres sacrements.

On rétorque que le baptême n'est pas un sacrifice, mais saint Thomas n'est pas si absolu puisque à l'objection : *In omnibus sacramentis fit aliquid sacrum, quod pertinet ad rationem sacrificii*, il répond : « Ce qui est commun à tous les sacrements est attribué à l'Eucharistie par antonomase, en raison de son excellence » (III<sup>e</sup> Pars, q. 73, a. 5, sol. 2).

Précisément, ce que je reprocherais à la théorie casélienne, ce n'est certes pas sa vue grandiose du mystère chrétien, mais ce serait plutôt de traiter avec trop d'univocité cette présence de l'acte rédempteur dans les différents sacrements, et bien davantage encore dans certains sacramentaux. Il eût été nécessaire, me semble-t-il, de recourir ici à l'analogie : l'Eucharistie est le premier analogué dans l'ordre sacramentel. Ce qu'elle réalise en perfection, les autres sacrements n'y participent que d'une manière dérivée et donc moins parfaite; et les sacramentaux d'une façon plus lointaine encore. L'on peut, il est vrai, envisager dans son ensemble le culte chrétien pour y découvrir dans sa réalité le mystère de l'œuvre rédemptrice; mais l'intelligence aura toujours besoin de construire une synthèse harmonieuse dont tous les éléments s'équilibrent et constituent l'édifice liturgique. Il lui faudra nécessairement assigner à chacun de ces éléments son rôle et sa place, et réserver enfin à l'Eucharistie d'être la clef de voûte qui en assure la solidité et l'harmonie.

Puissent ces quelques remarques, qui s'efforcent d'être compréhensives, aider les théologiens à scruter cette belle doctrine du mystère chrétien et à lui donner tout le retentissement qu'elle mérite.