

LE « MYSTÈRE »

Introduction à la théologie de la liturgie

L'Église, depuis ses origines, s'exprime en des actes qui sont à la fois l'expression de son culte et les instruments du ministère de sanctification que le Christ lui a confié avant de quitter la terre : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les...¹ », et, à la veille de sa mort, après avoir fait l'action de grâces sur le pain et sur la coupe et les avoir fait circuler parmi les apôtres : « Chaque fois que vous ferez ceci, faites-le comme mon mémorial². » Toute la liturgie chrétienne est sortie de ce double commandement. Au cours des siècles, l'Église n'a cessé de donner une large part de son enseignement à l'explication de ces rites; les Épîtres de saint Paul gardent l'écho des premières « mystagogies »³ et la littérature patristique nous conserve des chefs-d'œuvre en la matière⁴. La tradition ne pouvait s'en perdre, et, quand le besoin s'en faisait sentir, le magistère solennel rappelait l'importance de cet enseignement. On a néanmoins l'impression que la théologie proprement dite, expression de la foi en un statut rationnel, n'a pas réussi à intégrer cette richesse de la tradition et, jusqu'à nos jours, la liturgie ne trouve guère place dans l'enseignement des écoles que par le truchement des canonistes ou dans l'étude des institutions de l'Église. Peut-être la promotion en théologie des spéculations sacramentaires fut-elle trop parfaite et l'instrument qui la permit trop exactement ajusté.

Aujourd'hui, le renouveau liturgique appelle une réflexion théologique sans laquelle il risque de demeurer superficiel.

1. Matth., xxviii, 19.

2. Luc, xxii, 19.

3. En particulier I Cor., xi, 23 sq.; Rom., vi, 1-12.

4. Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *P. G.*, 33, 1065-1128; THÉODORE DE MOPSUESTE, éd. Mingana; saint MAXIME DE TURIN, *Serm. XI*, 23; *Tract.*, 1-3; *P. L.*, 57; 243, 249, 771; saint AUGUSTIN, *Serm. ad Infantes*, *P. L.*, 38, 1100 sq.; saint MAXIME LE CONFESSEUR, *P. G.*, 91, 657-718, etc.

Parmi les essais qui ont été tentés, le plus important de beaucoup et le plus riche est celui que poursuit depuis près de trente ans l'abbaye de Maria-Laach, à l'instigation de son Abbé Dom Herwegen et sous l'impulsion et la direction du regretté Dom Casel. Cette œuvre commence à pénétrer en France par des traductions et on peut espérer qu'elle y suscitera des réflexions et aussi des réactions analogues à celles qui se sont manifestées en Allemagne. Les pages qui suivent n'ont aucunement la prétention d'introduire à la pensée de Maria-Laach, mais seulement de proposer quelques réflexions sur le rôle que pourrait jouer la notion de « mystère », clé de voûte de la pensée de Dom Casel, dans l'élaboration d'une théologie de la liturgie⁵.

Que faut-il entendre par « mystère » ? Des études nombreuses s'efforcent de retrouver la richesse de cette conception dans l'ancienne littérature chrétienne⁶. On ne saurait trop souhaiter que ces recherches se multiplient; du moins leur apport est-il déjà assez riche pour que la théologie puisse y trouver matière à réflexion. Le climat dans lequel elles l'introduisent n'est pas celui qui lui est familier; il lui faudra reprendre à son compte et s'assimiler un trésor dont la valeur originelle se situe, Dom Casel y insiste souvent, sur un autre plan de la pensée.

I

LE TERME DE « MYSTÈRE »

« Mystère », dans la langue chrétienne, procède d'une double ascendance, et les interférences nombreuses qui se sont produites entre elles, notamment dans les milieux alexandrins et sous l'influence de Philon, ne doivent pas faire oublier leurs différences profondes. La question est d'importance en ce qui touche la liturgie, et les oppositions qu'a rencontrées Dom Casel de la part des théologiens sont dues sans doute, pour une large part, à la trop grande continuité qu'il mit entre ces deux aspects de la notion chrétienne du mystère.

Le premier, et de beaucoup le plus important, est celui qui se réclame de saint Paul. Qu'il dépende de la seule conception scrip-

5. Dom Casel est, pour son compte, peu sympathique à cette transposition, bien qu'elle ait été tentée par certains de ses disciples.

6. Outre les travaux dispersés dans les quinze volumes parus du *Jahrbuch für Liturgie-Wissenschaft*, voir en particulier J. PRÜMMER, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1937, p. 391, et 1939, p. 207.

turaire, indépendamment de toute influence hellénique, la chose est aujourd'hui bien établie⁷. *Mystère* n'a, en principe, d'autre sens que celui de secret; mais saint Paul lui donne une valeur technique en le réservant au « secret » par excellence, celui du plan divin du salut qui a trouvé son explication dans le Christ et que l'Apôtre a reçu mission de faire connaître en son ultime aboutissement : la restauration de l'unité de la race humaine par l'accession des « nations » à l'héritage promis explicitement au seul Israël (Éph., III, 6).

On peut distinguer dans la pensée de l'Apôtre trois degrés en progression continue. Au premier, « mystère » n'est rien autre que secret, mais au sens de « secret par excellence »; c'est le corrélatif de « révélation ». Au second, « mystère » prend un sens technique, il se substitue à son contenu : l'accès des nations à l'héritage des biens divins au même titre qu'Israël; au troisième, « mystère » se personnifie en quelque sorte et devient un nom du Christ (I Tim., III, 16).

C'est cette ultime précision qui permettra par la suite d'intégrer à la pensée chrétienne la conception hellénique du *mystère cultuel*, et il est remarquable qu'elle apparaît dans l'Épître à Timothée, dans un passage lyrique qui pourrait bien être un fragment d'une hymne liturgique. Il faut, pour la sous-tendre, toute la conception paulinienne du Christ cosmique telle qu'elle s'explicite dans les Épîtres de la captivité. Si le Christ est « le mystère qui s'est manifesté dans la chair », c'est parce qu'il est « notre paix, lui qui a réuni en un les deux parties, qui a renversé le mur qui les séparait : l'inimitié » (Éph., II, 14). Comme le « mystère » est le plan divin du salut, le Christ est « la force de Dieu pour le salut » (Éph., I, 23; Col., I, 24), bien plus, il est lui-même le « salut »; car son nom, qui est, selon la conception sémitique, l'expression de son être le plus intime, c'est : « Dieu sauve ». Le Christ est l'instrument unique du plan de salut, et en même temps il accomplit et résume en lui ce plan tout entier. Quand il est apparu sur terre comme « Dieu sauveur », c'est vraiment le mystère qui s'est manifesté dans la chair. Néanmoins, c'est seulement au jour de sa résurrection, quand il est constitué Seigneur, que le Christ s'identifie pleinement au « mystère » et en exprime toutes les dimensions, car c'est alors seulement qu'il domine le temps et la brisure de la création et fait de l'humanité croyante son propre corps en son Église.

L'hymne citée dans I Tim., III, 16, porte jusqu'à nous l'écho de

7. Cf. F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1929, t. II, note L, et D. DEBEN, *Le « Mystère » paulinien*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, 1936, p. 405.

l'impression produite par cette révélation du « mystère » dans les premières communautés chrétiennes. Mais ces communautés étaient en majeure partie helléniques, et le ton des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens nous fait percevoir combien l'atmosphère, en Asie Mineure au moins, était propice aux spéculations les plus hardies. Or, que signifiait « mystère » pour des Grecs ?

Le mot avait depuis longtemps un sens technique dans la langue religieuse⁸. Les « mystères » étaient les vieux cultes agraires qui, supplantés par celui des Olympiens, n'avaient cessé de se maintenir dans la pratique populaire et tout particulièrement dans les campagnes. L'inquiétude religieuse qui accompagne la grande période philosophique, et les troubles du IV^e siècle qui compromettaient avec l'autonomie de la cité la foi en ses dieux s'en étaient emparés pour leur donner un sens nouveau et y découvrir des profondeurs insoupçonnées. Le « mystère » du secret cultuel exigé des initiés recouvrait ou paraissait recouvrir une révélation sur la destinée de l'homme. Les vieux rites naturalistes, tout empreints de magie sympathique, s'élevaient au rang des symboles efficaces de réalités divines. Depuis longtemps déjà, en Égypte, le culte d'Osiris était devenu une religion de salut. Par les rites funéraires, qui reproduisaient ceux qui furent, disait-on, accomplis pour le dieu printanier, le mort devenait un nouvel Osiris et partageait avec le dieu la royauté de l'au-delà. La Grèce alla plus loin; ce n'est plus seulement dans la mort, mais dès cette vie que l'initié se trouvait introduit dans la société des dieux et, par suite, assuré de partager à jamais leur bonheur.

Le « mystère » en Grèce est essentiellement un culte, une liturgie. Mais tandis que le culte officiel des cités consiste avant tout en sacrifices et en processions solennelles ou panégyries accompagnées d'hymnes à la louange des dieux, les cultes à mystères donnent la première place à l'élément dramatique. Le peu que nous en savons, car le secret fut bien gardé⁹, nous permet d'entrevoir comment la représentation du mythe divin, de l'histoire du salut, qui si rapidement, dans le culte devenu officiel et public de Dionysos, avait perdu son caractère sacré, demeurait pour les « mystes » plus qu'une liturgie, la présence dans le monde d'icibas de réalités divines où Platon puisera quelques-unes des plus belles illustrations de sa conception de participation. Avec des moyens bien plus extérieurs et bien faits pour frapper les sens et l'imagination, l'ostention solennelle d'objets sacrés, les « hiera »,

8. Pour tout ce paragraphe, se reporter avant tout à A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.

9. Notre source d'information la plus explicite demeure : APULÉE, *L'Ane d'Or*, livre XI.

semble avoir joué partout un rôle important. Symbole et réalité se confondaient dans la révélation du secret divin de la nature.

On a beaucoup discuté naguère, et avec plus de fantaisie ou de passion que de sens psychologique, sur les rapports possibles du christianisme et des cultes à mystères. A une thèse qui confondait les ordres et transformait des ressemblances extérieures en des analogies, voire en une identité de conception, on a opposé avec raison une fin de non-recevoir justifiée par toute l'attitude des premières générations chrétiennes à l'égard du paganisme. Une étude plus attentive a bien montré non seulement la transcendance et l'originalité profonde du « mystère » chrétien tel que le comprend saint Paul, mais son indépendance complète par rapport aux cultes de l'hellénisme. Mais la réfutation a parfois dépassé une étude objective des faits, et il y a lieu de se demander si des générations chrétiennes imprégnées de culture hellénique n'ont pas usé des formes de pensée et de culte qui leur étaient familières pour exprimer la nouveauté du message chrétien.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce qui est de la pensée religieuse proprement dite. Il est trop clair que, au moins quand ils s'adressent aux « Grecs », certains chrétiens cultivés n'ont aucun scrupule à s'approprier le vocabulaire habituel des « mystères » helléniques¹⁰. Tenons-nous-en à l'organisation du culte chrétien. Pas plus que l'art, la spéculation ou tout autre élément de culture, une liturgie ne se crée à partir de rien. Il est des gestes et des formes de prières, une orientation même de la prière et de toute la vie religieuse qui sont comme naturalisés en un milieu de culture donné. Quand la liturgie chrétienne commença à organiser cultuellement, avec tout ce que ce terme implique de hiératisme, les éléments essentiels reçus du Christ : le baptême, l'imposition des mains, le repas sacrificiel eucharistique, la prière proprement dite (et cette organisation commença très tôt); surtout quand elle voulut se rendre compte à elle-même de la signification de ces rites, il était impossible qu'en des régions où la sensibilité religieuse et le sens du rite étaient aussi forts qu'en Asie Mineure ou en Égypte elle ne s'inspirât pas de ce que son milieu de vie lui offrait de plus religieux. Mais elle le transposait à un tout autre plan, ou plus exactement elle assumait ces tentatives tâtonnantes de la conscience pré-chrétienne dans ce royaume de lumière qui constitue la dot divine de l'Église.

Il n'y a pas d'influence possible des mystères païens dans le christianisme, parce que le chrétien vit d'un mystère qui est d'un autre ordre; mais le « mystère du salut » ne dédaigne pas de se

10. Le *Protreptique* de CLÉMENT D'ALEXANDRIE en est un exemple classique.

revêtir, en les transfigurant, des formes qui auraient été providentiellement préparées, toutes mêlées qu'elles fussent d'erreurs. Il nous semble indéniable que le sacramentalisme chrétien trouve non seulement son expression intellectuelle¹¹, mais une partie de son expression cultuelle dans l'analogie des mystères qui, eux aussi, prétendaient assurer la présence et l'efficacité d'un acte de salut accompli par un dieu; préfiguration et esquisse où s'était réfugié dès avant la période hellénistique, mais surtout avec elle, ce qu'il y avait de meilleur dans la conscience religieuse assoiffée de salut¹².

II

MYSTÈRE ET SACREMENT

Dom Casel définit le mystère liturgique : « Une action sacrée et cultuelle dans laquelle une œuvre rédemptrice du passé est rendue présente sous un rite déterminé : la communauté cultuelle, en accomplissant ce rite sacré, entre en participation du fait rédempteur évoqué et acquiert ainsi son propre salut¹³. » Cette définition, que nous faisons nôtre, suggère une double question : quel rapport entretient le *mystère liturgique* avec le *mystère du Christ*; et la notion de mystère n'est-elle pas réductible, pour le théologien, à celle de sacrement dès longtemps élaborée ? Nous remettons aux paragraphes suivants l'étude de la première question dont la solution présuppose, avec une claire notion des deux états du *mystère du salut*, une théologie exacte du temps. Celle des rapports entre « mystère » et « sacrement » pourra d'ailleurs servir à déblayer le terrain.

La théologie classique du sacrement a pris pour appui la notion de signe. Ébauchée déjà, dans un contexte très spécial, par saint Augustin¹⁴ d'où P. Lombard l'introduisit dans ses *Senten-*

11. Avec *La Hiérarchie ecclésiastique* de l'Aréopagite (début du VI^e siècle) et la *Mystagogie* de saint MAXIME LE CONFESSEUR (milieu du VII^e siècle).

12. Nous pensons que Dom Casel attribue trop d'importance au terme de *mysterium*, dont nous croyons avoir montré qu'il est pour le moins ambivalent; sa signification est d'ailleurs beaucoup plus riche encore; cf. J. DE GHELLINK, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, *Spicil. Lov.*, III, 1924, t. I; DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, Paris, 1924, chap. II.

13. O. CASEL, *Le Mystère du Culte dans le Christianisme*, Paris, 1946, p. 109.

14. *De Doctrina christiana* (P. L., 34). Cf. F. VAN DER MEER, « *Sacramentum* » chez saint Augustin (*La Maison-Dieu*, n^o 13, pp. 50-64).

notamment par saint Thomas¹⁵. Ce ne fut pas sans difficulté qu'elle se substitua à celle de sacrement secret introduite par Isidore. Il importait en effet, avant tout, de sauvegarder le réalisme et l'efficacité des sacrements chrétiens. Mais la précision même qui avait été apportée, au cours du XII^e siècle, sur cette efficacité comme caractéristique du septenaire sacramentel de préférence à tout autre rite de l'Église exigeait qu'il fût distingué de l'ensemble des « mystères ». Et, d'autre part, la notion de mystère, trop riche et trop imprécise, n'avait pas réussi à fournir l'instrument d'investigation qu'exigeait de plus en plus le développement d'une théologie argumentative selon la méthode scolastique. On a récemment attiré l'attention sur le passage « du symbole à la dialectique¹⁶ », peut-être n'a-t-on pas suffisamment marqué combien il était rendu, pour une part, nécessaire par les exigences d'une pensée qui ne disposait d'autres moyens d'investigation scientifique que ceux que lui fournissait la logique aristotélicienne transmise par Boèce. L'analogie du signe, avec les précisions et les nuances que saint Thomas lui apporte dans la *Somme* au terme d'une laborieuse évolution, assurait à un élément important de la liturgie chrétienne une intelligibilité et un équilibre qui eussent pu, s'ils avaient été sauvegardés dans les siècles suivants, éviter les réactions extrêmes des réformateurs.

Mais la notion de signe, quels qu'en fussent les ajustements, ne permettait pas d'élaborer une théologie complète des sacrements, ni surtout de les maintenir dans l'ensemble des rites liturgiques. La promotion qu'ils recevaient, en mettant au premier plan leur rôle comme instruments de salut, mettait en valeur leur rapport immédiat au Christ en son œuvre salutaire et spécialement en sa Passion; mais du même coup l'accent était mis sur l'effet, et donc sur la causalité. En voulant en scruter le mode, le théologien retrouvait le canoniste soucieux de préciser les conditions nécessaires de l'efficacité sacramentelle. Tout ce qui relevait des formes extérieures sous lesquelles elle s'accomplissait passait au second plan; le théologien, comme tel, pouvait s'en désintéresser, car elles n'ont pas, par elles-mêmes, d'intelligibilité. Une étude plus approfondie du « signe », en dégagant son rapport à l'intelligence et en distinguant les signes naturels et conventionnels, accentuait l'hiatus. Il était, à vrai dire, latent dans l'intellectualisme augustinien à l'intérieur duquel vint se couler la « mystagogie » de l'Aréopagite, plus proche en elle-même de Proclus que de Plotin. Deux types d'intelligibilité

15. Pour ce qui suit, on se reportera utilement aux renseignements techniques ajoutés par le P. Roguet à sa traduction du *Traité des Sacrements* (éd. Revue des Jeunes).

16. DE LUBAC, *op. cit.*, chap. x.

radicalement différents devaient ainsi se confondre, et précisément l'un était celui du « mystère » et l'autre celui du « sacrement ».

L'Occident y a gagné de pouvoir user de notions rigoureusement définies et d'analogies précises; il y a perdu de parvenir à élaborer une théologie de la liturgie qui sauvegarde le réalisme de l'action cultuelle, non seulement en ses rites majeurs, immédiatement ordonnés par le Christ lui-même à communiquer aux hommes le salut, mais dans tout le développement qu'elle revêt au cours des temps et dans les diverses Églises locales. La réflexion théologique forme un tout, et le rôle prédominant donné par le Moyen-Age latin à la Passion rédemptrice et à son caractère satisfactoire et méritoire ne respectait peut-être pas suffisamment l'équilibre total du plan divin de salut pour rendre possible l'intelligence de son expression cultuelle. A la limite, on se trouve conduit à proposer une double théologie des rites chrétiens¹⁷ : une théologie sacramentaire, selon un schéma descendant de la communication aux hommes du salut immédiatement opéré par Dieu, et une théologie liturgique, de schéma ascendant, qui restituerait aux rites de l'Église leur valeur de manifestations extérieures et sociales de la vertu de religion, d'actes de culte au sens strict du mot. On se rend compte de ce que cette dichotomie a de désespéré, car c'est la liturgie tout entière, des sacrements majeurs au dernier des sacramentaux, qui est l'expression de cette rencontre de l'homme, pécheur et racheté, avec Dieu-Sauveur, dans le Christ, dont la vie divino-humaine pénètre peu à peu toutes les activités religieuses de l'homme pour en faire des gestes d'enfant de Dieu et de citoyen de la cité d'en haut. Il ne semble pas que des progrès importants puissent être faits dans l'ordre où s'est placée la théologie classique : rendre intelligible à notre esprit la réalité divine par des analogies empruntées au monde créé, qui seul nous est directement accessible, en épurant au maximum ces instruments jusqu'à n'en conserver que la valeur ontologique la plus fine à l'exclusion de ses modes de réalisation dans la nature. De ce point de vue, la conjonction des deux notions de signe et d'instrument dans la théologie sacramentaire de saint Thomas est un incomparable chef-d'œuvre. Tenter de l'enrichir en faisant appel à des notions plus complexes, comme celle de symbole, c'est la dissoudre pour un mince profit. L'arc-bouter par une théologie liturgique axée sur les exigences du culte dans la

17. J. HANSENS, *La Concélébration du Catéchumène dans l'Acte du Baptême. Notes de Théologie liturgique*, dans *Gregorianum*, 1946, p. 417.

condition présente de l'homme, c'est renoncer à comprendre l'originalité du culte chrétien et en évacuer la substance. Nous craignons que ces diverses tentatives ne procèdent d'une conception univoque de la vie de l'esprit et des conditions d'exercice de l'intelligence humaine. La pensée logique qui procède par raisonnement est l'une des fonctions de l'intelligence, fonction d'une importance primordiale et irremplaçable en son objet : assurer des normes universellement valables pour la connaissance du réel par un esprit qui ne pénètre pas directement la nature profonde des êtres et rendre ainsi possible une science, ou connaissance explicative, à partir des principes qui seuls nous sont intelligibles. Mais l'intelligence humaine dispose de fonctions complémentaires qui, pour être plus étroitement liées aux facultés sensibles, n'en ont pas moins leur rôle à jouer dans l'accès à la réalité. Il en est deux qui nous paraissent devoir entrer en jeu ici : la pensée symbolique et la pensée « poétique » ou « factive »¹⁸. Leur rôle n'est pas de se substituer à la pensée logique qui conserve même à leur égard une prééminence comme seule capable de rendre raison de son objet, mais de nous ouvrir l'accès à des valeurs complémentaires de la réalité. Si elles ont à entrer en œuvre dans nos rapports avec la nature pour nous en révéler ce qui, pour la pensée logique, reste mystère, et tout d'abord l'existence, bien plus encore pour nous introduire dans le monde des réalités divines qui sont d'un ordre auquel la raison ne peut atteindre que par des analogies, c'est-à-dire par un truchement qui laisse échapper ce qu'elles comportent de spécifique. Or, on l'oublie trop souvent, la liturgie est de l'ordre du faire (*ourgia*), non du connaître (*logos*). La prise de la connaissance logique sur elle ne peut être que très faible : c'est dans le processus même de sa réalisation que l'acte liturgique trouve son intelligibilité, et cette réalisation s'opère tout entière au plan des réalités sensibles, non en ce qu'elles sont, mais en ce qu'elles portent en elles d'expression susceptible d'éveiller en un esprit des résonances à des réalités plus hautes. Par là, comme l'avait déjà vu, avec toute la tradition platonicienne, l'auteur du *Traité des Noms divins*, les réalités les plus communes sont susceptibles d'exprimer le divin¹⁹.

18. Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude de l'*organon* ou de la méthode qu'impliquent ces diverses activités de l'esprit. Étant donné leur importance pour l'élaboration de la théologie de la liturgie, comme pour l'intelligence de l'Écriture, il la faudra entreprendre pour elle-même. Pour la pensée « poétique », les aperçus les plus profonds nous paraissent se trouver dans *Art et Scolastique*, de J. MARITAIN. Nous ne connaissons pas d'ouvrage comparable sur la pensée symbolique.

19. On le comprendra mieux si l'on admet, avec un nombre crois-

Or, c'est à ce plan de la pensée qu'entre en jeu le « mystère ». Il constitue le mode propre de la manifestation du divin dans le monde. Le mettre au centre de la théologie de la liturgie en place de la notion techniquement élaborée de sacrement suppose qu'on passe d'une considération « logique » à une considération « phénoménologique »; autrement dit, qu'au lieu de chercher à rendre compte des réalités divines par le moyen d'analogies empruntées à la créature, on s'en tient à la description des manifestations du divin dans l'univers qui nous est accessible. Au plan de la philosophie pure, pareille considération n'est déjà pas sans intérêt; seule elle peut nous faire percevoir la consistance du réel en tant qu'il est formé d'*existants*. Mais son importance est tout autre pour le théologien qui voit dans les êtres l'effet de l'éternelle Parole divine, portant en eux les résonances de son ineffable transcendance. Il lui est loisible, pour en sonder le secret, de pousser à bout l'analogie de la parole humaine préférant les conceptions de l'esprit en des mots, c'est-à-dire en des expressions sensibles qui n'ont pas seulement une signification conventionnelle, algébrique, mais comportent des résonances propres qui les individualisent et rendent impossible une parfaite traduction d'une langue en une autre.

Nous ne pouvons nous attarder ici; il nous suffit d'avoir esquissé à grands traits le contexte épistémologique dans lequel se situe le « mystère » et d'avoir montré l'originalité de cette notion et les enrichissements qu'elle est susceptible d'apporter à la réflexion théologique. On percevra peut-être pourquoi elle constitue une notion proprement chrétienne dont la connaissance naturelle ne peut fournir que des analogies déficientes: le « mystère », en effet, n'est rien autre que la *révélation*. Les réalités créées ne portent l'écho du divin qu'à des oreilles qui ont perçu la parole de Dieu immédiatement adressée aux hommes; pour l'intelligence humaine livrée à elle-même, elles sont une inscription dont la clé lui échappe. Mais les réalités créées n'entrent totalement dans l'ordre du mystère que parce que Dieu, par l'Incarnation du Verbe, est entré au cœur de la création visible. Nous comprenons maintenant comment la double tradition du « mystère », la paulinienne et l'hellénique, peuvent se rencontrer et comment le Christ peut être dit absolument le « Mystère », parce qu'il est la Révélation même de Dieu subsistant dans un être créé. Mais nous percevons aussi les liens étroits qui

sant de sociologues et de psychologues, que la participation constitue un mode de pensée qui, envahissant chez le primitif, qu'il maintient dans un « état nocturne de l'esprit », selon l'expression de J. Maritain, constitue un aspect fondamental de toute pensée humaine et l'expression d'une des lignes du réel.

unissent le *mystère* au temps et font qu'il relève plus de la connaissance « poétique » que de la spéculation.

III

MYSTÈRE ET TEMPS ECCLÉSIAL

L'intérêt que porte la pensée contemporaine à tout ce qui touche le temps, l'aspect historique sous lequel elle tend à considérer toutes choses jusqu'à introduire la durée dans la constitution même des créatures, commence seulement à se faire sentir dans la pensée chrétienne. Chose étrange que les chrétiens aient pu perdre à ce point le sens du temps et oublier que la Révélation dont ils sont les témoins est une histoire, que non seulement Dieu a voulu entrer dans le temps et proportionner sa parole au devenir des hommes, mais que l'essentiel de la Révélation, plus qu'en paroles, consiste en actes : l'alliance avec Abraham en la circoncision; celle du Sinaï, le cheminement du peuple d'Israël qui a pour nœud l'exil de Babylone, et enfin la naissance du Christ, son ministère, sa mort et sa résurrection.

On a pu dire récemment que « le noyau spécifiquement chrétien tel qu'on peut le définir en remontant aux sources du christianisme primitif s'identifie réellement à l'histoire du salut²⁰ ». Et c'est bien sur ce point que s'est jouée la première lutte décisive de la pensée chrétienne, celle du gnosticisme, qui a fourni l'occasion à saint Irénée d'élaborer une théologie de l'histoire dont les âges suivants n'ont guère exploité la fécondité. Les plus perspicaces des adversaires du christianisme ne n'y étaient pourtant pas trompés, et Celse s'élevait ironiquement contre la prétention des chrétiens à fournir l'explication ultime des événements de ce monde. C'est que, pour un Grec, il n'y avait pas de telle explication; le temps est générateur d'inintelligibilité, comme il l'est de corruption. Pour n'être pas radicalement impensable, il faut qu'il constitue un cycle de perpétuels recommencements et soit ainsi une image mobile de l'immobile éternité. Cette carence des deux cultures les plus intellectuelles que le monde ait connu, celle de la Grèce et celle de l'Inde, à découvrir la signification du temps; le fait, par contre, que la Révélation se propose à nous comme une histoire de salut sug-

20. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 18. Pour ce livre capital et pour les réflexions qu'il suggère, nous renvoyons une fois pour toutes à l'article du P. Chifflet, paru dans *La Maison-Dieu*, n° 13, pp. 26-49.

gère que la durée appartient d'une manière toute spéciale à l'ordre du *mystère*, de la manifestation du divin dans le créé. S'il en est bien ainsi, comme il paraît de plus en plus clairement qu'il faille l'admettre, si le temps s'intègre profondément à la manifestation que Dieu veut donner de lui-même en même temps qu'il est l'instrument du retour à Dieu de sa création, on ne s'étonnera pas qu'il puisse comporter des dimensions diverses selon que le comportera ce double processus de manifestation et de réintégration. Nous savons qu'il y a des temps multiples, irréductibles les uns aux autres selon les divers ordres d'êtres : un temps cosmique rythmé par les mouvements sidéraux et un temps biologique qui interfèrent en nous sans se confondre. Nous apprenons par la Révélation qu'il y a un temps des histoires humaines et un temps de l'histoire divine qui obéit à de tout autres lois.

Elles ne furent révélées qu'en « la plénitude des temps », quand « Dieu envoya son Fils, produit d'une femme, produit sous la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi, pour que nous recevions l'adoption filiale » (Gal., iv, 4-5). Pour Israël, le temps est linéaire, scandé en trois grandes phases : ce qui est avant la création, la « durée de ce siècle » entre la création et le jour de Jahvé, les derniers temps, expression vague et dont la signification semble varier selon les auteurs inspirés. Quoi qu'il en soit, la durée ne connaît que deux événements décisifs et susceptibles de changer sa nature; tout l'entre-deux, constitué par le temps historique, est bien scandé par des manifestations diverses de Dieu et des alliances multiples : avec Noé, avec Abraham, avec Moïse; il n'en constitue pas moins une durée homogène.

Or, dans cette continuité, le Christ introduit une rupture. Les « derniers temps » revêtent un aspect imprévu, bien capable de décontenancer quiconque est familier avec la pensée d'Israël. Le « royaume vient », il « est parmi vous », et cependant les événements de l'histoire continuent leurs cours. Quand Pierre, au jour de la Pentecôte, proclame que Dieu a ressuscité « Jésus le Crucifié » et l'a constitué « Seigneur » et « Messie » (Actes, II, 36), il signifie du même coup que les temps messianiques, les derniers temps, sont inaugurés en pleine histoire. En ces quelques mots, c'est toute la nouveauté chrétienne qui se trouvait énoncée.

La Résurrection du Christ, en laquelle il est constitué Seigneur, est l'événement décisif, l'aboutissement de tout ce qui l'avait précédé et l'explication de tout ce qui le suivra. Et Paul, dans les Épîtres de la captivité surtout, en développera les conséquences. Par sa mort, le Christ a triomphé des Puissances, des

« chefs de ce monde »; ressuscité, il est Seigneur, chef et maître de la création; désormais, comme le montrera l'Apocalypse, c'est lui qui dirige le cours des événements²¹. Mais il y a une réalité plus profonde encore : ce n'est pas seulement l'ordre du temps et le sens de l'histoire qui se trouvent modifiés; plus radicale encore que la substitution du « Seigneur » au « prince de ce monde » est la transformation ontologique qui fait passer l'humanité, et par elle la création tout entière, du temps du développement, de l'évolution, à celui de la récapitulation, de l'involution. C'est cette transformation qui caractérise proprement, ou, mieux, qui constitue le temps ecclésial. Le temps cosmique continue son cours, apparemment inchangé; le temps historique reçoit une orientation nouvelle, mais subsiste comme auparavant; mais un temps nouveau apparaît, le temps de la plénitude, qui doit permettre la réalisation d'une phase nouvelle et ultime du plan divin : la constitution de l'Église, corps du Christ total, récapitulant toute l'humanité à l'exception de ceux qui s'y seraient volontairement refusés.

Il s'inaugure après la brève période intermédiaire des cinquante jours qui suivent la Résurrection, par le don de l'Esprit au jour de la Pentecôte. Le temps de l'Église est proprement le temps de l'Esprit suscitant la création nouvelle qui s'est manifestée au « Jour du Seigneur », répondant au jour de la création première et mettant un terme au déroulement de la durée historique. Cette période du « temps du Messie » est essentiellement un temps de secret, de « mystère », qui s'achèvera par la Révélation (apocalypse) de la présence manifeste (parousie) du Seigneur, qui invisiblement en dirigeait le cours par son Esprit. Cet Esprit lui-même n'est donné qu'à titre de « prémices » (Rom., VIII, 23) et d'« arrhes » (II Cor., I, 22), car si le Royaume est déjà présent²² il n'est pas encore manifesté. Mais l'Esprit est donné, et c'est la nouveauté radicale du temps de l'Église²³, cet Esprit qui s'était reposé sur les prophètes à titre passager seulement et par anticipation (Joël, III, 1-5). Il est donné en relation étroite avec la mort et la glorification du Christ (Joan., VII, 39); il fait l'Église en donnant une âme unique au corps des rachetés, de ceux qui ont « lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau » (Apoc., VII, 14) et ont avec lui accompli la Pâque, le passage des ténèbres au royaume de lumière. Mais l'Esprit n'est

21. Cf. sur ce sujet L. BOUYER, *Le Mystère du Mal dans le Christianisme antique*, dans *Dieu Vivant*, VI.

22. Saint Grégoire de Nysse et saint Maxime le Confesseur, entre autres, ont expliqué en ce sens la seconde demande du *Pater*.

23. C'est, pensons-nous, un point sur lequel l'ouvrage déjà signalé de Cullmann est insuffisant.

pas donné seulement au titre d'Esprit de Jésus pour façonner et animer le Corps du Christ qu'est l'Église. Il est véritablement « l'autre consolateur », aussi réellement et personnellement présent dans le monde, mais caché, que le Fils l'était en son Incarnation. Il se manifeste en ses dons et, à ce titre, constitue la dot de l'Église et les arrhes du Royaume. Car l'Église, en même temps que le Corps du Christ, est son Épouse, qui possède sa personnalité et son autonomie. C'est pourquoi l'Église pourra se tenir en présence du Christ, lui « chanter des hymnes comme à un Dieu » (PLINE LE JEUNE, *Ep.* 10, 96) et appeler son retour en criant dans l'Esprit : *Maran ata*, Notre-Seigneur, venez.

C'est cette distension paradoxale, ce double moment dialectique qui ne sera surmonté qu'à la Parousie, quand « le Christ remettra le royaume à son Père et que Dieu sera tout en tous » (I Cor., xv, 24 et 28), qui constitue le mystère du temps de l'Église : le Seigneur est à la fois présent et absent : si intimement présent qu'il agit immédiatement par les sacrements qui prolongent, au titre d'instruments²⁴, son humanité sainte; et cependant absent, siégeant à la droite du Père d'où il ne reviendra que pour juger les vivants et les morts. Temps eschatologique, puisqu'il n'y a plus de nouveauté radicale à attendre, que l'œuvre de création est achevée et la révélation scellée; temps historique cependant durant lequel se récapitule progressivement l'œuvre multiple de la création et se remémore la révélation.

Cette condition et cette structure propres au temps de l'Église exigent un type spécial de liturgie. Ce qu'il y a de proprement chrétien dans les assemblées des premiers croyants apparaît dans le but même du culte qui n'a pas d'autre sens que l'édification du Corps du Christ. C'est pourquoi, dans l'Église primitive, le point culminant de tout culte est la célébration du repas dans lequel le Christ est présent au milieu des siens. D'autre part, dans la Cène on regarde à la fois vers le passé et vers le futur : elle rappelle le repas que Jésus prit avec ses disciples, avant sa mort, et les repas que le Ressuscité partagea avec eux après Pâques; vers l'avenir, elle ouvre une perspective sur la fin, représentée, dans le judaïsme déjà, sous la forme du repas messianique. Ainsi chaque culte, dans le christianisme primitif, remet en évidence que l'on découvre dans le Christ l'ensemble de la ligne du salut²⁵. La liturgie d'Israël, comparable sur ce point avec celle de la plupart des autres religions, avait connu une double forme de culte : le sacrifice et la prière, spécialement le chant des psaumes accompagné souvent de processions et entrecoupé, dans

24. Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. 62, a. 5.

25. O. GULLMANN, *op. cit.*, p. 52.

les synagogues du moins, de la lecture solennelle des livres sacrés. Toutes les liturgies non chrétiennes peuvent ainsi faire appel aux mêmes types de culte parce que, quelles que soient les déviations et les aberrations qu'elles puissent comporter hors de la Révélation, elles se situent toutes dans le seul temps historique.

Le christianisme exigeait autre chose. Or, il se trouve qu'en marge des religions officielles du monde méditerranéen hellénisé, dans lequel il devait tout d'abord se développer, des formes de culte existaient qui s'étaient peu à peu élevées de la magie à la religion et s'efforçaient de satisfaire à l'aspiration des âmes vers le salut. Il n'y a pas lieu de s'étonner des correspondances que présentent avec eux les diverses liturgies chrétiennes. Nous avons vu comment une rencontre de vocabulaire dans deux traditions absolument différentes avait pu aider, en certains milieux, la reprise par la pensée chrétienne d'une partie des images et des vocables des cultes à mystère de l'hellénisme. Ce phénomène, s'il est solidement attesté, n'est pas sans intérêt, mais demeure pourtant secondaire. Ce qui importe vraiment, c'est l'analogie réelle des deux formes de cultes et les lumières que peut nous apporter la phénoménologie religieuse que supposent les cultes à mystères pour comprendre le culte chrétien. Nous pensons qu'en la matière Dom Casel a vu juste en proposant de revenir aux expressions prégnantes de l'âge patristique et de les éclairer par des analogies empruntées au milieu de culture dans lequel elles ont pris naissance. C'est sans doute la meilleure méthode pour pénétrer autant qu'il est possible dans des réalités de soi irréductibles à toute valeur naturelle.

IV

LE MYSTÈRE PASCAL

O. Cullmann, dans le passage cité plus haut, nous paraît avoir nettement marqué la nouveauté essentielle du culte chrétien tout entier axé sur le « repas du Seigneur » qu'on appellera très tôt l'eucharistie. Mais peut-être n'a-t-il pas suffisamment indiqué les dimensions propres et le « lieu » de ce culte. L'eucharistie n'est le centre de la liturgie chrétienne que parce qu'elle est par excellence le « mémorial », la Pâque, selon l'étymologie probable de ce mot. Le *mystère chrétien*, nous l'avons vu, culmine et se résume dans le mystère pascal qui accomplit l'histoire du salut et la mission d'Israël en même temps qu'il inaugure, avec les temps messianiques, la durée de l'Église.

Pour les premiers siècles chrétiens, Pâques est *la fête*, non

pas la fête par excellence, la fête des fêtes, comme dit aujourd'hui le martyrologe, mais la seule fête à côté de laquelle il n'en saurait exister d'autre. Fête unique de cinquante jours qui sont une seule fête, à l'image des cinquante jours qui suivirent la résurrection du Christ et durant lesquels la durée se trouva comme suspendue ; les temps anciens étaient achevés par la résurrection, et les temps nouveaux ne devaient s'inaugurer qu'avec la venue de l'Esprit. On ne saurait trop insister sur la signification d'une fête qui brisait ainsi le cours des temps cosmiques selon les deux ordres de sa mutabilité, le rythme de la lumière et celui des phases de la lune.

Dom Casel a heureusement exprimé l'essence de la « fête » religieuse : « Ce qui est caractéristique, c'est que la vie divine descend en quelque sorte effectivement au milieu de ceux qui prennent part à la solennité religieuse. Celle-ci n'est pas un simple souvenir, elle comporte aussi une présence. Dieu est apparu parmi ceux qui le servent dans le culte. On l'a appelé : écoutez, venez, montrez-vous, soyez présent — et il est venu, il s'est montré, il est présent. *Advenit, ἐπεφανή, adest.* Sa présence n'est point passive : il est venu pour agir, pour secourir, pour vaincre dans la souffrance, de même qu'à sa première Épiphanie il a souffert, lutté, vaincu. Mais ses disciples, dans le culte, agissent avec lui puisqu'il est parmi eux²⁶. » Si Pâques est la fête, c'est qu'elle est manifestation de Jésus comme Seigneur. Il n'y a pas pour le chrétien de manifestation de Dieu qui ne se rattache à celle-là et ne trouve en elle son ultime signification.

Or, l'expression propre de la fête religieuse c'est le culte. Si Pâques est la fête chrétienne, le culte chrétien tout entier sera pascal et n'aura d'autre objet que d'épanouir les virtualités multiples du mystère pascal et d'en assurer la présence efficace aussi longtemps que l'Église se trouve engagée dans la durée de l'histoire et du monde. Ainsi sera-t-il le médium et le point de tangence perpétuel entre le temps du monde et le temps du Seigneur.

Pâques est d'abord un *mémorial*. C'est même, nous l'avons noté, le sens étymologique le plus probable de ce mot. En Israël, la Pâque c'est la commémoration de la libération d'Égypte, quand Dieu se manifesta à son peuple dans la mise à mort des premiers-nés d'Égypte et le passage de la mer Rouge. Cet événement inaugurait les destinées du peuple de Dieu que devait bientôt sanctionner l'alliance du Sinaï. En lui se résumait toute la série des bienfaits divins et de sa miséricorde pour Israël. Aucun autre, par la suite, ne devait avoir une importance com-

26. Trad. H. CHIRAT, *La Maison-Dieu*, n° 1, p. 25.

parable. C'est pourquoi, dans le judaïsme déjà, Pâques est la fête par excellence, mais ce n'est pas la seule. Ce mémorial de la délivrance était venu s'inscrire dans le cycle des fêtes agricoles sans les faire jamais oublier; aussi d'autres fêtes prenaient-elles place au calendrier, qui n'avaient pas avec la Pâque de rapport direct.

La plus importante était le jour de l'Expiation qui réaffirmait chaque année et assurait la sainteté sociale d'Israël, « peuple de prêtres, nation sacerdotale » (Ex., xix, 6), parce qu'habilité par les règles de sainteté à entrer en rapport sans dommage avec la redoutable sainteté divine. Cet autre pôle du culte juif tend parfois à attirer à lui le nom de fête par excellence. C'est qu'il est lui aussi lié au souvenir des événements de l'Exode, à ces longues années dans le désert qui forment plus que tout autre, pour le peuple de Dieu, le temps de la sainteté, lorsqu'il était totalement séparé des Gentils et de leurs exemples pernicieux.

Dans la Pâque chrétienne, la fête du Mémorial et la fête de l'Expiation ne sont plus qu'une seule fête. C'est que « le Christ, notre Pâque, a été immolé » (I Cor., v, 7), et que par son immolation il « nous a rachetés de toute iniquité » (Tite, ii, 14). Le suprême bienfait de Dieu n'est plus une délivrance gratuite, mais une expiation au prix de la vie. Et « l'Agneau se tient sans cesse comme immolé » (Apoc., v, 6), intercédant sans cesse pour nous au-delà du voile « où il est entré une fois en portant, non plus comme le grand prêtre juif, le sang des victimes, mais son propre sang répandu pour nous » (Hébr., ix, 11-12). L'étroite union de ce double aspect du mystère chrétien permet de comprendre comment d'une part l'Église, fidèle à l'ordre du Christ au soir de la Cène, a pu centrer tout son culte sur le mémorial pascal, tandis que l'auteur de l'Épître aux Hébreux considérait l'acte sacerdotal du Christ sous les figures du rituel de l'expiation. Ces deux perspectives, inconciliables tant qu'il s'était agi d'un culte figuratif, se trouvaient confondues quand le « mémorial » et la « propitiation » trouvèrent leur expression parfaite dans la personne de Celui que le Baptiste désigna comme : « l'Agneau qui porte le péché du monde » (Joan., i, 29).

Néanmoins, la Pâque chrétienne comme la Pâque juive est avant tout le *passage du Seigneur*, selon l'étymologie donnée par la Bible. Durant les trois premiers siècles chrétiens, alors qu'elle était la *fête* unique, Pâques n'était pas comme aujourd'hui la commémoration de la résurrection du Christ, mais l'instant où, en rompant le jeûne par la communion eucharistique, l'Église inaugurait la Pentecôte, la fête de cinquante jours où s'affirmait la nouveauté du temps chrétien.

L'héritage d'Israël, qui n'était pas aboli, mais accompli, don-

nait à la fête, et par elle à tout le culte chrétien qui se résumait en elle, des perspectives que ne laissait apercevoir au premier regard ni le mémorial eucharistique ni le fait de la résurrection. Deux idées les dominent : celle de salut et celle de présence, autour desquelles viendront se cristalliser l'ensemble des rites liturgiques. Deux idées inséparables et complémentaires dont la rencontre fait l'originalité de la liturgie chrétienne. Elle est une liturgie de salut destinée à assurer aux hommes la participation à ce « salut de Dieu » qui s'est manifesté dans le Christ et qui restaure, sur un plan infiniment plus haut et plus large, la création d'Adam à l'image et à la ressemblance divines. Mais elle est aussi une liturgie de présence, car le Christ Seigneur, en remontant à la droite du Père, inaugure son règne sur la création entière et assure son Église de sa présence jusqu'à la consommation des temps; et le gage de cette présence est double : le sacrement qui accomplit sous des rites symboliques l'édification du Corps du Christ qu'est l'Église; l'Esprit donné comme prémices de la consommation à venir où il saisira aussi nos corps mortels (Rom., VIII, 11) pour les transformer en corps spirituels, semblables à celui que le Christ possède depuis sa résurrection.

Passage du Seigneur par lequel se communique, au travers du temps et de l'espace, l'acte unique du salut : le passage du Christ à son Père par la mort rédemptrice qui lui mérite, avec la victoire sur le dernier ennemi, la glorification et la seigneurie universelle; toute la liturgie sacramentelle ne sera que l'explicitation de cet aspect du mystère pascal où, dans le Christ et avec le Christ, l'homme passe à la vie divine et à l'héritage du Père. Mais aussi présence de Dieu qui inaugure dès ici-bas le Royaume; c'est pourquoi il n'y a qu'une seule liturgie de l'Église tout entière, celle qui pérégrine encore sur terre et celle qui est déjà établie dans la patrie; car nous nous sommes approchés « de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant qui est la Jérusalem céleste, des myriades qui forment le chœur des anges, de l'assemblée des premiers-nés » (Hébr., XII, 22). Et cette unique liturgie ne connaît qu'un seul Prêtre : le Christ, que l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse, les deux livres fondamentaux pour la théologie de la liturgie, nous montrent présidant la liturgie céleste, et qui préside aussi les liturgies de la terre par le ministère de ceux qu'il a associés à son sacerdoce.

Fête, mémorial, passage et présence; la Pâque chrétienne peut être tout cela parce qu'elle est un *mystère*. Le « mystère pascal » est l'expression cultuelle du « mystère du salut » en toutes ses dimensions. La double conception paulinienne et hellénique du « mystère » vient se rejoindre en lui, et en lui aussi les diffé-

rents aspects du « mystère liturgique » trouvent leur unité. Le « mystère pascal », c'est l'accomplissement de ce grand dessein de Dieu de se réconcilier l'humanité dans le Christ et de l'appeler à la participation des biens célestes en faisant habiter en elle l'Esprit-Saint qui l'initierait à une vie divine. L'expression cultuelle de ce *mystère* sera aussi un mystère, non plus cette fois au sens paulinien mais au sens hellénique, si elle rend véritablement présente l'œuvre de la rédemption accomplie par le Christ au Calvaire. Mais si cette œuvre culmine à la Croix, son ampleur s'étend à toute la vie du Christ. « La nativité du Christ, dit saint Paschase Ratbert, et toute l'économie du salut forment un grand sacrement, car, dans l'homme visible, la divine majesté accomplissait invisiblement et secrètement ce qui servirait à notre consécration et à notre sanctification. C'est pourquoi l'Incarnation de Dieu est appelée avec raison mystère ou sacrement²⁷. »

Dimensions du *mystère* du côté de l'œuvre du salut accompli par le Christ, le mystère liturgique doit les exprimer toutes : la manifestation du Verbe incarné, de son apparition sur terre à son glorieux retour dans les cieux; mais aussi, puisque, au dire de saint Paul, ce *mystère du Christ* n'est que la manifestation suprême et l'accomplissement d'un *mystère de salut* qui couvre le champ entier de l'histoire humaine de la création à la consommation finale, une liturgie qui se voudra adéquate au mystère du salut devra représenter rituellement tout ce développement. Du côté de l'homme, la communication du salut s'étend au cours entier de la vie et se modèle sur lui, depuis la naissance nouvelle à la vie divine dans le Christ jusqu'à l'entrée dans le royaume du Père au jour où, selon l'antique formule de la liturgie latine des défunts, s'accomplit pleinement pour chacun la sortie d'Égypte inaugurée sacramentellement au baptême.

Mais en même temps que l'humanité entre ainsi progressivement et par parcelle dans le Royaume, elle en possède déjà les arrhes et en partage la vie. A côté du mystère des sacrements, le mystère pascal appelle le mystère de la louange, l'hymne des rachetés qui « chantent le cantique de Moïse, le serviteur de Dieu (le cantique de la Pâque), et le cantique de l'Agneau » (Apoc., xv, 3). Sacrement et louange se rencontrent et culminent dans l'eucharistie, le rite propre du culte chrétien qui est aussi par excellence le rite de la Pâque nouvelle.

Trois rites qui constituent autant de *mystères liturgiques* interviennent pour exprimer cultuellement le *mystère pascal* : le

27. *Lib. de Corp. et Sang. Domini*, III, cité par Dom CASEL, *op. cit.*, p. 117.

mystère de l'eau, le mystère de l'huile, le mystère du pain et du vin qui forment l'assise du sacramentalisme chrétien²⁸.

Le mystère de l'eau est le mystère de la Pâque libératrice. Israël ne l'avait pas connu parce que, pour lui, la Pâque n'était qu'un mémorial et non un *mystère*. Il fallait une structure nouvelle du temps pour que chaque homme pût participer à l'unique passage au travers des eaux. Les différentes liturgies chrétiennes se sont plu à en mettre en valeur la signification par tout un ensemble de rites et de formules qui révèlent la variété et la richesse de ses dimensions. Au cœur, l'affirmation du Christ : « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, n'entrera dans le royaume des cieux » (Joan., III, 5), sur laquelle la théologie sacramentaire classique a de plus en plus exclusivement porté son attention au risque d'amoindrir l'ampleur de sa signification dans l'histoire du salut. Pourquoi ce mystère de l'eau ? Il n'est pas loisible, comme on l'a fait souvent, d'en chercher à son gré le symbolisme; on ne s'adresse ainsi qu'à l'imagination; et si ces développements peuvent aider la piété, ils sont dépourvus de toute valeur théologique. Il en sera autrement de la « mystagogie » de l'Église, qui replace le précepte du Christ dans le développement de l'histoire du salut dont il apporte l'accomplissement²⁹. Deux grandes préfigurations, le déluge et le passage de la mer Rouge, avaient mis en valeur le paradoxe des eaux, instruments du jugement divin (Sap., XIX) pour la perte des méchants et le salut des bons. Or, le Christ avait annoncé (Joan., XII, 31) que sa mission et sa mort étaient le jugement du monde; le baptême dans les eaux est bien la Pâque, le passage du Dieu vengeur et sauveur qui, par lui, fait entrer progressivement l'humanité dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ.

Le rite romain a, plus parfaitement que tout autre, développé ce mystère des eaux autour duquel s'organise toute la liturgie pascale, au moins depuis la mi-carême. D'autres Églises, soucieuses surtout de mettre au premier plan les fruits du *mystère* : l'entrée dans le royaume de lumière et dans l'adoption filiale, l'ont de préférence rattaché à l'Épiphanie, ce qui était en restreindre les perspectives et la signification. Mais toutes les liturgies en ont maintenu au moins le souvenir à Pâques, fidèles en cela à la tradition de l'âge apostolique, et surtout toutes ont souligné le caractère pascal du second baptême, le *mystère des eaux amères* de la sueur et des larmes qui rendent à l'homme

28. Pour tout ceci, cf. L. BOUYER, *Le Mystère pascal*, Paris, 1945.

29. Cf. J. DANIELOU, *Déluge, Baptême, Jugement*, dans *Dieu Vivant*, n° 8; *Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1946, n° 4.

pécheur l'accès du paradis une fois encore perdu par sa faute.

Le mystère de l'huile s'unit intimement au mystère des eaux dont il vient souligner le caractère salutaire. Rien, semble-t-il, ne devrait le relier au mystère de Pâques, et pourtant toutes les liturgies lui font une place de choix. Est-ce seulement pour des raisons pratiques en tant que l'huile et le chrême interviennent au baptême, ou pour souligner la nouveauté pascale qui exige des éléments nouvellement consacrés, ou pour rattacher étroitement toute consécration au mystère rédempteur ? Certes ! mais ces raisons souvent données par les liturgistes eux-mêmes ne vont pas au fond des choses, et les diverses liturgies permettent une intelligence plus profonde du mystère.

L'huile est le signe du Messie, de l'Oint de Dieu. Or, si le Christ fut oint comme Messie dès l'instant de l'Incarnation, s'il inaugura son office messianique au baptême de Jean où la colombe, jadis porteuse du rameau d'olivier, se posa sur lui, il n'y mit le sceau qu'au jour de la Pâque où il fut fait Seigneur et reçut la régence universelle. Il avait, au cours de sa carrière publique, rempli sa fonction de prophète ; au Cénacle et au Calvaire, il avait agi comme Prêtre de l'Alliance nouvelle, mais c'est seulement à Pâques qu'il exerce la royauté. Alors seulement l'onction messianique prenait tout son sens : elle était avant tout une onction royale et le signe d'empire de l'Esprit sur la chair désormais glorifiée.

Ici encore, la liturgie romaine a su mieux que nulle autre exprimer le mystère en groupant toutes les bénédictions et consécutions de l'huile en un seul rite, réservé à l'unique dépositaire de la plénitude du triple office du Christ. Au cours des siècles, les liturgies orientales, généralement si expressives du mystère, semblent sur ce point en avoir perdu la signification. L'ampleur démesurée de la consécration du chrême réservée au seul patriarche qui ne l'accomplit que rarement a considérablement amoindri l'expression du mystère pascal, qui n'est pas seulement, ni d'abord, l'évocation de la résurrection du Christ, mais l'entrée effective dans la vie nouvelle et divine que cette résurrection a inaugurée.

Il est vrai qu'il suffit pour cela du *mystère du pain et du vin*, l'eucharistie, le rite pascal par excellence, le mémorial choisi par le Christ pour exprimer son mystère du salut et en assurer à toutes les générations la présence efficace. Le mystère de l'eau et le mystère de l'huile qui recouvrent l'ensemble de l'ordre sacramentel s'ordonnent à lui et trouvent leur place normale dans le déroulement de la liturgie eucharistique ; le culte chrétien tout entier culmine en lui et trouve en lui sa justification dernière comme *mystère cultuel* : c'est pourquoi il tend tout

naturellement à unir l'eucharistie à toute autre célébration.

Ce n'est pas sans risque de brouiller les perspectives, et il importe de bien marquer d'abord les dimensions propres du *mystère eucharistique* avant de chercher à comprendre au travers de lui toute l'ordonnance de la liturgie. L'accent mis de plus en plus exclusivement en Occident, depuis le Moyen-Age, sur le mémorial de la mort du Christ et l'expression de son sacrifice n'a pas seulement soulevé de pseudo-problèmes théologiques comme celui de l'immolation du Christ à l'autel, il a regrettamment rétréci la signification du mystère en faisant presque complètement négliger ses perspectives eschatologiques.

Elles sont cependant essentielles, et sans elles l'eucharistie ne saurait être le mémorial de la Pâque chrétienne ni surtout un *mystère cultuel*. La Cène se place à ce point charnière où le temps d'Israël va trouver son accomplissement et faire place, au sein de la même durée historique, au temps de la plénitude dont le sens est à l'inverse du sien. Le peuple élu pour le salut du monde s'est progressivement réduit à un reste, et ce reste lui-même se résume dans le Serviteur qui va être livré à la mort pour l'expiation des péchés de son peuple : « Non seulement pour la nation, mais aussi afin de réunir en un seul corps les enfants de Dieu qui sont dispersés » (Joan., xi, 52). Désormais la durée du monde n'aura d'autre objet que de permettre cette réintégration et la constitution du nouveau peuple de Dieu. L'acte décisif s'accomplit qui rendra possible la communication aux hommes de l'Esprit, c'est-à-dire la venue, secrète d'abord, du royaume de Dieu. En même temps que se célèbre la dernière Pâque mosaïque s'inaugure le banquet messianique annoncé par les prophètes (Isaïe, xxv, 6); et Jésus lui-même le marque solennellement : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir : aussi, je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à la Pâque parfaite célébrée dans le royaume de Dieu » (Luc, xxii, 15-16). Les repas que le Seigneur ressuscité avait pris avec ses disciples, et au cours desquels il avait « rompu le pain », avaient inauguré cette présence nouvelle. Depuis la Pentecôte, l'Esprit a été donné, et il « se produit, dès maintenant, un événement qui ne devrait, à proprement parler, survenir qu'à la fin des temps. Le Christ revient déjà au sein de l'Assemblée réunie, de même qu'un jour il reparaitra visible pour tous... Dans la Cène se concrétise, pour ainsi dire, la situation de la période présente par rapport à l'histoire tout entière du salut³⁰ ».

30. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 110; cf. P. DE MONTCHEUIL, *Signification eschatologique du repas eucharistique*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1946, pp. 10-43.

Il ne restera à l'Église qu'à monnayer la richesse de ce don, trop grande pour pouvoir s'exprimer convenablement en un rite unique. Le *mystère pascal* ne s'épanouit pas seulement dans le triple mystère sacramentel de l'eau, de l'huile et de l'eucharistie, mais il fructifie en une variété quasi indéfinie de rites dont il nous est maintenant loisible de comprendre que, lors même qu'ils ne sont pas des sacrements, ils peuvent être dits des « mystères ».

V

DIMENSIONS DU MYSTÈRE

A. *L'ordre sacramentel.*

Le fait que le *mystère liturgique* soit essentiellement l'expression cultuelle du mystère pascal aide à comprendre comment, dans la théologie classique, le terme de *sacramentum*, qui fut longtemps l'équivalent latin du *mysterion* grec, en est venu à prendre un sens technique et à être réservé aux rites essentiels institués par le Christ pour assurer la communication du mystère du salut dans les circonstances majeures de la vie humaine. Ce qui vient d'être dit au sujet des trois rites principaux du mystère pascal : le mystère de l'eau, le mystère de l'huile, le mystère eucharistique, nous permet d'être bref touchant l'ensemble de l'ordre sacramentel proprement dit.

On sait combien fut lente et difficile sa complète élaboration théologique, encore ne s'est-elle achevée qu'en Occident et sous l'influence conjointe des canonistes et des théologiens scolastiques. L'Orient chrétien, là où il n'a pas adopté purement et simplement la théologie sacramentaire latine, est resté beaucoup plus flou et continue à considérer comme des *mystères* les rites de l'initiation monastique, des funérailles ou de la consécration des églises. La raison n'en est pas seulement, ni même principalement, l'influence des écrits aréopagitiques, mais avant tout le primat accordé par la théologie sacramentaire au complexe rite-parole comme expression d'une manifestation spéciale de la grâce divine. En mettant de plus en plus résolument au premier plan, sous l'influence des écoles scotistes et nominalistes, l'efficacité *ex opere operato*, la théologie latine s'assurait l'avantage d'une systématisation rigoureuse, mais courait le risque d'atténuer, avec la notion de signe qui avait été le meilleur instrument de son élaboration, l'unité de l'ordre sacramentel pris dans son ensemble.

Mettre en avant, de préférence même à celle de signe, la notion de *mystère*, c'est se mettre immédiatement en présence de l'ordre sacramentel total comme d'un mode d'être particulier, conséquence normale du plan divin du salut par le moyen de l'Incarnation du Verbe. Il est utile, nécessaire même, d'en comprendre l'insertion dans l'ensemble des manifestations de la Providence divine : on parvient ainsi à le situer et à en rendre compte au moyen d'analogies empruntées à l'ordre de la création. Mais il est aussi désirable de l'étudier en lui-même, phénoménologiquement, en définissant avec autant de précision que possible son mode d'être particulier par l'examen direct des diverses réalisations que nous en propose l'Église, en usant au maximum de la méthode comparative qui permet de dégager les constantes invariables des expressions particulières qui se diversifient selon les milieux de culture.

Il ne saurait être question d'entreprendre ici cette étude. On voudrait seulement noter combien elle importe à une théologie du *mystère* qui se refuse à isoler l'essence du sacrement de son expression rituelle totale. Le septenaire sacramentel est un ensemble complexe où l'on peut distinguer les trois sacrements majeurs de l'initiation chrétienne : Baptême, Confirmation, Eucharistie; les deux sacrements proprement sociaux de l'Ordre et du Mariage, et les deux sacrements immédiatement ordonnés à subvenir aux défaillances de l'âme et du corps : la Pénitence et l'Extrême-Onction. La liturgie des trois premiers est beaucoup plus une dans les divers rites que ne l'est celle des autres où l'accent est mis sur des points différents selon les traditions. Bien entendu, les rites du Mariage, le sacrement le plus engagé dans le contexte social et culturel, sont les plus variés; mais l'Ordre, la Pénitence ou l'Extrême-Onction se présentent aussi sous des aspects assez différents pour faire apparaître la richesse du mystère que ne peut embrasser ni une notion unique ni un seul rite.

A s'en tenir pourtant à une étude phénoménologique il ne serait sans doute pas possible de retrouver, dans l'ordre sacramentel, le double plan dont la détermination a constitué un progrès essentiel et peut-être l'apport fondamental des investigations de la scolastique : les sacrements proprement dits et ce qu'on a pris l'habitude de nommer les sacramentaux. Mais si la théologie des sacrements a pu atteindre un degré d'élaboration remarquable du fait des indications que fournissent sur eux l'Écriture et le Magistère de l'Église, on a confondu sous le nom de sacramentaux un aggrégat confus et disparate dont le seul trait commun est d'avoir une attache rituelle plus ou moins lointaine. La notion de *mystère* peut aider à remettre en valeur un

ensemble de rites qui constituent le complément normal des sacrements proprement dits avec lesquels ils partagent ce caractère commun d'être une expression rituelle et une actualisation du mystère du salut dans le Christ.

Tel est principalement le cas des rites de la dédicace des églises, de l'initiation monastique et de la consécration des vierges, des rites funéraires. Il y faudrait joindre au deuxième rang les bénédictions instituées pour marquer l'entrée dans certaines conditions cléricales ou laïques, pour les diverses circonstances accidentelles de la vie et les divers objets à l'usage de l'homme. Le caractère contingent de toutes ces situations, leurs attaches étroites avec les conditions de la vie sociale et de la culture expliquent la diversité quasi indéfinie de ces sacramentaux de second ordre. Il est d'ailleurs à remarquer que l'institution des rites liturgiques accompagne très inégalement les progrès de la civilisation et que, par exemple, le rituel romain possède des bénédictions pour les inventions les plus récentes de la technique, alors qu'il ne connaît d'autres conditions de vie que celles du Moyen-Age, et spécialement du Moyen-Age germanique antérieur au mouvement communal.

Est-il possible de fonder théologiquement l'appartenance de ces rites, des premiers surtout, à l'ordre du *mystère* ? Nous pensons qu'il y aurait intérêt à approfondir dans ce sens le mystère même de l'Église, qui est à la fois le Corps et l'Épouse du Christ, et à distinguer les sacrements du Christ et les sacrements de l'Église. Dans les premiers, qui sont nos sacrements proprement dits, le Christ agit lui-même en son humanité, et l'Église n'a qu'un rôle instrumental, elle prépare, met à la disposition du Christ les éléments, matière et forme, par le moyen desquels s'exerce son action; c'est l'influx de la tête qui se fait sentir dans tout le corps, mais se diversifie selon les organes dans lesquels il s'exerce. Dans les seconds, au contraire, l'Église exerce son efficacité propre, celle d'une personnalité autonome, animée par l'Esprit qui forme chaque jour davantage en elle, à partir de l'humanité rachetée par le sang du Christ, l'Épouse sans tache ni ride, qui s'avance pour s'unir à l'Époux, le Temple de Dieu et la Cité sainte qui se pare pour recevoir le Seigneur.

D'où le mode d'efficacité différent de ces deux composantes de l'organisme sacramentel. Dans les sacrements proprement dits où s'exerce la causalité propre du Christ, cette efficacité est assurée pourvu que le sujet n'y mette pas opposition, qu'il se trouve par la foi uni au Christ et que soient mis en action les rites choisis par le Christ et réglés par son Église. Dans les sacramentaux, au contraire, l'efficacité variera dans la mesure même où le sujet participera plus ou moins intensément à la vie

selon l'Esprit, c'est-à-dire selon le degré de sa charité. Mais, compte tenu de cette importante différence, on peut considérer dans son ensemble l'univers sacramentel comme le lieu privilégié de la manifestation actuelle du mystère de Dieu en ce monde, selon la double signification que nous avons reconnue au mot mystère : plan divin du salut dans le Christ et présence actuelle et efficace de ce *mystère du salut* grâce au *mystère cultuel*.

Il sera loisible alors de scruter chacun des *mystères* du culte, le septénaire sacramentel, les rites majeurs et mineurs du pontifical et du rituel, et cela avec l'expression que leur a donnée chacune des liturgies particulières d'Orient et d'Occident, pour découvrir en eux les inépuisables richesses du mystère du Christ et de l'Église tel qu'il se révèle non seulement à la contemplation de l'intelligence, mais dans l'opération sanctifiante qui fait croître chaque jour davantage le Christ total, et par lui introduit l'humanité dans le royaume du Père, la vie selon l'Esprit.

B. *La liturgie des saints et le mystère.*

Le sanctoral nous découvre un autre aspect de ce mystère, reflet en même temps que prolongement du mystère pascal. Ce que l'ordre sacramentel réalise progressivement, la configuration de l'homme au Christ et davantage l'incorporation de l'homme au Christ par la communication de l'Esprit, nous est rendu présent comme en son fruit par la liturgie des saints.

On sait comment, historiquement, elle se constitue à partir d'une double source : le culte des martyrs et, plus tard, de ceux qui les imitèrent par les labeurs de l'ascèse ou les persécutions diverses endurées pour le Christ; le culte des pontifes dont la mémoire est conservée avec vénération par l'Église qu'ils ont édifiée par leur zèle pastoral et par la prédication de la Parole de Dieu. Le *natale martyrum*, la *depositio episcoporum*, double mémoire chère à la piété des fidèles, qui perdront peu à peu le sens des différences pour ne plus vénérer dans les uns et dans les autres que le « saint », l'ami de Dieu et le puissant intercesseur dont les miracles qu'opèrent ses reliques révèlent qu'il vit toujours dans le Seigneur.

Cette évolution, qui a tendu peu à peu à rendre autonome la liturgie des saints, en a considérablement atténué la signification primitive. On ne pense plus guère aujourd'hui au lien étroit qui unit le *natale sanctorum* au mystère pascal, et, à vrai dire, dans la conscience commune du peuple chrétien la liturgie des saints n'est rien d'autre que l'expression officielle et collective de la piété à leur égard : elle relève de la « dévotion » et paraît

n'avoir plus rien en commun avec le *mystère* tel que nous l'avons défini. Mais les textes liturgiques demeurent et les rites qui portent jusqu'à nous la signification première, la seule qui puisse être dite proprement liturgique, du culte des saints. Ils nous permettent de comprendre la signification profonde de la réorganisation de l'année liturgique par le pape saint Grégoire, fondant en un seul cycle le développement annuel des fêtes où s'expriment les différents aspects du mystère du Christ et les commémorations des saints élevées, elles aussi, du rang de mémoires locales et de culte quasi funéraire à celui de *fête*, au sens précis que nous avons donné à ce mot en parlant de la *fête* de Pâques. C'était sanctionner définitivement le caractère christologique et eschatologique du culte des saints tel qu'il avait été dès longtemps rendu aux martyrs : témoins configurés au Christ jusqu'à la mort triomphale.

C'est à ce titre que l'eucharistie était célébrée au *dies natale* des martyrs. Non pas seulement, comme nous le disons souvent, parce qu'on ne peut rendre de plus grand honneur à un saint que d'offrir en sa mémoire le sacrifice du Christ et d'unir son intercession à celle du Souverain Prêtre. Cette relation indirecte entre l'eucharistie et le culte des saints peut, à la rigueur, s'appliquer aux commémorations des évêques le jour de leur « déposition »; mémoire de type funéraire, où pourtant le souvenir des vertus du défunt incite à se recommander de lui plutôt qu'à implorer pour lui la miséricorde du Seigneur. Et encore ne serait-ce pas aller au fond des choses. Si l'anniversaire de la *depositio* des évêques est marqué par une liturgie particulière, c'est que, au travers d'eux, s'est exercé le Sacerdoce de l'Unique Pasteur dont ils furent les vicaires. Entrés maintenant avec le Christ « au-delà du voile », ils continuent à intercéder pour leur peuple, et celui-ci, en célébrant l'eucharistie en l'anniversaire de leur mort³¹, s'associe dans le *mystère* à la grande liturgie céleste qu'ils exercent désormais dans sa plénitude.

Tel est, en tous cas, le sens de la célébration eucharistique au jour *natale* des martyrs. Ce jour fut pour eux la Pâque véritable, le passage au travers de la mort dans le royaume du Père où ils triomphent avec le Christ. En eux, la victoire de la foi a été entière, l'ennemi une fois encore vaincu. Ou plutôt l'unique victoire du Christ s'est manifestée dans des circonstances, en un temps et en un lieu donnés, et le Christ, qui triomphe en son martyr, l'associe à la Seigneurie universelle qu'il a méritée par la croix. La Résurrection du Christ, nous l'avons vu, inaugurerait un nouvel ordre de durée : les temps de l'accomplissement. Mais

31. Ou parfois celle de leur consécration épiscopale qui, antérieurement à celui de la *creatio*, porta longtemps, à Rome, le titre de *natale*.

cette durée ne venait pas se substituer au temps historique, elle le pénétrait pour lui donner un sens nouveau. Désormais, deux processus étaient en action dans le monde : l'évolution qui demeurait sous la dépendance du « Prince de ce monde » réduit au rang d'esclave du Seigneur et la *récapitulation*, l'œuvre propre du Christ glorifié. L'interférence et l'opposition de ces deux processus se trouvent réalisées au maximum dans la mise à mort du martyr; c'est pourquoi il convenait que l'anniversaire en fût célébré par le mystère eucharistique qui est proprement le mémorial du mystère du Christ rédempteur et glorifié.

En le célébrant, la communauté chrétienne franchit avec le martyr les limites de la durée historique : elle anticipe le « Jour du Seigneur » que le martyr a déjà connu et elle affirme la réalité de la victoire remportée; elle communit, au sens le plus fort du mot, à l'héroïsme de celui qui fut un de ses membres et que le Christ a désigné pour qu'il rendît témoignage en son nom. Ce ne fut pas un acte passager dont seul le souvenir demeure; rendu jusqu'à la mort, le témoignage échappe au temps; aspect nouveau du témoignage que le Christ rendit à son Père, il se trouve intégré au mystère du salut et trouve place dans la solennelle « action de grâces » par laquelle l'Église célèbre ce mystère.

Aussi, toute une liturgie lyrique se développe-t-elle pour célébrer le martyr. Hymnes plus actuelles que les *epinicies* qui accueillaient à leur retour dans leur patrie les athlètes vainqueurs de la Grèce. Étroitement liée au mystère eucharistique qu'elle prolonge au travers des heures du jour, la louange liturgique des saints associe l'Église de la terre au triomphe qui accueille dans la Patrie celui qui a vaillamment combattu pour le Christ. Louange unique parce qu'il n'y a qu'une liturgie comme il n'y a qu'une seule Église; mais la partie qui pérégrine ici-bas lui donne une nuance propre, en rapport avec les besoins de la situation présente. La pure contemplation ne peut s'y prolonger longtemps, ni la seule louange. La misère est trop grande pour qu'un bref regard jeté vers ceux qui sont dans la Patrie ne la rende pas plus cuisante : et la louange se transforme en supplication. Le saint est invoqué comme protecteur de ceux qui sont encore dans le combat. Il n'en saurait être autrement; et concevoir une liturgie des saints qui ne serait que louange et action de grâces c'est ignorer la psychologie de l'homme.

Mais le saint n'est pas seulement un protecteur : il est un exemple. Dès que le sanctoral s'organisa et se développa, l'Église se préoccupa de tirer de la vie et de la mort des saints un exemple et une leçon pour les fidèles. Les « passions » et les « légendes » n'ont aucune prétention à être de l'histoire. Leur objet est de faire comprendre aux auditeurs l'héroïsme de celui qu'ils

viennent fêter et implorer. Et, comme ce fut le cas durant le haut Moyen-Age, l'âge d'or des légendes des martyrs comme il le fut de leur culte, quand on s'adresse à des esprits frustes, peu sensibles aux délicatesses des sentiments, à des barbares habitués à frapper durement et à recevoir de rudes coups, l'héroïsme ne saurait guère s'exprimer que par une accumulation de supplices tour à tour surmontés jusqu'à ce qu'enfin Dieu même le sanctionne en introduisant le martyr dans son royaume. On a beaucoup médité des « légendes » des saints, et il est vrai que la psychologie qu'elles supposent n'est plus la nôtre, mais sous une forme ou une autre la légende constitue un élément nécessaire à la liturgie des saints. Son rôle est de créer le climat du *mystère*, de rendre sensible les réalités divines qui sont en action dans la vie et dans la mort des saints. Les anciennes légendes y réussirent pour le milieu auquel elles s'adressèrent d'abord, mais le secret semble s'en être perdu depuis des siècles, quand s'atténua le sens même du mystère.

A leur défaut, les parties lyriques de la liturgie doivent jouer ce rôle, et il faut se réjouir que la liturgie romaine, en gardant la plus large place dans la liturgie des saints aux textes de l'Écriture, ait maintenu ouverte la source vive du mystère de la parole. Le choix de ces textes et leur groupement, même en des offices dont la composition révèle des esprits complètement étrangers à la tradition du *mystère liturgique*, gardent au sanctoral de l'Église latine sa signification première et authentique : la contemplation vécue du mystère du Christ en ses saints.

C. La liturgie du temps.

Les fêtes du sanctoral sont comme autant de trouées indépendantes dans la trame du temps. Elles mettent l'accent sur le caractère eschatologique de la durée de l'Église. La liturgie du temporel a pour objet de montrer comment le mystère du salut dans le Christ pénètre le temps cosmique lui-même. Trois cycles y interfèrent, plus ou moins différenciés selon les liturgies; et, là encore, c'est la liturgie romaine qui paraît avoir le plus profondément marqué leurs connexions et leurs différences.

Le cycle annuel est essentiellement christologique. Son objet propre est de manifester, en tirant partie du symbolisme des saisons, les aspects dominants du *mystère du salut*. Après ce que nous avons dit du *mystère pascal* comme expression liturgique du *mystère du salut*, on comprendra l'importance qu'a prise très tôt la fête de Pâques dans l'organisation de l'année liturgique. Quand, à une conception principalement eschatologique de la liturgie vint s'ajouter, et pour une part se substituer, une con-

ception plus historique, moins profonde mais plus accessible à une époque où le déclin de la culture antique s'accroissait, la grande fête unique de cinquante jours, la Pentecôte primitive, s'organisa en un cycle commémoratif des principales manifestations du Christ ressuscité, et les dernières semaines, les derniers jours surtout, qui précédaient la fête de Pâques furent consacrées à rappeler les événements des derniers temps de sa vie mortelle. Mais il est remarquable qu'aucune liturgie n'a poussé jusqu'au bout cette tendance aux commémorations. La période du Carême et, dans la liturgie romaine, la longue série des semaines qui suivent la Pentecôte peuvent être rattachées au cycle pascal sans se voir organisées selon un schéma historique.

Mais la création la plus géniale du rite romain est sans doute celle d'un second cycle centré sur la manifestation, l'Épiphanie du Seigneur dans la chair. Le mystère pascal, certes, accomplissait pleinement l'espérance messianique; mais il le faisait d'une manière inattendue, en introduisant dans le cours même de la durée historique l'acte décisif qui inaugurerait les derniers temps. L'eschatologie s'y trouvait pour une part transportée en pleine histoire. L'aspect extra-temporel du messianisme des prophètes risquait de se voir évacué. L'organisation du cycle de Noël, qu'il vaudrait mieux appeler cycle de l'Épiphanie ou de l'Avènement, le restituait en toute sa richesse comme en son indétermination. Il est regrettable que l'importance donnée dans la piété chrétienne, depuis le Moyen-Age, à la commémoration de la naissance historique du Christ ait fait perdre de vue cette signification profonde, la seule où les textes et les rites toujours en usage prennent tout leur sens, des grandes antiennes de l'Avent aux chants répétés à chacune des messes dominicales après l'Épiphanie; le seul aussi qui donne au symbolisme de la lumière la place qui lui revient : l'avènement du « Soleil de justice » qui substitue aux ténèbres du temps la pleine lumière du « Jour du Seigneur ». Si Pâques est la fête de l'espérance, au centre de la durée cosmique, Noël-Épiphanie³² est la fête du solstice qui suspend le cours du temps et ouvre un âge nouveau.

Cette pénétration du temps cosmique par la durée eschatologique est plus sensible encore dans le cycle hebdomadaire que l'Église hérite du culte mosaïque. Dans le cycle annuel, toute l'histoire du salut se trouve reprise, organisée autour du Christ qui lui donne son sens et transforme en *mystère* le symbolisme des grands rythmes saisonniers. Dans le cycle hebdomadaire

32. On sait que, à l'origine, le choix des deux dates du 25 décembre et du 6 janvier semble être dû à deux calculs différents, encore en usage dans les calendriers religieux païens du IV^e siècle, en Occident et en Orient, pour la détermination du solstice.

régi par les phases de la lune, où les anciens voyaient le symbole et la cause de la mutabilité des choses d'ici-bas, c'est l'ordre de la création qui se trouve élevé au plan du mystère du salut. Le grand poème de l'Hexaméron trouve un sens nouveau que les diverses liturgies chrétiennes exploiteront plus ou moins largement en le reliant au cycle de la rédemption.

Le cycle hebdomadaire n'est pas étranger au mystère pascal. Il s'organise autour du dimanche, noyau premier du culte chrétien, au point qu'il est impossible de déterminer si, à l'âge apostolique, le « Jour du Seigneur » fut une pâque hebdomadaire ou si la fête de Pâques fut le premier dimanche. Que, dans leur développement postérieur, les diverses liturgies aient connu le dimanche avant tout, en Orient et particulièrement à Byzance, comme une célébration hebdomadaire de la résurrection du Seigneur, ou, dans la liturgie romaine, comme l'expression privilégiée de la vie nouvelle dans l'Esprit qui s'inaugure au baptême, toujours le dimanche est jour de fête, Jour du Seigneur, au sens fort de cette expression dans le langage biblique, jour qui échappe déjà à la durée cosmique et anticipe le grand repos du jour où il n'y aura plus de temps, comme il anticipe par la célébration eucharistique le retour glorieux du Seigneur.

Les autres jours d'abord ne comportèrent pas cette célébration, et quand elle s'introduisit à Rome le mercredi et le vendredi, ce fut encore en relation étroite avec le sens ancien de la fête pascale où le « repas du Seigneur » venait rompre le jeûne. Mais la semaine fut très tôt le pivot de la liturgie de la louange. L'exemple en avait déjà été donné par la synagogue : il fut repris spontanément par les communautés chrétiennes. Un aspect nouveau du mystère du culte trouve là son origine; quoi qu'il en soit des origines premières de ce qu'on appellera par la suite l'office divin, et si grande qu'il faille faire la part du monachisme dans son développement, il est certain que, depuis la fin du IV^e siècle au moins, l'Église lui donne une place officielle dans l'organisation de son culte et que, dès cette époque, autant qu'on peut le conclure de la comparaison des diverses liturgies, l'office divin a pour cadre la semaine. Ainsi se trouvait exprimée dans l'Église, et élevée au plan du *mystère*, la louange de la création. L'Église romaine, en empruntant à saint Benoît et en poussant avec Pie X à ses dernières conséquences le principe de la récitation intégrale et continue du Psautier durant la semaine, comme aussi en faisant reprendre à chaque heure l'oraison du dimanche, a exprimé avec un singulier bonheur la plénitude de ce cycle de la prière chrétienne au cours duquel trouvent place toutes les expressions inspirées de la louange, de l'action de grâces, de la demande et du repentir.

Le cycle quotidien des heures vient parachever l'ordonnance du *mystère du culte* et porter jusqu'au plus intime du temps cosmique le retentissement du *mystère pascal*. Dans une journée, en effet, le rythme de la lumière évoque toutes les phases de la durée et, en axant sur lui l'expression de sa contemplation, l'Église témoigne du paradoxe de sa situation aux frontières du temps et de l'éternité. Le système cosmique des heures évoque l'idée grandiose de Phidias qui, pour exprimer le caractère supratemporel de la naissance d'Athéna; la figurait au fronton du Parthénon entre les chevaux d'Hélios et ceux de Séléné. Mais ce qui, chez le sculpteur antique, n'était qu'un magnifique symbole est dans la liturgie chrétienne un *mystère*, c'est-à-dire que la célébration de l'office divin opère une consécration réelle du temps et le relie efficacement à l'éternité.

Aussi, considérée sous cet angle du *mystère*, la prière des heures est-elle inséparable de la célébration eucharistique, seule capable de réaliser pleinement cette communication de la durée cosmique et de l'éternité. Le dédoublement qui s'est opéré entre l'antique vigile dominicale, si nettement pascale et eschatologique, et l'adoption par la liturgie de la psalmodie nocturne des moines, en favorisant le rattachement à la célébration eucharistique d'une vigile abrégée, notre avant-messe actuelle, a resserré les liens entre ces deux rites primitivement indépendants. Les différentes liturgies les ont, par la suite, multipliés; ainsi la liturgie romaine, en faisant lire à l'office nocturne l'évangile de la messe, et surtout en faisant répéter à toutes les heures, à l'exception des heures annexes de Prime et de Complies, la collecte du jour.

L'office divin n'est pas seulement une prière, la prière de l'Église, un acte de la vertu de religion. C'est la contemplation de l'Épouse et, mieux encore, la contemplation collective du Corps du Christ encore retenu pour une part dans les liens de la vie terrestre et de ses préoccupations distrayantes. Périodiquement, et à intervalles aussi rapprochés que possible, l'Église de la terre se remet, si l'on peut ainsi parler, au diapason de l'Église du ciel; elle reprend sa place dans le chœur des bienheureux qui chantent incessamment avec les hiérarchies angéliques : « Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu Sabaoth, les cieux et la terre sont remplis de sa gloire », et ce faisant elle « réalise », elle met en acte ce qu'il y a en elle de plus essentiel : assurer, dans les conditions qui conviennent à la vie d'ici-bas et que nous nommons le *mystère*, la présence agissante des réalités divines.