

La Maison-Dieu, 158, 1984, 14-50

Irénée Henri DALMAIS

LE « MYSTERION »

CONTRIBUTION A UNE THÉOLOGIE DE LA LITURGIE

LA spécificité de la « liturgie »¹ chrétienne n'a que trop insuffisamment retenu l'attention des théologiens qui s'en sont le plus souvent tenus à lui concéder une place modeste, au titre de « culte public », parmi les actes de la vertu de religion et — dans une tout autre perspective — en forme de dissertation sur le sacramentalisme ; simple préface à l'étude des sept sacrements, à partir des notions de signe efficace et de causalité. M.J. Scheeben semble bien avoir été l'un des premiers à esquisser, sans sortir du cadre traditionnel, l'enracinement spécifiquement ecclésial et l'ampleur du sacramentalisme chrétien².

Mais, en fait, c'est l'œuvre de Dom O. Casel qui devait — tant par les contributions de cet auteur que par les controverses qu'elles suscitèrent — susciter l'éclosion

1. Si l'emploi de ce terme, avec l'acception qui lui est désormais reconnue par la Constitution de Vatican II, ne s'est généralisé qu'assez récemment, le choix en semble particulièrement heureux, de par son étymologie et l'emploi qui en est fait en grec classique au sens de : *service public*.

2. Cf. A. KERKVOORDE, introd. à M.J. SCHEEBEN : *Le mystère de l'Église et de ses sacrements* (Unam Sanctam 15), Paris: Cerf 1956, pp. 53-55 avec la citation de G. SOEHNGEN.

multiforme de recherches théologiques sur la liturgie. Les acquisitions les plus assurées devaient se trouver assumées dans la Constitution de Vatican II *De Sacra Liturgia* et nourrir l'élaboration de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*. Peut-être néanmoins n'a-t-on pas encore dégagé toute la fécondité du thème *Mysterion* qui constitue l'intuition fondamentale d'O. Casel, même si — pour sa part — il l'a exagérément alourdie de références aux religions de mystères helléniques³.

Dans la tradition synoptique (*Mt* 13,11 ; *Mc* 4,11 ; *Lc* 8,10), ainsi que dans l'Apocalypse johannique (1,20 ; 10,7 ; 17, 5.7), l'emploi de ce mot — au singulier ou au pluriel — se tient dans la ligne des textes apocalyptiques de l'Ancien Testament : le(s) mystère(s) concerne(nt) le sens caché de la création, des événements de l'histoire et de leur accomplissement ultime dans le jugement divin dévoilé aux voyants, soit par un rapt dans le ciel, soit en des visions et des signes. Mais ce dévoilement demeure énigmatique et ne sera pleinement intelligible qu'à la fin des temps.

Dans les écrits pauliniens, on voit s'élaborer une conception nouvelle du *Mysterion* dont l'influence sera décisive pour l'usage chrétien. L'enracinement demeure essentiellement eschatologique, mais le « Mystère du Royaume » ou de la « Seigneurie divine » est désormais manifesté en Jésus, constitué et proclamé « Christ » (cf. *I Co* 2,7 ; *Rm* 16,25-26). C'est dans et par la prédication de Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié, que le « mystère » est présentement manifesté. Et c'est sur la croix qu'a été rendue manifeste l'antithèse radicale entre la sagesse mystérieuse et jusqu'alors cachée de Dieu et la prétendue sagesse de ce monde (cf. *I Co* 2,1-9). Autrement dit, c'est le crucifié qui est révélation du « mystère », du dessein secret de Dieu pour le salut du monde.

Cette théologie paulinienne du mystère chemine au travers de la pensée chrétienne des trois premiers siècles, non sans réticence pour ce qui est du vocabulaire, car

3. Cf. en particulier Th. FILTHAUT : *La théologie des mystères* (trad. fr., Tournai : Desclée 1954) et J. GAILLARD : « La théologie des mystères, chronique de liturgie » (*Rev. Thom.* 57, 1957, pp. 510-551).

l'engouement pour les cultes à mystères qui prolifèrent alors comme expressions d'une religiosité syncrétiste, les débordements naturistes auxquels ils donnaient souvent matière, ne pouvaient que rendre suspect pour les chrétiens l'emploi d'un vocabulaire mystérique, notamment lorsqu'il s'agissait des rites proprement chrétiens du baptême et de l'eucharistie⁴. Jusqu'au 4^e siècle, à de rares exceptions près, *mysterion* gardera le sens qu'il tenait de la tradition juive, notamment dans la perspective eschatologique des apocalypses, et — discrètement — de l'emploi qu'en avait fait S. Paul pour exprimer la manifestation dans le Christ du dessein salvifique de Dieu dans toute son ampleur cosmique.

La polyvalence du terme est déjà perceptible dans les deux emplois qu'en fait Ignace d'Antioche au début du 2^e siècle, lorsqu'il évoque (*Eph.* 19,1) les « trois mystères retentissants accomplis dans le silence de Dieu » (la virginité de Marie, son enfantement, et la mort du Seigneur) et surtout (*Magn.* 9,1) le mystère pascal célébré chaque dimanche, parce que c'est le jour « où notre vie s'est levée, par lui et par sa mort », et il ajoute : « c'est par ce mystère que nous avons la foi ». Ce qui n'apparaît qu'en filigrane chez Ignace est déjà beaucoup plus explicite chez Justin qui, en de nombreux passages de son *Dialogue avec Tryphon*, dira, à propos de la Pâque mosaïque, que « le mystère de l'agneau est le type du Christ ».

Cette ligne d'interprétation, s'appliquant avant tout à la Pâque comme mystère du salut, puis aux sacrements chrétiens, se développe progressivement dans l'*Homélie sur la Pâque* de Mélicon de Sardes, l'*Épître à Diognète* (12,9), le *Protreptique* (12) et les *Stromates* (5,9-10) de Clément d'Alexandrie, le *Banquet des dix vierges* (3,8 ; cf. 8,6) de Méthode d'Olympe (+ 311), nourri d'Origène mais plus encore marqué par l'influence d'Irénée. On peut

4. Il est notable que Tertullien récuse la transposition latine de *Mysterium*, depuis longtemps acquise, et adopte pour le traduire le terme *sacramentum*, si riche de résonances dans la sémantique romaine, à partir desquelles il posera les bases de la théologie sacramentaire latine.

considérer qu'à partir du milieu du 4^e siècle l'acception liturgique de *mysterion* est communément reçue, tant pour le baptême que, de manière encore plus précise, pour l'eucharistie.

Ce rappel de l'origine et de l'évolution d'un vocable apparaît indispensable si l'on veut rendre au mot « mystère » le sens fort et précis, en la diversité de ses connotations, que lui avait donné S. Paul, qui en sous-tend l'emploi dans l'ensemble de la tradition patristique, et que Vatican II a développé à plusieurs reprises.

Nos propres recherches peuvent servir de contribution à une théologie de la liturgie comme mystère, qu'elles aient porté sur l'œuvre et la pensée de saint Maxime le Confesseur, ou sur certains aspects des liturgies orientales et notamment sur la symbolique mise en œuvre dans l'hymnographie qui y tient une place inconnue dans la tradition occidentale et surtout romaine.

I - A TRAVERS L'ŒUVRE DE SAINT MAXIME LE CONFESSEUR

Saint Maxime le Confesseur (580-662), champion et martyr de la doctrine sur la volonté humaine du Christ fut, en même temps qu'un auteur spirituel, un théologien d'une grande profondeur.

Il a fallu cependant attendre la fin du 19^e siècle en Russie pour que son importance commence vraiment à être reconnue. V. Soloviev voyait en lui « l'esprit philosophique le plus important après Origène dans l'Orient chrétien »⁵. Mais c'est Urs von Balthasar qui donna l'impulsion décisive aux études sur le Confesseur, avec la publication de *Kosmische Liturgie*.

5. Cf. J.-M. LE GUILLOU, Préface à J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La Charité, avenir divin de l'homme*, Paris: Beauchesne (coll. « Théologie historique », 38), 1976, pp. 7-22.

A. LA « LITURGIE COSMIQUE »
CHEZ SAINT MAXIME LE CONFESSEUR

La synthèse de Urs von Balthasar

Le titre donné par H. Urs von Balthasar à l'ouvrage qu'il publie en 1941⁶ a, au premier abord, de quoi surprendre. Certes la « Mystagogie »⁷ est l'une des œuvres majeures de Saint Maxime le Confesseur et U. von Balthasar qui en a donné une traduction dans la seconde édition de son ouvrage (pp. 363-407) en a souligné l'importance, trop insuffisamment retenue jusqu'alors. Mais, en fait, il ne lui consacre guère qu'une douzaine de pages au cours de son éblouissante synthèse de la pensée de Maxime (pp. 314-327), et encore se situent-elles pour une large part en référence aux Scolies sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* du Pseudo-Aréopagite dont il a, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, montré qu'elles sont, dans leur presque totalité, antérieures à la révision à laquelle Maxime les aurait soumises.

C'est bien pourtant sous le patronage dionysien que notre auteur, dès les premières pages d'introduction à l'édition originale de son livre⁸, nous présente le développement le plus explicite sur la signification qu'il entend donner à l'expression : « Liturgie cosmique ». Elle se réfère pour lui à une conception du monde esquissée par les Cappadociens, notamment par Grégoire de Nysse et que, dans la seconde édition, il pense même pouvoir retrouver chez Origène et chez Evagre :

6. *Kosmiche Liturgie* (Freiburg 1941), tr. fr. *Liturgie cosmique* (Paris, Aubier 1946). Nouvelle édition largement remaniée (Einsiedeln 1961) à laquelle nous nous référons.

7. Commodément éditée, avec trad. ital. par R. CANTARELLA (Florence 1931). Ed. et trad. en grec moderne (Athènes 1973) ; trad. fr. de M. LOT-BORODINE reprise dans : *L'initiation chrétienne* (Lettres chrétiennes 7, Paris : 1963, pp. 251-292 (rééd. Paris : DDB 1980, même pagination).

8. Trad. fr. pp. 13-15. Le texte a été reproduit, dans un contexte un peu différent, dans l'édition de 1961, pp. 49-50.

« Vision extatique de l'univers sacré, sorti vague par vague de l'inaccessible centre divin et se dispersant dans une ondulation toujours plus faible jusqu'aux limites de l'être, uni de degré en degré par l'amour de la source commune et accomplissant autour de la mystérieuse Ténèbre divine dans l'ordonnance sans figure des esprits célestes, comme dans les hiérarchies de l'Église, la danse solennelle de l'adoration liturgique. Conscience de la présence ineffablement proche de la Source en toutes ses émanations et de la distance cependant toujours croissante où demeure l'Un qui est "au-dessus de tout essence" et reste "plus inconcevable que l'Inconcevable". Vision fascinante du monde qui possédait, en son rythme sacré et liturgique, quelque chose d'enivrant à la fois et de saintement lucide et que n'ont connu à un tel degré de pureté ni Alexandrie, ni la Cappadoce, ni à plus forte raison les déserts austères de l'Égypte, ni Antioche et sa pensée proche de la terre. Quoi de plus propre à servir de canevas et de couleurs de fond pour une pensée tardive et soucieuse de synthèse ? Là se déployait un ensemble qui, jaillissant de la pensée volcanique d'un Origène, avait assimilé le besoin d'infini d'un Grégoire de Nysse, la sagesse automnale et sereine d'un Grégoire de Nazianze, l'équilibre intérieur d'un saint Basile, le sens cosmique d'un Proclus, mais déjà penchant vers la Byzance de la basse époque et son goût pour le style grandiose de la figuration liturgique. Comme sous l'illumination soudaine d'un éclair, se révélait la formidable coexistence de tous les règnes du monde, leurs hiérarchies, leurs rapports, leur mouvement continu d'ascension et de descente depuis le sommet invisible jusqu'à la base plongée dans la matière. Jamais encore le monde chrétien n'avait contemplé une vision d'une telle ampleur dans la stable majesté de la paix... Celui qui a entrevu, ne fût-ce qu'un instant, l'immense jeu cosmique, sait que la petite vie d'un homme et tout son sérieux n'est qu'un moment fugitif dans le jeu de cette danse ! Nous-mêmes, par le déroulement de notre nature présente — d'abord engendrés comme tous les animaux de la terre, devenus des enfants, transportés de la jeunesse aux rides de la vieillesse comme une fleur qui ne dure qu'un moment, mourant enfin pour passer à une autre vie — vraiment nous méritons d'être appelés un jeu de Dieu (*Ambigua* 71 P.G. 91, 1416 C). Le sentiment cosmique de l'Aréopagite : l'existence envisagée comme acte liturgique, comme adoration,

culte solennel, danse sacrée, tout cela constitue la couche la plus profonde de la pensée du Confesseur. »

L'exubérance juvénile de cette page, son baroque germanique comme l'orchestration hégélianisante qui donne, à travers tout l'ouvrage, à l'austère et souvent sèche formulation de la pensée de Maxime des résonances fascinantes, appelaient reconsidération et, sur bien des points, de sévères révisions. L'auteur s'y est employé dans la seconde édition de son ouvrage, mettant à profit les critiques et les suggestions qu'il avait d'abord suscitées. Il était alors sous l'emprise d'un Origène qu'il avait assidûment fréquenté, à l'instigation du P. de Lubac, au cours de ses années d'études théologiques au Scolasticat de Fourvière, partageant avec J. Daniélou l'écoute attentive de Grégoire de Nysse⁹. C'est assurément cette profondeur du champ qui, avec la vigoureuse — et aventureuse — synthèse reconstruisant, à partir des pièces apparemment hétéroclites d'une œuvre morcelée, la pensée puissamment unificatrice de S. Maxime le Confesseur, firent de *Liturgie cosmique* un moment décisif de la redécouverte d'un penseur jusqu'alors demeuré presque ignoré de la théologie occidentale¹⁰.

Les lignes maîtresses de l'anthropologie spirituelle de saint Maxime

Ces grandioses perspectives correspondaient-elles parfaitement aux démarches mêmes et aux préoccupations originelles de la pensée de Maxime ? L'étude des *Questions à Thalasius* (P.G. 90, 244-773), sans doute l'une de ses œuvres les plus anciennes, nourrie de la méditation de

9. Cf. Hans Urs von Balthasar : *Présence et pensée*. Étude sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Paris 1942).

10. Quelques-unes des œuvres les plus importantes avaient pourtant été traduites assez tôt : la *Mystagogie* par Anastase le Bibliothécaire (P.O. 91, Constantinople, s.d.) surtout les *Ambigua* par Jean Scot Erigène, les *Centuries sur la charité* en Hongrie par Cerbanus au 12^e s. (Budapest 1944).

Grégoire de Nysse et de l'héritage de l'exégèse spirituelle alexandrine, nous a conduit à discerner les lignes maîtresses d'une anthropologie spirituelle. Elles se laissent par ailleurs reconnaître dans ce traité de théologie contemplative que constitue le *Commentaire du Pater* (P.G. 90, 872-910) et dans cette somme de sa doctrine ascétique, le *Dialogue ascétique* (P.G. 90, 912-956) qu'il y a lieu de considérer comme un véritable testament, placé en prologue à l'édition définitive des *Quatre centuries sur la charité* (P.G. 90, 960-1080). Celles-ci rectifient, mieux que ne l'avait perçu le P. Viller¹¹, l'anthropologie intellectualiste d'Evrage à partir d'une intuition fondamentale déjà perceptible dans la Lettre à Jean le Chambellan, sans doute l'un des premiers écrits de Maxime qui nous soient parvenus (P.G. 91, 392-408)¹².

Mais dans ces œuvres mêmes, que l'on peut considérer comme spécifiquement monastiques et traditionnelles, se laisse aisément percevoir le jeu d'une pensée spéculative, usant avec autant de rigueur que de liberté de formulations, dont il importait de déterminer avec plus de précision qu'on ne l'avait fait jusqu'alors les exactes acceptions et de reconnaître, si possible, les origines. Travail immense auquel nous n'avons apporté que de trop faibles contributions¹³. Il nous est apparu en conséquence impos-

11. « Aux sources de la spiritualité de saint Maxime ». « Les œuvres d'Evagre le Pontique (*Revue d'Ascétique et Mystique* 11, 1930, pp. 156-184; 239-268).

12. Cf. I.H. DALMAIS : « Saint Maxime le Confesseur, Docteur de la charité » (*Vie spirituelle* 1948/2, pp. 293-303).

13. « L'œuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur » (*Supplément de la Vie spirituelle* 21, 1952, pp. 216-226). « La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le Liber Asceticus » (*Irénikon* 26, 1953, pp. 17-39). « Un traité de théologie contemplative : le commentaire du Pater Noster de saint Maxime le Confesseur » (*Revue d'Ascétique et Mystique* 29, 1953, pp. 123-159). Ces trois articles regroupent les éléments de notre Mémoire de Diplôme à l'École Pratique des Hautes Études, V^e sect., présenté en 1951. Nous en avons repris les conclusions dans : « Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique » (*Théologie de la vie monastique*, ch. XIX, Paris : 1961, pp. 411-421); « L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur » (*Recherches et Débats* 4, 1961, pp. 201-211); « La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles

sible de mener à terme l'étude d'ensemble que nous avons cru pouvoir engager¹⁴. Nous nous en sommes tenu jusqu'ici, au gré des demandes ou des occasions, à en esquisser sous des angles divers les perspectives qui nous paraissent les mieux assurées¹⁵.

D'autant que des recherches, menées selon d'autres cheminements, découvraient des horizons qui nous étaient d'abord demeurés inaperçus. Au premier plan, il faut placer celles, si riches et si prometteuses, de Dom Polycarpe Sherwood dont on ne saurait trop regretter que les responsabilités nouvelles qui lui furent confiées, puis une mort prématurée, les aient interrompues au moment même où commençaient à se découvrir leur fécondité¹⁶. Si la relève n'a pas été prise jusqu'ici dans les voies sur lesquelles il s'était engagé, on lui doit d'avoir définitivement établi — dans sa remarquable étude sur l'*Ambiguum* 7 — comment Maxime a posé les fondations d'une

de saint Maxime le Confesseur» (*Sciences ecclésiastiques*, Montréal, IV, 1962/3, pp. 445-459); «Maxime le Confesseur» (*Dictionnaire de Spiritualité* X, col. 836-847); «Maxime le Confesseur» (*Catholicisme* VIII, col. 995-1003); «La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église» au Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, septembre 1980 (Ed. Univ. Fr. 1982, pp. 13-23); «Les lignes essentielles de la vie spirituelle selon St-Maxime le Confesseur (Prologues du T.P. 1, 10-20 à Marinos)» (Conférence d'Oxford : 1983, en cours de publication).

14. Mise en chantier en vue d'une thèse de Doctorat d'État sous la direction de H.I. MARROU et H.Ch. PUECH, dans le cadre de recherches du CNRS. Une première rédaction fut soumise en janvier 1954 au Professeur MARROU qui voulait bien nous écrire le 1^{er} février : «Nihil obstat, permis d'imprimer. Félicitations...» ajoutant seulement quelques remarques de détail. Mais nous étions trop conscients de tout ce qui restait à faire... et les temps n'étaient pas propices.

15. En particulier deux études : «La théorie des "logoi" des créatures chez saint Maxime le Confesseur» (*Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36, 1952, pp. 244-249); «Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de St-Maxime le Confesseur» (*Mélanges M.D. CHENU*, Paris : 1967, pp. 189-202).

16. Notamment dans sa magistrale étude de l'*Ambiguum* 7 qui renouvelait les perspectives sur l'attitude de Maxime à l'égard de l'origénisme : «The earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor» (*Studia Anselmiana* 36), Rome : 1955.

ontologie et d'une cosmologie qui assure solidement le statut de l'être créé (« l'étant ») dans son dynamisme à l'égard du Créateur. De là découle la juste perspective de l'anthropologie de Maxime et se trouvent posées les pierres d'attente à partir desquelles les crises monoénergiste et monothélite inciteront le Confesseur à élaborer sa doctrine de la personne (« hypostase ») comme « mode existentiel » (*tropos tês hyparxeôs*) constitué en sa spécificité par la libre décision du vouloir.

Une attention privilégiée est présentement portée à la courbe de vie de Maxime, du moins à partir du moment où nous pouvons effectivement la joindre¹⁷ : celle du moine errant, emporté dans le tourbillon où s'achève de se disloquer l'œcuménicité de l'empire romain et celle de la catholicité ; la première sous les coups de l'Islam qui récuse la foi chrétienne au Dieu incarné, la seconde dans l'échec des tentatives pour résorber les disputes christologiques par des formulations ambiguës qui portent en fait atteinte au plein réalisme de cette Incarnation. C'est dans un engagement total qui le conduira jusqu'au martyre et le configurera ainsi en l'icône du Fils qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort, soumettant librement sa volonté propre à celle du Père, que la théologie du Confesseur, devenue témoignage, dégage son ultime et entière signification¹⁸.

C'est désormais sous cette lumière que devront être menées les recherches. Les premières entreprises, celles qui sont présentement en cours et celles qui s'esquissent, s'avèrent, dès à présent, riches de promesses¹⁹. Pour notre

17. I.H. DALMAIS, « La vie de St-Maxime le Confesseur reconsidérée » (Oxford : 1979) (Pergamon Pr. Oxford : 1982, *Studia Patristica* XVIII, pp. 26-30).

18. Ce point a été notamment mis en relief dans le Mémoire de maîtrise du Fr. Fs. M. LETHEL, o.c.d. (U.E.R. de Théologie, Institut catholique de Paris : juin 1976).

19. Ouvrages publiés : Lars THUNBERG, *Microcosm and Mediator, the theological anthropology of Maximus the Confessor* (Lund 1965) ; A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris : 1973) ; Chr. VON SCHOENBORN, *Sophrone de Jérusalem* (Paris : 1972) et surtout : *L'Icône du Christ, fondements théologiques*, 1^{re} partie, ch. II, 3 (Fribourg : 1976) ; J.M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme* (Paris : 1976) ; P. PIRET, *Le Christ et la Trinité*

part, nous avons attiré l'attention, lors de la Conférence Patristique d'Oxford 1975, sur un point qui nous paraît l'un des plus significatifs des préoccupations de Maxime et de l'orientation de sa pensée : « L'innovation des natures dans le Christ ». A cet égard, comme l'ont montré les travaux de Garrigues et de Riou, l'*Ambiguum* 42 constitue une charnière décisive dans l'évolution de la pensée du Confesseur²⁰. Ce n'est là qu'une amorce qui appellerait des recherches approfondies à travers l'œuvre entière. Il semble bien que nous touchions là au cœur de l'anthropologie de Maxime ; elle ne peut être justement comprise que dans la perspective de ce qu'il appelle lui-même le *Mysterion* qu'il déclare devoir être identifié avec le Christ considéré selon toute l'ampleur de l'histoire du salut, contemplée elle-même à partir du Grand conseil prééternel dans la périchorèse trinitaire²¹.

B. LA THÉOLOGIE DU MYSTERION ET SES CONSÉQUENCES POUR UNE THÉOLOGIE DE LA LITURGIE

U. von Balthasar avait montré en ses premiers travaux que la doctrine du *Mysterion* peut être considérée comme fournissant déjà le principe organisateur de la pensée d'Origène. Et c'est sans doute par la manière dont il l'a reprise, approfondie et développée dans des perspectives

selon *St. Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne (Théologie historique, 69), 1983. Il convient d'ajouter notamment la thèse remarquable, malheureusement encore non publiée de M. DOUCET, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrus*. Introd. texte critique, trad. et notes (Université de Montréal 1972), 2 volumes.

20. A. RIOU, *op. cit.*, ch. II, 2, pp. 80-91 ; cf. J.M. GARRIGUES, *op. cit.* pp. 103-118.

21. *Quaest. ad. Thal. 60* avec les parallèles et compléments dans *Ambiguum* 7, Commentaire du Pater, P.G. 90, 873 D-876 ; *Cent. Gnost.* II, 23.

22. U. VON BALTHASAR, « Le Mysterion d'Origène » (*Rech. de Sc. Rel.* 26, 1936, pp. 513-562 ; 27, 1977, pp. 36-64), repris sous le titre : *Parole et Mystère chez Origène*, Paris : Cerf, 1957.

inséparablement anthropologiques, christologiques et ecclésiologiques, que Maxime peut être considéré comme le plus authentique héritier du grand Alexandrin dont l'entreprise trouve chez lui son plein achèvement. Car, si les références explicites au *Mysterion* ne sont pas très nombreuses, ce thème apparaît sous-jacent au traitement des questions les plus diverses qu'il a été conduit à aborder pour répondre aux questions de ses correspondants, livrer le fruit de sa contemplation personnelle ou rectifier les ambiguïtés, gravement dommageables pour la foi orthodoxe, des compromis christologiques.

L'importance de la « Mystagogie »

Pour notre part, nous nous sommes borné jusqu'ici à quelques sondages et prospections dans celui des écrits de Maxime qui intéresse le plus directement la théologie de la liturgie et la place admirablement dans la perspective ecclésiologique : la « Mystagogie sur ce dont certains actes qui s'accomplissent dans la sainte Église durant la Synaxe sont le symbole ». Or, comme nous l'avons déjà signalé, cette œuvre importante n'a été jusqu'ici que trop peu étudiée²³. On y voit en effet mis en œuvre, apparemment juxtaposés mais en fait synoptiquement organisés, un grand nombre des thèmes développés par ailleurs dans d'autres textes de Maxime qu'elle condense en quelque sorte sous une lumière qui n'apparaît pas aussi nettement dans d'autres contextes. Nous avons tenté d'en amorcer l'étude en deux communications et un « Master theme » présentés lors de Conférences Patristiques d'Oxford en 1959, 1971 et 1975²⁴. La discussion à laquelle avait donné lieu le « Master

23. Cette étude a été du moins remarquablement amorcée par R. BORNERT, o.s.b. *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du 7^e au 15^e siècle*, ch. II, p. 83-124. (Institut français d'Études byzantines, Paris, 1966.)

24. *Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la Théologie liturgique byzantine* (Studia Patristica V, T. u.U.80, Berlin, 1962, p. 277-283); *Théologie de l'Église et mystère liturgique dans la Mystagogie de St Maxime le Confesseur* (Studia Patristica XIII, T.u.U.

theme » de 1971 nous a suggéré de reprendre un aspect complémentaire dans notre contribution à *Epektasis*²⁵. La première communication (1959) s'en tenait à une présentation d'ensemble de la « Mystagogie » en la situant dans l'œuvre de Maxime, attirant plus particulièrement l'attention sur l'interprétation, proposée au ch. XXI, de la confession de foi proclamée par l'assemblée avant la communion, en réponse à la formule qui accompagne l'ostension des Saints dons : « Aux saints les choses saintes ».

La déification par la divine liturgie

De cette formule, Maxime ne retient que la première partie :

« La confession qui est faite par tout le peuple à la fin de la célébration sacrée : « Un seul est saint » et ce qui suit manifeste le rassemblement et l'union supérieure à la raison et à l'intelligence qui s'opérera dans l'unité secrète de la simplicité divine — de ceux qui ont été, selon Dieu, amenés à la perfection par une mystérieuse sagesse. Elle s'accomplira dans l'éon incorruptible des êtres spirituels. Y contemplant la lumière de la gloire invisible et ineffable, ils auront part, eux aussi, à la simplicité bienheureuse avec les Puissances d'en-haut. Par elle, ce qui est la fin de tout, viendra la communication du mystère qui transforme en elle et fait paraître semblables au bien originel, par grâce et participation, ceux qui auront été jugés dignés d'y avoir part. Pour autant qu'il est permis et possible à l'homme, rien de ce qui est sien ne leur manquera. En sorte qu'ils pourront être dits, et être en vérité, dieux par grâce, puisque Dieu tout entier les

Berlin, 1975, p. 145-153) ; *L'innovation des natures d'après St Maxime le Confesseur* (Oxford, 1975, T.u.U., XV. 1984, p. 285-290) ; *L'Église, icône du « Mystère » : la « Mystagogie » de St Maxime le Confesseur, une ecclésiologie liturgique*, dans : *L'Église dans la liturgie* (Semaine Saint-Serge, 1979), Roma: Ed. Lit. 1980, pp. 107-117.

25. *Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur* dans *EPEKTASIS, Mélanges Daniélou*, Paris : 1972, pp. 55-62.

remplit pleinement et qu'il n'est rien en eux qui soit laissé vide de sa présence. »

Nous avons là l'une des formulations les plus denses de cette doctrine de la déification dont Maxime est, dans la tradition grecque, l'un des Docteurs les plus éminents et plus nuancés²⁶. Mais il est exceptionnel qu'il l'ait ainsi présentée en référence à l'accomplissement de la célébration liturgique du *Mysterion*. Or, insiste-t-il au début du ch. XXIV :

« La grâce de l'Esprit Saint, toujours invisiblement présente, l'est d'une manière toute spéciale au temps de la sainte synaxe ; cette grâce change et transforme chacun de ceux qui se trouvent présents, elle le modèle véritablement selon ce qu'il y a en lui de plus divin et le conduit à ce qui est préfiguré par les mystères qui s'accomplissent, même si lui-même ne le sent pas, s'il est encore de ceux qui sont enfants dans le Christ et ne peuvent voir ni toute la profondeur de ce qui s'accomplit, ni la grâce elle-même du salut qui opère en lui et se manifeste par chacun des divins symboles de la fonction, elle qui procède avec ordre et suite depuis les choses les plus proches jusqu'à la fin de tout. »

C'est sous cette lumière que Maxime reprend alors brièvement les moments les plus significatifs à ses yeux de la célébration eucharistique pour y trouver le symbole du cheminement qui conduit le fidèle, depuis qu'il a rejeté l'incrédulité, jusqu'à l'ultime transformation qui, en l'assimilant au Christ, fait en quelque sorte de l'homme un dieu :

« Car, à ces dons du Saint-Esprit auxquels nous croyons avoir part ici, dans la vie présente, selon la grâce dans la foi, nous avons confiance de participer, en toute vérité et réalité — après avoir gardé pour autant qu'il est possible les commandements — selon l'espérance inébranlable de notre foi et selon la promesse stable et inviolable de ce qui nous a été annoncé, passant de la

26. Cf. I.H. DALMAIS : « Divinisation II. Patristique grecque » (*Dictionnaire de spiritualité* III, c. 1376-1389, Paris : 1956).

grâce qui est dans la foi à la grâce selon la vision, lorsqu'en vérité notre Dieu et Sauveur Jésus Christ nous transformera en lui-même, nous enlevant les signes de corruption, et lorsqu'il nous gratifiera des mystères archétypes préfigurés par les symboles d'ici-bas».

L'Église elle-même mystagogue

Mais, si large que soit la part faite dans la « Mystagogie » aux grands thèmes anthropologiques de l'ascèse monastique, ce sont les aspects spécifiquement ecclésiologiques du *Mysterion* qui constituent dans cet ouvrage la trame de la contemplation. C'est sur eux que nous nous étions proposé d'attirer l'attention dans le « Master theme » d'Oxford 1971, faisant nôtre, dès le départ, une importante notation de R. Bornert : « De même que pour Origène, la mystagogie liturgique est pour Maxime moins une initiation au mystère de la liturgie qu'une introduction au mystère à partir de la liturgie »²⁷. Or, si le Christ est la manifestation par excellence du *Mysterion*, c'est dans l'Église seulement qu'il se trouve pleinement explicité. Et la « Mystagogie » se propose précisément de mettre en lumière le mode de cette explication, de montrer quelle relation elle entretient avec les autres modes et comment elle les intègre pour rendre possible l'ultime réalisation du plan divin : le retour à Dieu — leur origine et leur principe — des créatures multiples et diverses, sans que soient pourtant effacées les différenciations qui les déterminent dans leur essence. Le prologue, étonnamment dense, intègre ainsi l'ecclésiologie aux thèmes fondamentaux de la contemplation du *Mysterion* qui se trouveront développés dans d'autres œuvres et notamment dans les *Ambigua* 7 et 42 : projection au plan du créé de ce qui constitue le fond le plus intime de la vie divine elle-même. Pour l'exprimer, Maxime use de l'expression, reprise de la théologie trinitaire des Cappadociens, « mode existentiel » (*tropos tès hyparxeôs*) et l'oppose à l'ordre rationnel des essences et des natures (*logos*

27. *Op. cit.*, p. 92.

tès *physeôs*). En lui se manifeste et se réalise dans le champ du créé cela même qui est le secret, inexprimable dans les catégories de notre logique, de la vie divine : la relation des Personnes l'une à l'égard de l'autre, et notamment cette relation filiale dans laquelle le Christ introduit par le don de l'Esprit ceux qui s'ouvrent dans la foi à la régénération. Tout dans l'Église, et son existence même, se situe dans l'ordre de la relation. C'est justement en ce sens, comme le développe Maxime, que l'Église est « icône » et aussi qu'elle est « mystagogie », c'est-à-dire chemin du *Mysterion*. Aussi appartient-il à l'Église de manifester et de réaliser pour la création tout entière les diverses sortes d'unions qui sont l'un des objets de prédilection de la contemplation de Maxime. En conséquence, cosmologie et anthropologie viennent s'intégrer dans l'expression ecclésiale du *Mysterion* par la médiation symbolique de l'Écriture qui intervient plus directement encore dans l'expression liturgique du mystère ecclésial que l'édifice où la célébration trouve son cadre et dont la structure fournit le thème des premiers chapitres de la « Mystagogie ».

Dans l'union avec le Christ

Dans *Quest. ad Thal.* 63 (P.G. 90, 665 B) Maxime avait quelque peu explicité le thème du *Mysterion nouveau* qui s'exerce dans l'Église à laquelle il est confié²⁹. C'est plus particulièrement l'office du sacerdoce visible de le manifester à ceux qui ont des yeux pour voir (*Ep* 21 ; P.G. 91, 604 D). C'est à lui qu'il appartient d'offrir à Dieu, « entièrement déifiés, ceux qui par lui ont reçu l'initiation au mystère » (*Ep* 31 ; *ibid.*, 625 A). Cet accomplissement du *Mysterion*, ici présenté comme une réintégration déifiante de la création tout entière dans la communion avec Dieu, se fonde sur la christologie mystérique que développent *Quaest. ad Thal.* 60 et, sous une forme plus technique qu'impose la discussion des positions origénistes, *Ambig.* 7.

28. Cf. en particulier *Quaest. ad Thal.* 48 et *Ambig.* 41.

29. Cf. *ibid.*, *Qu.* 42, P.G. 90, 408 D ; *Qu.* 64, P.G. 90, 713 B.

Par son Incarnation, le *Logos* a rendu en quelque manière visible le fond le plus intime de la bonté du Père, il a fait voir en lui la fin en vue de laquelle les créatures ont reçu l'existence. Mais si l'Incarnation réalise la rénovation radicale, ou plutôt l'innovation des natures à un mode d'exister véritablement paradoxal (*Ambig.* 42), encore faut-il que les hommes se l'approprient par une libre décision de leur pouvoir : « Déjà consommé dans le Christ, le monde d'en-haut doit être consommé en ceux qui viennent ensuite derrière le Christ, quand ils seront, eux aussi, plantés en sa résurrection, eux qui sont déjà conformés par leurs souffrances à la ressemblance de sa mort » (*Ambig.* 31 : P.G. 91, 1281 B). Il faut en effet que se réalisent dans toute l'humanité, et par elle pour la création tout entière, ces synthèses unifiantes — dans la sauvegarde des distinctions naturelles des êtres — que Maxime a si souvent contemplées comme étant la visée mystérieuse de toute l'œuvre créatrice, reflet du mystère même de la communion trinitaire (*Quaest. ad Thal.* 48 ; *Ambig.* 41). C'est le caractère communautaire et ecclésial de cet accomplissement du mystère du salut qui constitue l'objet propre de la « Mystagogie » :

« La sainte Église porte l'empreinte (*typos*) et l'image (*eikôn*) de Dieu, en tant qu'elle a la même énergie que lui, par imitation et par empreinte. Dieu, en effet, par une puissance infinie, a fait et amené à l'existence toutes choses ; il les contient, les conduit, les circonscrit et les attache ensemble, les unes aux autres et à lui-même, selon sa Providence, aussi bien les intelligibles que les sensibles... La sainte Église de Dieu se montre aussi selon le même mode, puisqu'elle a envers nous la même puissance agissante (*energeia*) que Dieu, comme une image a la même puissance agissante que son archétype. Car nombreux et presque infinis sont les hommes, les femmes et les enfants, séparés grandement et grandement différents les uns des autres... Venant dans l'Église, ils renaissent par elle et sont recréés dans l'Esprit. A tous elle donne et offre d'une manière égale, comme une grâce, une unique forme et appellation divine : celle d'être du Christ et de porter son nom³⁰. »

30. P.G. 91, 664D — 665 A.

Et, pour bien marquer que c'est là l'essentiel de sa visée, Maxime reprend ce thème dans la conclusion de l'ouvrage :

« La sainte Église est l'empreinte et l'image de Dieu, car de même qu'il opère selon son infinie puissance et sagesse l'union sans confusion en ce qui regarde les essences différentes des êtres en se les rattachant à l'extrême pointe de lui-même comme Créateur, de même elle (l'Église) relie dans une seule forme les croyants les uns aux autres par l'unique grâce et vocation de la foi³¹. »

Grâce à la célébration liturgique

C'est, pensons-nous, par de telles considérations que Maxime a touché le cœur même du mystère ecclésial et de la théologie en laquelle il trouve, sous forme symbolique, son expression la plus riche en même temps que l'exercice le plus puissant de son efficacité³². Dans la « Mystagogie », à la différence de la perspective la plus fréquemment suivie dans ce genre d'ouvrage³³, il ne s'arrête guère à retrouver dans le déroulement de la synaxe les grands moments de l'histoire du salut. Il lui suffit d'avoir brièvement évoqué (ch. 8-12), à propos de l'entrée du célébrant et du peuple, des lectures et des chants qui les accompagnent, toute l'économie temporelle, depuis la venue du Christ sur la terre jusqu'aux derniers temps de l'Église. Cette économie se clôt avec la lecture de l'Évangile et la fermeture des portes de l'église, après qu'auront été exclus les catéchumènes et tous ceux qui sont indignes de la vue divine des saints mystères qui vont être montrés. Après un bref intermède qui présente les divers moments de la liturgie eucharistique comme une entrée dans le silence de la contemplation « gnostique », les ch. 14-20 les reprennent de manière plus détaillée comme symbolisant et réalisant déjà en quelque manière, dans une succession temporelle, ce

31. *Ibid.*, 705 AB.

32. Constitution *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II, n. 10.

33. Cf. la thèse de R. BORNERT (*op. cit.*, Ch. I, pp. 47-82).

qui ne sera définitivement acquis pour l'ensemble de la création qu'au-delà du temps. C'est dans cette perspective eschatologique que vient s'insérer, comme constituant le sommet de toute la célébration, la confession de foi « Un seul saint » qui précède immédiatement la communion et en explicite, dans l'interprétation de Maxime, l'ultime signification. N'avait-il pas déclaré, dès le début de l'ouvrage, conformément à la tradition gnostique d'Origène et d'Evagre :

« Etant tout en tous, le Dieu qui surpasse tout dans une mesure infinie, sera vu par ceux seulement dont la pensée est pure, alors que l'intellect en recueillant dans la contemplation les raisons des êtres, se reposera en Dieu même, comme cause, principe et fin de la production et de la venue à l'existence de tout l'univers et comme fondement inébranlable de son développement³⁴ » ?

L'union intime avec Dieu

Au terme de la « Mystagogie », cette perspective intellectualiste — sans être abandonnée — se voit enrichie de nuances que rien ne faisait prévoir au départ. Le ch. 23 reprend une dernière fois l'ensemble des considérations — explicitées dans les ch. 4 et 5 — sur les relations entre le déroulement de la synaxe et les étapes de la vie spirituelle. Mais l'accent est mis maintenant sur l'entrée dans l'intime du mystère de la vie divine que chante le *Trisagion* et la prière de l'Anaphore qu'il enveloppe pour se conclure dans l'expérience filiale du *Pater* :

« Comprenant dans la prière comment Dieu est mystérieusement son unique Père, l'âme se concentrera sur l'Un qui est dans le secret. Elle sentira et connaîtra d'autant plus les mystères divins qu'elle ne voudra pas être à elle-même, ni pouvoir être connue elle-même par elle-même ou par un autre, mais par Dieu tout entier qui l'enlève totalement dans le Bien, entièrement

34. P.G. 91, 665 B.

présent en elle de manière divine, pénétrant en elle, sans passion, et la déifiant tout entière³⁵. »

Pour vivre selon le Christ

Cette théologie mystique se réfère explicitement au « très saint Denys l'Aréopagite », mais la suite offre un accent bien différent et rompt résolument avec l'aristocratie intellectualiste de la tradition alexandrine. Reprenant la distinction origénienne des esclaves, des mercenaires et des fils, Maxime en donne une interprétation toute nouvelle :

« Fils sont ceux qui, ni par crainte des menaces, ni par désir de ce qu'on leur promet, mais par inclination et par habitude de la tendance et de la disposition volontaire de l'âme vers le Bien, ne se séparent jamais de Dieu, comme ce Fils auquel il a été dit : "Mon enfant, tu es toujours avec moi et tout ce qui est mien est tien". Ils sont, par la disposition de la grâce, cela même que Dieu est et est cru selon la nature et la cause. Ne nous éloignons donc pas de la sainte Église de Dieu qui contient de si grands mystères de notre salut dans la sainte ordonnance des divins symboles qui sont célébrés en elle. Par ces mystères, elle fait que chacun d'entre nous, selon sa mesure, atteigne dignement la manière de vivre selon le Christ. Elle rend manifeste que la manière de vivre selon le Christ est le don de la filiation donné par le saint baptême dans l'Esprit Saint³⁶. »

Ailleurs, dès la « Lettre 2 à Jean le Chambellan », tout au travers des « Centuries sur la charité » et de manière beaucoup plus claire encore dans le « Dialogue ascétique », Maxime s'est employé à montrer sous de multiples formes que cette manière de vivre selon le Christ se témoigne par l'exercice de la charité qui culmine dans l'amour sans réticence des ennemis, afin que soit manifestée la conformité du vouloir filial à la philanthropie du Père. La

35. *Ibid.*, 701 BC.

36. *Ibid.*, 712 AB.

«Mystagogie» interprète dans la même perspective la célébration ecclésiale du *Mysterion* en s'attachant plus particulièrement à la synaxe eucharistique. On ne saurait, pensons-nous, trouver meilleur fondement à une théologie de la liturgie.

II - L'APPORT DES LITURGIES ORIENTALES

A. LA LITURGIE, EXPRESSION DE LA FOI ET DE LA THÉOLOGIE

A partir de 1954, les enseignements qui nous furent confiés, d'abord à l'initiative du Doyen Le Bras sous forme de Conférences temporaires à l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses (1954-1956) puis, à partir de sa fondation en 1956, à l'Institut Supérieur de Liturgie, nous conduisirent à consacrer la plus grande part de notre recherche à l'étude des liturgies orientales.

Nous pensions depuis longtemps que c'était là un champ particulièrement prometteur pour l'intelligence théologique de la liturgie chrétienne. On sait que la liturgie n'a jamais cessé, dans les Églises d'Orient, et notamment dans la tradition byzantine, d'être considérée comme l'expression privilégiée de la foi de l'Église et l'expression de sa contemplation théologique. Ce n'est pas sans raison que C. Andronikoff inscrivait en épigraphe de son livre sur *Le sens des fêtes* (Paris 1970) ce mot de son ancien professeur le P. Cyprien Kern : « Le chœur de l'Église est une chaire de théologie ».

Mais les investigations qui permettraient au théologien de se mettre effectivement à l'écoute de ces données de la tradition œcuménique demeurent encore très fragmentaires. Les éditions, figées presque sans variations depuis l'introduction des imprimés, ont été réalisées à partir d'une tradition manuscrite souvent tardive et reproduite de manière défectueuse³⁷. Même pour la tradition byzantine,

37. Cf. A. RAES : « Les livres liturgiques grecs publiés à Venise », dans : *Mélanges Tisserant III*, Studi e Testi 233, Rome : 1964, p. 209-222.

pourtant de beaucoup la plus étudiée, les interprétations des liturgistes et des théologiens — même parmi les plus importantes — n'ont été encore que très incomplètement éditées. C'est dire que l'on se trouve engagé sur des terrains mal connus et au travers desquels il ne sera possible, pour longtemps encore, que de procéder à des sondages dont les acquis demeurent incertains. Nous en avons amorcé un certain nombre dans le cadre de l'enseignement et sous forme de séminaires. Des recherches plus poussées qu'il nous a été donné de suivre et parfois d'orienter ont fourni matière à des thèses présentées dans le cadre de l'U.E.R. de Théologie ou dans d'autres Instituts. Les résultats auxquels nous estimions, pour notre part, être parvenus ont été mis en œuvre dans diverses publications, en particulier dans des contributions à des Encyclopédies ou à des Manuels, sous formes d'articles dans *La Maison-Dieu* et dans *Concilium*. Nous retiendrons seulement ici ce qui nous paraît se rapporter, au moins indirectement, au thème du *Mysterion*.

La théologie des mystères dans les traditions orientales

Nous avons été invité à l'aborder une première fois dans un cahier de *La Maison-Dieu* consacré, au lendemain de sa mort, à la pensée et à l'œuvre de Dom O. Casel³⁸, puis — en une forme plus personnelle — sous le titre « La liturgie, acte de l'Église »³⁹. C'est dans ce même cahier qu'à propos des deux ouvrages de W. De Vries sur la théologie sacramentaire des Églises Jacobite et Nestorienne, nous attirions l'attention dans une note brève sur la place faite dans ces traditions à une « théologie des Mystères »⁴⁰. On y perçoit en effet que, déjà dans le vocabulaire — emploi du terme *raz*, d'origine iranienne — et dans une perspective qui n'a que très secondairement subi l'influence de l'hellénisme, ces Églises ont élaboré leur doctrine sacramentaire sous le signe du « secret du Grand Conseil royal »

38. LMD 14, 1948, pp. 67-98.

39. LMD 19, 1949, pp. 7-25.

40. *Ibid.*, pp. 60-62.

des empires achéménide et sassanide. Mais, par ailleurs et de manière assez inattendue, elles vont déporter la signification de *raz* vers l'acception de « chose cachée » et développer des théories passablement « chosistes », mettant au premier plan la puissance sanctifiante conférée à la matière par l'Esprit Saint, puissance qui trouve son origine dans l'institution de « mystères » (l'usage privilégie le pluriel) par le Christ et dans la communication qu'il a fait aux Apôtres de ce pouvoir de sanctification.

A travers leur diversité

Nous étions en effet devenus de plus en plus sensible à la diversité des traditions trop souvent confondues sous l'appellation d'Orient chrétien, un Orient ramené en fait à la seule tradition byzantine, voire à une orthodoxie aux contours assez arbitrairement dessinés sous l'influence prédominante de théologiens d'origine russe. Une contribution à l'occasion de la session d'études 1960 de la Conférence Internationale des œcuménistes catholiques sur la « Signification de la diversité des rites au regard de l'unité chrétienne »⁴¹ et surtout un cours professé en 1961 à la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain lors de l'inauguration de la « Chaire Pape Adrien VI »⁴² devaient nous fournir l'occasion de préciser notre pensée à cet égard. Cette diversité nous apparaît en effet comme un élément constitutif de la situation paradoxale qui est celle de l'Église : engagée dans le devenir du monde et dans la multiplicité des cultures qu'il suscite, elle y doit être « sacrement », c'est-à-dire signe efficace, des réalités d'un Royaume dont nous ne possédons encore que les arrhes⁴³. La romanisation qui a si profondément marqué la vie et la pensée chrétiennes en Europe occidentale, l'ethnocentrisme culturel qui a caractérisé le catholicisme des

41. *Istina* 3, 1960, pp. 301-318.

42. Publié dans : *Union et désunion des chrétiens, recherches œcuméniques* Paris : D.D.B., 1963, pp. 11-25.

43. Constitution *Lumen Gentium*, ch. VII.

temps modernes, y ont longtemps laissé dans l'ombre le pluralisme qu'impose cette situation. Il constitue néanmoins, et notamment dans le domaine de l'expression liturgique, l'une des composantes de la manifestation du *Mysterion*, au sens qu'avec Maxime le Confesseur nous avons été conduit à reconnaître : le dessein prééternel de salut s'accomplissant par le Christ et dans son Église au travers de la succession des temps et de la diversité des expressions culturelles. C'est pourquoi précisément cette diversité nous paraît constituer un caractère fondamental de tout œcuménisme authentique. Et c'est pourquoi aussi le rôle primordial reconnu à la liturgie dans les diverses traditions de l'Orient chrétien doit être considéré comme un apport irremplaçable dans le dialogue difficile qui s'instaure en vue de retrouver les fondements assurés de l'unité chrétienne⁴⁴.

Les invitations qui nous ont été adressées, en des occasions fort diverses, d'apporter une contribution à l'étude de divers aspects des traditions orientales, et tout particulièrement des traditions liturgiques, nous paraissent trouver là leur point de convergence⁴⁵. C'est aussi par là

44. Cf. I.H. DALMAIS, *La foi au Christ parmi les religions des hommes*, Paris : D.D.B., 1978 (*Croire aujourd'hui*), ch. IV, pp. 123-125.

45. Entre autres dans le cadre des Semaines Liturgiques à l'Institut St-Serge. 1960 : « Une relique de l'antique liturgie de Jérusalem : l'Office de l'ensevelissement du Christ au soir du Vendredi-Saint » (*L'Orient syrien* T. VI, 1961, pp. 441-454). — 1964 : « Le thème de la lumière dans l'office du matin des Églises syriennes orientales » (*Lex Orandi* 40, Paris 1967, pp. 257-273). — 1965 : « Quelques grands thèmes théologiques des anaphores orientales » (*Lex Orandi* 47, Paris : 1970, pp. 179-196). — 1966 : « Rites et prières accompagnant les lectures dans la liturgie eucharistique » (*Lex Orandi* 48, Paris : 1970, pp. 107-121). — 1969 : « L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épicleses eucharistiques syriennes » (*Istina* 1973/2, pp. 147-154 et *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, Rome, 1977, pp. 55-64). — 1975 : « La liturgie alexandrine et ses relations avec les autres liturgies » (dans : *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle*, Rome, 1976, pp. 113-126). « La structure et la répartition des rôles dans l'assemblée liturgique d'après la tradition et la pratique de l'Église copte » (dans : *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'Assemblée*, Rome, 1977, pp. 167-182). — 1978 : « Le "Testament du matin" et "L'enseignement des arcanes" : deux antiques expressions liturgiques de la foi des

qu'elles peuvent ne pas être totalement étrangères à la perspective ici retenue. Depuis la publication de notre petit précis de liturgies orientales : *Les liturgies orientales*, en 1959, dont les positions essentielles nous semblent pouvoir être encore tenues⁴⁶, nous avons eu occasion de présenter par deux fois, pour des encyclopédies⁴⁷, un tableau d'ensemble des liturgies orientales et de dégager les traits caractéristiques de chacune des traditions auxquelles on peut les rattacher. On ne saurait trop souligner en effet comment les vicissitudes d'une histoire complexe interférant avec les bases géographiques qui — selon les ordonnances sans cesse renouvelées des conciles — fournissent le cadre normal de la diversification des Églises, a entraîné un imbroglio presque inextricable des juridictions et des usages liturgiques. Il n'est pas sans

Églises d'Ethiopie » (dans *La liturgie, expression de la foi*, Rome, 1979, pp. 115-128). — 1980 : « Le Christ dans les liturgies syriennes orientales et occidentales » (dans : *Le Christ dans la liturgie*, Rome, 1981, pp. 49-64). — 1981 : « Quelques traits caractéristiques des liturgies syriennes » (dans : *La liturgie : son sens, son esprit, sa méthode*, Rome, 1982, pp. 57-70). — 1982 : « Spiritualité ecclésiale et spiritualité monastique dans la liturgie copte » (dans : *Liturgie, spiritualité, cultures*, Rome, 1983, pp. 81-90). — 1983 : « De la glorification du Nom à la confession trinitaire dans les liturgies syriennes » (dans : *Trinité et Liturgie*, Rome : 1984, pp. 79-93).

Divers articles dans *La Maison-Dieu*, notamment : « Le "Triduum sacrum" dans la liturgie byzantine » (41, 1955, pp. 118-127). « L'adoration de la Croix » (45, 1956, pp. 60-66). « La liturgie du mariage dans les Églises orientales. Structure, histoire, signification » (50, 1957, pp. 58-69). « Le sacrement de Pénitence chez les Orientaux » (56, 1958, pp. 22-29). « Ordinations et ministères dans les Églises orientales » (102, 1970, pp. 73-81).

« Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien. Die Sacramente : Theologie und Liturgie » (dans : *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf, 1971, pp. 386-413, 415-443).

Dans *Concilium* : « L'expression de la foi dans les liturgies orientales » (82, 1973, pp. 77-84) ; « Liturgie et dévotion populaire : la célébration du cycle de Noël dans les Églises orientales » (122, 1977, pp. 33-43).

46. Paris: Fayard (Coll. « Je sais, je crois », 111), 1959. Nouvelle édition : Paris: Cerf (Coll. « Rites et symboles », 10), 1980.

47. « Liturgia orientale » et « Orientale cristianesimi » (*Enciclopedia delle Religione*, T. III, c. 1689-1707 et IV, c. 1216-1250, Florence, 1971 et 1972 ; « Les Liturgies orientales » (*Catholicisme VII*, 1975, c. 874-882).

signification que les dicastères romains usent souvent du terme *ritus* pour désigner non seulement les usages, et notamment les expressions liturgiques propres à chaque Église, mais ces Églises elles-mêmes.

Importance capitale de la tradition syrienne

Or, pour ce qui est de la liturgie, il nous est apparu de plus en plus clair qu'un rôle capital revient au domaine syrien, au sens extrêmement vaste du « diocèse d'Orient » tel que l'avait constitué Dioclétien et sur lequel le Siège apostolique d'Antioche revendiquera longtemps un droit de regard fondé sur le can. 6 de Nicée⁴⁸. C'est-à-dire qu'outre les régions plus ou moins hellénisées de la Syrie proprement dite et le foyer cosmopolite d'Antioche, il recouvre aussi bien des chrétientés mésopotamiennes marquées par les syncrétismes et les spéculations gnostiques qui avaient fleuri dans la région d'Edesse, que la Ville Sainte de Jérusalem où la multiplication des pèlerinages regroupant pour un séjour plus ou moins prolongé des chrétiens de toutes origines activait la créativité liturgique.

Nous avons, pour notre compte, mené un certain nombre de sondages dont les résultats ont, pour une part, trouvé place dans les textes publiés jusqu'ici. Nous nous sommes en particulier attaché à l'hymnographie syrienne, tant en grec qu'en syriaque, domaine particulièrement riche dont l'influence s'est largement répercutée dans toutes les Églises orientales et n'a pas été sans s'exercer jusqu'en Occident⁴⁹. Par-delà les interprétations et les

48. Cf. I.H. DALMAIS, « La difficile unité dans la diversité ; tensions, ruptures et coexistences dans le patriarcat d'Antioche (*L'Orient syrien* 8, 1963/1, pp. 107-120).

49. I.H. DALMAIS, « L'apport des Églises syriennes à l'hymnographie chrétienne » (*L'Orient syrien* T. II, 1957, pp. 243-260); « Imagerie syrienne et symbolisme hellénique dans les hymnes bibliques de Romanos le Mélode » (Communication faite à Oxford en 1966; *Studia Patristica* XI, T.u.U. 108, pp. 22-26 Berlin, 1972); « L'Hymnographie syrienne 92, 1967, pp. 63-72); « La poésie dans les liturgies orientales » (*LMD* 151, 1982, pp. 7-17); « Tropaïre, Kontakion, Eanon. Les éléments constitutifs de l'hymnographie byzantine » (dans : *Liturgie und Dichtung*, Erzabtei S. Ottilien, 1983, I, pp. 421-434).

développements qu'il recevra — grâce à l'apport de traditions alexandrines — chez les liturgistes et théologiens byzantins, et par eux dans la pensée orthodoxe moderne, c'est, pensons-nous, chez les Syriens qu'il faut chercher les élaborations les mieux assurées de la théologie spécifiquement chrétienne du *Mysterion* liturgique.

Ce n'est pas sans raison que O. Casel avait fait appel de manière insistante au témoignage de saint Jean Chrysostome, provoquant G. Fittkau à mener l'une des enquêtes les plus approfondies et les mieux assurées auxquelles ce thème ait donné lieu⁵⁰. Ce n'est sans doute pas un hasard que les plus importantes catéchèses mystagogiques qui nous aient été conservées proviennent de Jérusalem et d'Antioche ; ni non plus que ce soit en milieu syrien qu'aient été élaborées, à partir de documents anciens provenant pour la plupart des mêmes régions, les compilations — si précieuses pour le liturgiste et dont on est encore loin d'avoir exploité toutes les richesses — des « Constitutions apostoliques » et de l'« Octateuque » clémentin de la tradition jacobite.

Les grands thèmes théologiques de l'initiation baptismale, et les formulaires mêmes qui ont fortement marqué de leur empreinte les liturgies des diverses Églises orientales semblent bien avoir d'abord pris forme en milieu syrien. La rigueur architectonique avec laquelle les Syriens structurent toutes les célébrations sacramentelles — c'est-à-dire proprement mystériques — sur le type de célébration eucharistique constituée dès les premières générations chrétiennes met en relief de manière impressionnante que c'est le même *Mysterion* qui s'exprime et s'exerce de l'initiation baptismale au Mémorial de la Pâque du Seigneur.

Sans doute cette élaboration ne s'est-elle acquise que progressivement et, à divers égards, l'organisation de la liturgie byzantine peut apparaître comme plus fidèle à des usages anciens que celles des Églises dites « monophysites » qui ont plus tardivement et plus continûment subi l'in-

50. G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysterion bei Johannes Chrysostomus* (Theophaneia 9, Bonn, 1953).

fluence d'Antioche. Mais le fait que cette structure commune à la célébration des principaux « mystères » se laisse reconnaître dans les usages si archaïques des Églises syro-mésopotamiennes (dites « nestoriennes ») permet de penser qu'elle a des origines fort anciennes. Les Églises syriennes, tant antiochienne que mésopotamienne, sont d'ailleurs les seules en Orient qui aient, en de multiples discours et commentaires, élaboré une véritable théologie sacramentaire à partir de leur conception des « mystères » (*razé*).

Si la tradition byzantine, s'incorporant les apports alexandrins et cappadociens, a davantage mis l'accent — trop fortement même au jugement de certains — sur ce qu'au travers de sa liturgie l'Église manifeste d'une eschatologie déjà pour une part réalisée, ce n'a été pourtant qu'en accentuant l'un des traits les plus anciennement marqués des traditions syriennes.

B. TRAITS COMMUNS AUX LITURGIES ORIENTALES

C'est ainsi qu'à la différence de ce qu'il en est allé de plus en plus décidément dans l'Occident latin, toutes les liturgies orientales nous ont paru se caractériser par quelques traits communs que la Constitution de Vatican II et la volonté de rénovation qu'elle manifeste reconnaissent comme des caractères fondamentaux de toute liturgie chrétienne.

Participation active de l'assemblée

D'abord la participation active de toute l'assemblée dans une diversité d'interventions et de fonctions qui manifestent sa structure organique. Cet aspect communautaire s'accorde d'ailleurs avec une très grande liberté d'expression, laissant un large champ aux manifestations de la piété individuelle, d'où — au regard de chrétiens formés à la

discipline romaine — une impression d'anarchie. C'est d'ailleurs ce même caractère communautaire qui rend impensable en Orient une réforme liturgique introduite par voie d'autorité. En ce domaine, comme en tout ce qui se rapporte à la discipline ecclésiale, le respect de la « tradition apostolique » s'impose à tous, mais cette tradition — qui n'est pas codifiée — s'adapte normalement dans le détail de ses expressions à la situation concrète de chaque communauté, à son importance, à son degré de culture et aux moyens dont elle peut disposer. D'où l'impossibilité de considérer comme régulateur un code détaillé de rubriques. Les prescriptions, parfois très minutieuses, que l'on peut rencontrer, notamment dans les traditions syriennes et copte, sont considérées comme directives et non pas impératives comme ce fut le cas dans les Églises latines durant la période post-tridentine⁵¹.

Mise en relief du Mystère dans sa plénitude

Un second trait caractéristique commun à toutes les liturgies orientales est précisément la préoccupation de mettre en relief la plénitude du *Mysterion* dans le déroulement historique de ses retentissements cosmiques. Cela est particulièrement sensible dans les grandes prières d'action de grâces (eucharisties) pour la consécration des éléments sacramentels : eau, huile chrysmale (*myron*), pain et vin de l'oblation (anaphore eucharistique au sens strict). Mais il importe de remarquer que cette action de grâces pour le *Mysterion* intègre toujours une supplication (épiclese) pour qu'il obtienne son accomplissement effectif. Nous retrouvons là l'attitude si fortement soulignée par Maxime le Confesseur, soucieux d'inculquer que, si la rénovation des natures est radicalement réalisée par l'Incarnation du Christ, elle ne s'effectue que dans le

⁵¹ I.H. DALMAIS, « Tradition et liberté dans les liturgies d'Orient » (LMD 97, 1969, pp. 104-114).

consentement, inséparablement libre et gracieux, des volontés humaines.

Importance de l'hymnographie

Cette même attitude se retrouve d'ailleurs, peut-être même encore plus accentuée, dans l'exubérante hymnographie qui s'est développée dans les diverses Églises, à l'exception peut-être de l'Église copte demeurée plus strictement fidèle à l'antique sobriété monastique. Or, cette hymnographie toute tissée de réminiscences scripturaires constitue l'élément essentiel de l'Office divin où les lectures bibliques et la psalmodie sont loin d'occuper la place presque exclusive qu'elles ont reçue en Occident. Des pièces choisies dans ce fonds hymnique ont par ailleurs trouvé place dans la célébration eucharistique et les autres fonctions sacramentelles pour en actualiser la référence aux grandes figures qui expriment tel ou tel aspect du *Mysterion*. Scandées par les très anciennes acclamations doxologiques (formes diverses du *trisagion*) ou épiclétiques (appel à l'intercession de la Mère de Dieu et des saints, intervention de la Croix salvatrice) elles entretiennent l'assemblée dans la méditation lyrique sans cesse renouvelée des manifestations divines (théophanies) à travers l'histoire du salut et surtout dans les actes salvifiques du Christ.

Entre la Pâque et la Parousie

Ces théophanies trouvent une actualisation privilégiée dans le « mémorial » centré sur la Pâque du Christ⁵². C'est en lui avant tout que l'Église vit déjà, selon l'expression

52. Cf. I.H. DALMAIS, « Pâques » (*Dictionnaire de Spiritualité*, XII, col. 171-182) ; « Le temps dans la liturgie » (dans : *L'Église en prière*, éd. nouv., Paris: Desclée 1983, IV, pp. 13-19).

souvent reprise du P. Serge Boulgakov, « le ciel sur la terre ». Beaucoup plus nettement qu'en Occident, la liturgie s'est employée dans les diverses traditions orientales à exprimer, autant que faire se peut, la situation paradoxale de l'Église, sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention précisément parce qu'elle ne paraît pas avoir été rendue suffisamment perceptible dans le christianisme d'expression occidentale : vivre déjà les réalités ultimes au travers de signes efficaces (sacramentels). Mais en contrepartie, ces liturgies n'en ont été que plus attentives à souligner ce qui demeure d'incomplétude et d'attente dans cette situation. Attitude particulièrement remarquable dans les liturgies syriennes qu'on a pu appeler des liturgies crépusculaires ou « purgatoriales »⁵³. Elles sont tout imprégnées d'un sens profond de la misère de l'homme, gémissant aux portes du Paradis d'où il a été exclu par sa faute et attendant l'heure où il partagera pleinement la glorieuse Résurrection du Christ qu'il anticipe déjà — dans les larmes — par les arrhes de l'Esprit. D'où le caractère profondément émouvant des liturgies orientales, baignées de l'aurore radieuse d'une lumière qui filtre néanmoins au sein d'une obscurité encore profonde. L'une des expressions de cette attitude est la place faite — notamment dans les traditions syriennes et byzantines — aux litanies suppliantes (ecténies) dirigées par le diacre tandis que le prêtre, seul à l'intérieur du sanctuaire, prie silencieusement.

III. LES RETENTISSEMENTS DU MYSTERION DANS L'IMAGINAIRE CHRÉTIEN

Si nous nous sommes plus particulièrement intéressé aux expressions symboliques du *Mysterion* dans les rites et les formulaires des liturgies orientales, et en particulier dans l'hymnographie, quelques occasions nous ont été données

53. Nous avons repris cette expression du P. M. HAYEK, *Liturgie maronite*, Paris, 1964, Introd. p. XV.

d'élargir le champ de nos investigations. En corrélation plus ou moins immédiate avec la présentation de la théologie mystérique et de la *Mysterienlehre* d'O. Casel, nous avons été amené à rédiger pour les éditeurs de la *New Catholic Encyclopedia of America* des notices assez brèves sur l'art et sur la symbolique liturgique des Églises orientales.

Nous avons été ainsi conduit à accorder plus d'attention que nous ne l'aurions sans doute fait aux répercussions que le thème mystérique a suscité dans l'imaginaire chrétien. Or, c'est là une perspective qui, depuis quelques années, suscite un intérêt grandissant. C'est pourquoi nous nous sommes attaché à diverses reprises à jalonner, à partir de publications récentes, certaines manifestations plus caractéristiques de ces retentissements, notamment dans le domaine des arts plastiques et de l'architecture⁵⁴. On se trouve ainsi amené à saisir dans toute son acuité — disons même en son inévitable ambiguïté — l'une des conséquences de cette situation paradoxale de l'Église que nous avons qualifiée de « sacramentelle » et qui trouve dans la liturgie son expression privilégiée. Nous l'avions abordée naguère dans le cahier 81 de *La Maison-Dieu* : « Pauvreté et richesse des choses ». Nous écrivions alors :

« C'est sans doute parce qu'elle est, plus directement que toute autre fonction de l'Église, ordonnée au Royaume que la liturgie s'est partout et de diverses manières efforcée de donner comme un avant-goût de ce Royaume, d'être en quelque sorte, comme on l'a dit : le ciel sur la terre. Et, parce que le terme de Royaume évoque les royautés terrestres et le faste dont elles se sont toujours entourées pour donner du lustre à leur précaire majesté

54. Cf. « Transparence des signes, opacité des choses » (LMD 81, 1965, pp. 20-32). « Le reflet de sa Gloire, architecture et iconographie chrétiennes » (*ibid.*, 114, 1973, pp. 68-84); « Symbolisme liturgique et théologique de l'art roman » (*ibid.*, 123, 1975, pp. 135-148); « La Bible vivant dans l'Église : proclamation liturgique, prédication et imaginaire biblique » (*ibid.*, 126, 1976, pp. 7-23).

et imposer le respect, il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que le même faste, et sous des formes souvent identiques, se retrouve dans le service liturgique de la divine majesté. Nous sommes aujourd'hui de plus en plus attentifs à tout ce qui peut offusquer le message authentique que l'Église a mission de faire éclater parmi les hommes, aux risques d'alourdissements mondains et de déviations qui peuvent résulter de la mise en œuvre de moyens riches, c'est-à-dire trop conformes aux estimations humaines. Par réaction, certains voudraient voir l'Église renoncer non seulement à toute pompe extérieure, à tout déploiement de faste, mais même à tout ce qui peut apparaître comme portant la marque d'une culture différente de celle des communautés humaines au sein desquelles l'Église est aujourd'hui appelée à s'insérer pour manifester au travers d'elles l'unique mystère du salut».

Nous soulignons alors combien il importe de ne pas isoler tel ou tel élément de l'ensemble dans lequel il trouve place et notamment des paroles qui viennent donner aux gestes ou aux choses une signification toute différente de celle que nous serions spontanément portés à leur reconnaître. La liturgie est constituée par des actions, et par des actions auxquelles est appelée à prendre part une communauté aussi diversifiée que possible qui, par cette action même, rend présente en un lieu et en un moment donné la « catholicité » de l'Église⁵⁵.

Soutenir et réactiver une communion toujours menacée par la diversité des situations et des engagements est l'une des fonctions spécifiques de la liturgie. Elle l'expose inévitablement, dans son langage et dans les symboles dont elle use, à se trouver contestée. En s'intégrant dans l'histoire, l'Église entre dans le champ des forces de désagrégation qui s'y exercent. Mais, alors que dans l'ancienne Alliance tout entière engagée dans le temps de l'histoire la manifestation du mystère du salut se trouvait liée à un champ culturel homogène, l'Église est constitui-

55. Cf. *Lumen gentium*, n. 26, à propos de la célébration eucharistique.

vement en situation de diaspora. Pour signifier et mener à son accomplissement le mystère du salut, elle peut faire un large appel à toutes les formes d'expression dont il est susceptible dans la diversité des temps et des cultures ; elle est tenue seulement de rendre perceptible la continuité de son témoignage, sa permanente conformité avec l'Évangile du Royaume et les signes fondamentaux qui assurent la communion de ses fidèles. L'un des plus importants est assurément l'actualisation permanente de la Parole de Dieu, reconnue dans « les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes », pour reprendre les expressions de saint Justin (*I Apol.* 67). Nous avons esquissé comment la proclamation liturgique des Écritures et son actualisation par la prédication ont répercuté leur influence sur la liturgie tout entière et, par elle, abondamment nourri l'imaginaire chrétien⁵⁶.

CONCLUSION

Au travers d'investigations, trop fragmentaires et dispersées, il nous a été ainsi donné d'éprouver, de préciser sur un certain nombre de points, et parfois de rectifier ce qu'il nous avait paru entrevoir, dès nos premiers travaux, de la nature et de la fécondité du thème mystérique pour fonder une théologie de la liturgie. Invité à proposer, une fois encore⁵⁷, un exposé, condensé à l'extrême, sur ce qui nous paraît constituer les lignes maîtresses d'une théologie de la liturgie, nous l'avons établi sur deux données que nous considérons comme caractérisant la situation spécifique de la liturgie chrétienne :

56. I.H. DALMAIS, « La Bible vivant dans l'Église. Proclamation liturgique, prédication et imaginaire biblique » (LMD 126, 1976, pp. 7-23).

1) *L'Église, peuple messianique dans le Christ*

La liturgie doit exprimer l'étape messianique du peuple de Dieu rassemblé dans le Christ qui lui donne de participer, dans la diversité des charismes et des ministères à la fonction sacerdotale par laquelle il fait passer en oblation sacrificielle la création tout entière. Il en résulte qu'à la différence de ce qu'il en est dans les autres religions, la liturgie chrétienne ne réitère ni ne renouvelle un « acte fondateur » originel, mais rend présent, selon la diversité des temps et des lieux, l'efficace d'un acte posé une fois pour toutes par Celui qui est à jamais l'unique prêtre de son Église. C'est au titre d'envoyés et de vicaires, dans l'exercice d'un ministère apostolique, que des membres de l'Église recevront délégation, de la part du Christ et dans un charisme spécial de son Esprit, de poser au sein de la communauté ecclésiale les actes liturgiques qui l'engagent tout entière. Car, vivifiée par ce même Esprit et constituée Corps du Christ — c'est-à-dire expression visible et agissante de sa présence parmi les hommes — l'Église est constitutivement sacerdotale dans l'intégralité de ses membres.

2) *L'Église, communauté de l'Alliance dans l'Esprit*

La liturgie manifeste en même temps l'Alliance scellée par le don de l'Esprit. En effet, dès ses premières origines, la communauté des disciples du Christ a eu conscience de vivre sous le régime de la nouvelle et définitive Alliance annoncée par les prophètes et caractérisée par le don

57. Pour le dictionnaire de Spiritualité : « Liturgie, problèmes théologiques » (T. IX, 1976, c. 147-425), réédité dans : *Liturgie et vie spirituelle* (D.S. 6, Paris : Beauchesne, 1977, pp. 126-143). On pourra se reporter à notre *Initiation à la liturgie* (Paris, 1958 et « Livre de Vie » 40, 1963, I partie, 3) et à notre contribution à A.G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, 1^{re} partie, section II, ch. II. *Liturgie et mystère du salut*, 3^e édit. Paris: Desclée, 1965, pp. 204-226; éd. nouvelle : *Théologie de la célébration liturgique*, I, 1984, pp. 241-289.

permanent de l'Esprit qui devient le principe de son animation. S'il imprègne toutes ses activités — et tout d'abord lui donne la possibilité de reconnaître et de proclamer que Jésus, ressuscité, a été constitué Christ et Seigneur — sa présence se manifeste surtout dans l'expérience filiale qui permet au fidèle de crier vers Dieu *Abba*, c'est-à-dire d'exprimer sa prière avec les mots que Jésus avait enseignés à ses disciples. L'assemblée liturgique, et tout particulièrement l'assemblée eucharistique, est le lieu privilégié de cette effusion de l'Esprit qui donne à l'Église de vivre, au sein même de sa pérégrination dans le temps, les réalités ultimes qui constituent le *Mysterion*. Ces trois éléments : effusion de l'Esprit, situation eschatologique, expression mystérique, sont inséparables.

Cette situation de l'Église : peuple messianique dans le Christ, communauté de l'Alliance eschatologique par le don de l'Esprit, fondent les deux lignes complémentaires que l'on peut reconnaître dans les traditions liturgiques, selon que l'accent est mis sur le Christ exerçant sa seigneurie sacerdotale par la puissance de son Esprit, ou sur l'Esprit envoyé d'auprès du Père par le Christ Seigneur.

La première ligne aura la préférence dans la tradition latine, le risque auquel elle n'a pas toujours échappé étant de mettre trop unilatéralement en relief le caractère instrumental de l'humanité du Christ dans l'efficace sacramentelle en n'explicitant pas suffisamment que c'est par le don de l'Esprit imploré par l'Église (épiclese) que le Christ assure cette efficace.

L'autre perspective, qui a eu la préférence des Églises orientales et notamment de la tradition byzantine, met par contre mieux en relief que c'est au titre de coopératrice dans sa prière suppliante que l'Église exerce un ministère de sanctification ; le risque serait ici qu'en mettant trop uniquement l'accent sur l'efficace de cette sanctification, on oublie quelque peu que nous ne sommes encore sauvés qu'en espérance et que nous attendons encore la rédemption de notre corps (*Rm* 8, 23).

Nous pensons qu'ainsi présentée, à partir de son enracinement biblique — compte tenu des perspectives propres aux courants apocalyptiques dont on ne peut négliger le rôle dans la réflexion doctrinale des premières communautés chrétiennes — une théologie de la liturgie, fondée sur le *Mysterion* interprété notamment grâce à Maxime le Confesseur et l'ensemble de la tradition dont il est un représentant éminent, évite les ambiguïtés de la *Mysterienlehre* casélienne et assure une assise plus ferme aux géniales intuitions de son auteur.

Irénée Henri DALMAIS