

La liturgie, signe et mystère de foi Pour une métaphysique de la liturgie

*Abbé Bruno Le Pivain*¹

« C'était émouvant, il est vrai, ces vêpres prises sur l'immense loisir campagnard du dimanche, sur cette atonie soudaine des champs ! Les voix de ces êtres s'unissaient à la crépitation des espaces solaires, devenaient, dans la répétition des notes et des accents, une forme exprimée de cette gratitude inexprimée qui s'exhale de la terre, de la terre comblée, vers le firmament, vers l'insondable nue. Ce martèlement des strophes latines semble, comme la vibration du sol, monter vers les hauteurs, qu'elles fouillent à la recherche du Dieu distendu à travers l'infini. »²

Qui, mieux que La Varenne, pouvait dire l'étonnante alchimie de cette liturgie des humbles, ce triomphe de la foi ? Il fallait avoir le sens de l'Incarnation, de son poids de mystère dans sa dimension cosmique où la création –terre, soleil et firmament- participe elle-même à la louange, à la Rédemption, où le plus sublime le dispute au plus intime, à moins qu'ils ne s'y mêlent jusqu'à s'y fondre – *Verbe fait chair* – dans la même Vérité. Il fallait le sens de la profondeur et des limites du langage, qu'il manie comme un orfèvre, pour saisir ainsi, dans cette verve jubilatoire qui est pure action de grâces, le génie propre de la liturgie, la « joie de Dieu », selon le mot d'Alcuin³, mais joie répandue et communiquée par son Eglise aux hommes de bonne volonté, palpitant en son cœur même.

Par la foi, la liturgie devient réellement signe, langage des choses divines jusqu'à les rendre présentes. Oui, comme le rappelle le Cardinal Ratzinger⁴ dans ce livre où il appelle de ses vœux un nouveau mouvement liturgique⁵, il faut un lieu sacré, un temps sacré, des signes médiateurs pour « voir les cieux entrouverts et reconnaître le mystère de Dieu, dans le cœur ouvert du Crucifié », puisque c'est bien « par l'intermédiaire des signes terrestres que le Rédempteur nous a donnés » que « nous prenons part à la liturgie céleste ».

¹ Conférence prononcée à l'occasion du septième colloque du CIEL, du 8 au 10 novembre 2001, à Versailles.

² Jean de La VARENNE, *Après vêpres*, in *Seigneur, tu m'as vaincu*, p. 164-165.

³ Cité in *La sainte liturgie*, par un moine bénédictin, Ed Sainte-Madeleine

⁴ *L'esprit de la liturgie*, Ad solem 2001, p.

⁵ « Si ce livre pouvait donner naissance à un nouveau mouvement liturgique, ou bien aider à retrouver une manière digne de célébrer la liturgie, aussi bien dans sa forme extérieure que dans les dispositions intérieures qu'elle appelle, l'intention qui a inspiré ce travail serait pleinement réalisée. »

Intelligibilité et sacralité

L'intelligibilité du langage liturgique, si elle existe, reste cependant d'un type particulier : d'une part, elle fait appel à une connaissance de foi, seule adaptée à entrer dans le mystère, au-delà de la raison discursive ; d'autre part, elle s'exprime au moyen de signes qui doivent avoir un sens accessible, d'une manière ou d'une autre, à l'homme, lequel est « une âme qui s'exprime dans un corps et un corps animé par un esprit immortel »⁶. En décrivant ce qu'il appelait la réaction protestante contre une religion versant dans son expression vers la superstition, et risquant au passage que « tout catholique moderne peut être considéré à cet égard comme un protestant qui s'ignore »⁷, le P. Bouyer déplorait en 1962 : « Finalement, on mettra la vérité [de la religion] dans son intelligibilité, une intelligibilité qui se conçoit elle-même sous la forme d'une transparente, d'une facile évidence. »⁸

La question préalable est donc : quel rapport d'intelligibilité les formes liturgiques entretiennent-elles, ou doivent-elles entretenir, avec le sacré ? Prenons ici quatre propositions.

Première proposition : l'inintelligible fait le sacré, tisse le lien religieux. Objection : le barrissement d'un éléphant n'est guère intelligible à l'homme dans sa quintessence, mais il n'est pas sacré, sauf peut-être en certaines tribus primitives. Sans doute pourtant, en tant qu'ils disent et rendent présentes les *magnalia Dei*, qu'ils mettent l'homme en contact avec l'invisible, les signes liturgiques dépassent-ils par essence même la sphère de la compréhension logique.

Deuxième proposition, qui renverse la première : l'inintelligible est nécessaire au sacré, à la religion. Si l'on prend ici le cas des oraisons du missel latin, elles ont visiblement été écrites pour être comprises et appliquées, au point que l'ensemble constitue sans conteste une véritable somme de doctrine catholique, un guide merveilleux pour la vie et la prière chrétiennes. On sait aussi l'importance de justes traductions. Pourtant, la réduction de l'acte liturgique à un enseignement doctrinal ou une exhortation morale prélude inévitablement à l'horizontalité et au narcissisme du rassemblement convivial, et passe à côté de l'essence même de la liturgie, qui est avant tout *Opus Dei*, « oeuvre du Christ prêtre et de son Corps qui

⁶ JEAN-PAUL II, Enc. *Veritatis splendor*, 6 août 1993, note 91.

⁷ Louis BOUYER, *Le rite et l'homme*, Cerf, Paris 1962, p. 86.

⁸ *Ibid*, p. 87.

est l'Eglise, et l'action sacrée par excellence »⁹, même si doctrine, morale, voire convivialité, ou en tout cas bonne entente ne sont pas à exclure de l'enceinte sacrée.

Troisième proposition : l'intelligible fait la religion, qui doit, par essence, être rendue compréhensible au point que le culte liturgique devient d'abord affaire de communication. On reprendra le mot terrible de Gustave Thibon : « L'homme décrète que Dieu l'a créé à son image -ce qui le met à l'aise pour créer Dieu à son image à lui- et quelle image! toutes ses passions, ses misères, ses ignorances prêtées à Dieu. Puis il réfléchit -la philosophie est une réflexion sur la religion, a dit Hegel- et il se dégage peu à peu de l'anthropocentrisme. Ce qui d'ailleurs le conduit souvent à l'athéisme. Enfin il réfléchit plus profondément encore et il retrouve Dieu dans cette partie divine de lui-même qui juge et rejette les faux dieux. Il passe ainsi de l'idée anthropomorphique de Dieu à l'idée théomorphique de l'homme. Et là est le confluent de l'athéisme et de la foi. »¹⁰ Cependant, comment ne pas relever les fruits de l'immense effort d'explication entrepris par un Dom Guéranger ou un Bienheureux Dom Schuster pour faire entrer les fidèles dans l'intelligence de l'année ou des cérémonies liturgiques ? Comme le soulignait Pie XII, reprenant la Préface de la Nativité, « la Providence divine a voulu que par la connaissance des réalités visibles nous soyons attirés à l'amour des réalités invisibles »¹¹, « Ut dum visibiliter Deum cognoscimus per hunc in invisibilium amorem rapiamur. »¹²

Quatrième proposition : l'intelligible est nécessaire à la religion. Il faudrait alors conclure que l'enfant qui apprend sur les genoux de sa mère les premiers gestes de la prière s'égare en vaines gesticulations, plus encore, que le petit baptisé aussitôt rappelé à Dieu ne peut entrer dans la joie de la vision béatifique. Pour autant, saint Thomas remarque qu'« il est dans la nature de l'homme de parvenir à la connaissance des choses intelligibles au moyen des choses sensibles. Et le signe est le moyen de parvenir à la connaissance d'autre chose. Aussi, puisque les choses sacrées que les sacrements doivent signifier sont des biens spirituels et intelligibles par lesquels l'homme se sanctifie, c'est au moyen de choses sensibles que la signification sacramentelle sera pleinement accomplie. »¹³ Plus loin, l'Aquinat précise avec

⁹ VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium* n° 7.

¹⁰ G. THIBON, *L'ignorance étoilée*, Fayard, Paris 1984, p.

¹¹ PIE XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 Novembre 1947.

¹² LITURGIE, *Préface de Noël*.

¹³ Saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 4, corp.

saint Augustin que, parmi les signes, « les paroles occupent la première place »¹⁴, ceci dans le cadre de la doctrine de l'hylémorphisme sacramentel, où elles déterminent la signification des choses sensibles employées. *Ipsa facto*, notons-le déjà, la parole n'est donc pas le seul signe, tant s'en faut, et de plus elle ne se suffit pas à elle-même, sauf quand elle est divine, *Dixit et facta sunt*.

L'examen rapide de ces quatre hypothèses, s'il permet d'avancer quelques jalons, ne résout donc rien, puisque qu'aucune proposition n'est entièrement vraie, ou entièrement fausse. On y trouve des contraires, non des contradictoires. Il apparaît que la question était alors mal, ou trop sommairement posée, du moins qu'elle ne recouvrait pas toute la réalité qu'elle prétendait atteindre, et qu'il faut chercher ailleurs la nature du lien religieux, le rapport du signe visible au mystère. D'une part, le fait lui-même de l'intelligibilité ou de l'inintelligibilité humaine du langage liturgique n'atteint que l'écorce de la réalité liturgique. D'autre part, il en est pourtant, à ce titre, un élément propre, ainsi que l'expliquait le Bx Dom Schuster en 1925 dans son *Liber sacramentorum* pour expliquer l'apparition des missels dans le Haut Moyen Age : « Les anciens voulaient que l'*actio* fût vraiment sociale, collective, éminemment dramatique, si bien que, non seulement l'évêque, mais les prêtres, les diacres, les clercs, les chantres, le peuple, chacun eût son rôle propre et distinct à remplir. »¹⁵ Quoi qu'il en soit, étrangement, c'est souvent cet aspect de l'intelligibilité ou de l'inintelligibilité de la liturgie qui fut mis d'abord en avant au cours du siècle dernier pour justifier ou refuser telle ou telle forme rituelle.

De l'anthropocentrisme en théologie

Cette dérive n'était pas sans lien avec l'évolution d'une bonne partie de la pensée théologique qui, dans sa confrontation avec les grands systèmes philosophiques de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème}, soit collusion, soit respect trop humain, soit encore incapacité faute de posséder les bons outils, préféra délaisser le Magistère et la lumière de l'Eglise et de l'Ecriture pour celui des idéologies, depuis supplanté par celui de l'opinion publique. Le sacré disparaissant sous les coups de boutoir des philosophies nouvelles, c'est « cette partie divine » que l'homme trouve en lui-même qui devint le cœur de la pensée. Ainsi que le remarquait,

¹⁴ Saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 6, corp.

¹⁵ Bx I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, T. I, Ed. Vromant, Bruxelles 1925, p. 14.

pour le domaine liturgique, Dom Casel en 1945 : « Cette mentalité moderne a même su se faufiler dans l'enceinte sacrée de la théologie défendue par le dogme. Il s'y est produit une affaiblissement, un frelatage des grandes pensées de la théologie antique. Dieu, le Christ, l'Eglise et les sacrements sont envisagés d'un point de vue plus conforme à l'homme, à sa raison et à sa vanité intellectuelle. »¹⁶

Ici prend place un double constat particulièrement révélateur, spécialement du fait de l'autorité de son auteur dans l'évolution du mouvement liturgique. Après avoir admis une certaine persistance du rationalisme dans les couches inférieures de la société, Dom Casel affirme tout d'abord : « Dans le monde cultivé cependant pointe vraiment la lumière d'une ère nouvelle, une lumière qui s'affranchit de tout rationalisme et de tout matérialisme pour s'orienter de plus en plus vers des horizons nouveaux, vers une compréhension du symbole, en un mot, vers une mystique. »¹⁷ Mais c'est pour formuler moins de trente pages plus loin cet avertissement (donc en 1945) : « Il est bien inquiétant de voir que le puissant courant mystique qui succède aux vents et marées du rationalisme se répand sur le monde contemporain sans arriver à se fixer dans le christianisme, sans chercher ni son expression ni sa fin dans l'Eglise chrétienne. Il se perd presque entièrement et inutilement dans des eaux stagnantes qui l'étouffent. »¹⁸ Et le moine de Maria-Laach d'analyser cette dérive : « Si l'on veut rechercher la raison profonde pour laquelle cette mystique du culte a été reléguée à l'écart et méconnue, on la trouve sans difficulté dans l'abandon, par l'esprit moderne, de la forme objectivement donnée par Dieu, de cette forme qui dominait et caractérisait l'antiquité et tout le haut moyen âge. Par l'humble acquiescement à la nature des choses, par la reconnaissance de l'intention créatrice de Dieu, l'antiquité témoignait réellement, bien que de façon confuse, d'une mentalité théocentrique. [...] Or, cet état d'esprit humble et soumis, et par là même sublime, a été écarté et remplacé par l'émancipation du moi individuel, fruit de l'époque gothique et de la Renaissance. Ce fut comme une seconde déchéance de l'humanité. »¹⁹ On s'accordera à reconnaître que le diagnostic est aussi pertinent que rude.

Peut-on cependant avancer une suggestion ? Dom Casel serait sans doute aujourd'hui plus cinglant encore devant l'éclosion anarchique d'un spiritualisme à bon marché, de l'ésotérisme ou des religions orientales présentées comme valeurs refuge. Leur élément

¹⁶ O. CASEL o.s.b., *Le mystère du culte dans le christianisme*, Cerf, Paris 1946, p. 73.

¹⁷ *Ibid*, p. 75.

¹⁸ *Ibid*, p. 102.

¹⁹ *Ibid*, p. 103-104.

commun est l'absence de métaphysique précise. Dom Casel le met sur le compte de l'anthropocentrisme ambiant. Soit, mais cette pente de l'esprit qui remonte au péché originel, confortée par les déviations philosophiques évoquées à l'instant, se nourrit avant tout de l'oubli des notions élémentaires que met en lumière une saine métaphysique, seule capable, en satisfaisant les exigences de l'esprit humain, de lui faire entrevoir l'harmonie et l'ordre de la hiérarchie des êtres. Dans le domaine liturgique par exemple, le rôle du signe liturgique, l'objet même de la foi et, par voie de conséquence, sa vie, la nature du mystère ne sont plus accessibles que dans une vaste nébuleuse qui laisse cours à toutes les illusions. Sur le mystère, Thibon disait joliment qu'il « importe de ne pas en faire la gourmante de la pensée. Le mystère n'est pas un mur où l'intelligence se brise, c'est un océan où l'intelligence se perd. »²⁰

Le refus de la métaphysique

Plus précisément, on avancera que l'un des manques les plus cruels du premier mouvement liturgique, comme parfois de sa critique, fut, avec l'affaiblissement du sens de l'Eglise et de sa Tradition, un défaut de métaphysique, souvent au profit de l'historicisme. Les diverses variétés d'anthropocentrisme dont il a pu être grevé, et qui se traduisent concrètement dans des formes ou des attitudes liturgiques, découlent en grande partie d'une absence quasi généralisée de métaphysique, laquelle absence interdit l'accès au sens du sacré. La même constatation pourrait être faite pour la spiritualité, la morale, et bien d'autres domaines de la pensée. Le rejet de la métaphysique, au plan naturel, est l'exact parallèle de l'affadissement du regard de foi au plan surnaturel. L'oubli de *ce* qui est – la voie métaphysique – prépare à l'oubli de *Celui* qui est, et qui fait être – la voie théologale. La pensée individuelle tient alors lieu de ce qui est, ou de Celui qui est. « Je pense, donc je suis » : l'être est réduit à la seule individualité physique, fermé à la dimension symbolique, cosmique ou simplement religieuse, et promis à l'idolâtrie, qui est une autre religion. Pour le P. Cottier, « l'idolâtrie se développera dans la mesure où le sens de la vérité viendra à décliner. Que le monde contemporain qui a vu naître les grands courants athées soit également idolâtre ne doit pas nous étonner : on s'écarte du vrai Dieu soit en le niant, soit en lui substituant des faux dieux. Il arrive que les deux démarches se conjuguent. Mais, concluait-il, la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu prend appui sur la connaissance

²⁰ G. THIBON, *Destin de l'homme*, DDB, Paris 1941, p. 13.

métaphysique de la créature. C'est pourquoi saint Thomas fait remarquer²¹ qu'une erreur au sujet de la nature des créatures peut barrer tout accès à Dieu et être ruineuse pour la foi surnaturelle elle-même. »²²

Peut-on d'abord mettre ce constat en évidence ? Cette carence de la métaphysique a été dénoncée par des esprits très divers, dont nous citerons un certain nombre, puisque, selon l'évidence bien pacifiante rappelée par l'Aquinat : « Toute vérité dite par qui que ce soit vient de l'Esprit Saint ».

Maritain : « Ce qui fait le drame de la culture occidentale, c'est ce que son fond de métaphysique commune est réduit à un minimum absolument insuffisant, en sorte qu'elle ne tient plus que par la matière, laquelle ne sait rien maintenir. »²³

Blondel : « La foi personnelle d'un Descartes n'a pas empêché le cartésianisme de préparer le schisme moderne de la spéculation métaphysique et de la méditation religieuse. »²⁴

Le Cardinal Daniélou : « La crise de l'intelligence moderne a été et reste pour une grande part une crise de la métaphysique. »²⁵

Le P. Cottier, cité plus haut : « Le rationalisme moderne a grandi sur les ruines de la métaphysique. »²⁶

Enfin, Jean Madiran, sur un mode plus optimiste, quoiqu'incisif, rendant hommage à Gilson d'avoir « contribué à rouvrir les voies de la pensée catholique en nous rendant l'intelligence de deux notions. D'abord celle du *réalisme* intellectuel, que des « thomistes éminents » avaient abâtardi, voire complètement effacé, sous l'influence de la critériologie cartésienne ou de la problématique kantienne. Ensuite la notion d'*être*, ou, comme on voudra, celle de *philosophie chrétienne*, car c'est en fait le même problème : la notion d'être, saint Thomas l'a reçue non (uniquement) d'Aristote, mais (surtout) de la Révélation. Dire cela, c'est exprimer la liaison intime des deux questions, celle de l'usage chrétien de la raison naturelle et celle du premier principe de la métaphysique. »²⁷

²¹ Cf. *Contra Gentes*, II, 3.

²² G. M.-M. COTTIER, *Horizons de l'athéisme*, Cerf, Cogitatio fidei n° 40, Paris 1969, p. 161.

²³ J. MARITAIN, *Le Docteur Angélique*, Atlantica Ediiitora, Rio de Janeiro 1945, p. 72.

²⁴ M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, P.U.F., Paris 1963, p. 522.

²⁵ J. DANIELOU, *Scandaleuse vérité*, Fayard, Paris 1961, p. 10.

²⁶ G. M.-M. COTTIER, *op. cité*, p. 142.

²⁷ J. MADIRAN, *Gilson*, Ed. Difralivre, Paris 1992, p. 105.

Plus récemment, après beaucoup d'autres, le P. Tomas Tyn analysait cette situation en quelques mots que nous reprenons ici, plus pour la netteté de son diagnostic que pour le rappel historique connu : « Un pas décisif sur la voie de la dissolution de la métaphysique a été accompli par Guillaume d'Occam, par le biais du nominalisme négateur de l'analogie, qui illustre de manière significative le lien entre la philosophie de l'être et la doctrine sur sa participation. Chez ce penseur, la négation de la réalité de l'universel coïncide avec une telle exaltation de l'existence individuelle au détriment de l'essence que l'on se trouve devant un véritable effondrement du réel broyé en rapports isolés, séparé des concepts mentaux. Ce n'est pas par hasard qu'un monde soustrait à la réalité commune des essences s'émancipe de la soumission à Dieu, ce qui conduit inmanquablement non pas tant à la négation du divin qu'à sa conception fidéiste sécularisée. »²⁸

Cette énumération devient répétition, soit. Elle pourrait être généreusement complétée sans combler la profondeur du sinistre. Mais revenons aux principes.

Dans l'encyclique *Fides et ratio*, Jean-Paul II écrivait : « Une théologie dépourvue de perspective métaphysique ne pourrait aller au-delà de l'analyse de l'expérience religieuse, et elle ne permettrait pas à l'*intellectus fidei* d'exprimer de manière cohérente la valeur universelle et transcendante de la vérité révélée. Si j'insiste tant sur la composante métaphysique, c'est parce que je suis convaincu que c'est la voie nécessaire pour surmonter la situation de crise qui s'étend actuellement dans de larges secteurs de la philosophie et pour corriger ainsi certains comportements déviants répandus dans notre société. »²⁹

Mystère, foi et signe liturgique ; être, pensée et dire ; les trois niveaux de la vérité

Qu'en est-il pour la matière qui nous occupe ? Il est question de signe liturgique, de foi et de mystère. Le signe, en tant que tel, est de soi un langage, ou, selon la définition classique de saint Augustin, utilisée par saint Thomas³⁰, « une chose qui, en plus de l'image qu'elle imprime sur nos sens, nous fait venir par là-même à la connaissance d'une autre chose. »³¹ ; la foi est une vertu théologale qui comporte adhésion de l'esprit à la Vérité première, la Vérité incréée, par la médiation de l'Eglise Mère et Maîtresse ; le mystère, selon

²⁸ T. TYN o.p., *Metafisica della sostanza ; partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologne 1991, p. 243

²⁹ JEAN-PAUL II, Enc. *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, n° 83.

³⁰ Cf. saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 4.

³¹ Saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l. II, c. 1 ; P.L. 34 Col. 35.

l'enseignement du premier Concile du Vatican, est une vérité, une réalité surnaturelle cachée en Dieu, dont la connaissance ne peut nous parvenir que par voie de révélation, et qui, même ainsi ne peut être atteint qu'obscurément, « au moyen d'un miroir » (1 Cor 13, 12), comme disait l'Apôtre. Voici du moins ce qui paraît de prime abord. De ce premier point de vue, il n'est pas interdit de faire l'analogie en transposant à l'ordre naturel, où l'on retrouve les trois grandes catégories autour desquelles s'articule le savoir métaphysique : le langage, la pensée et l'être. Dans un troisième temps, on pourra se demander s'il est possible, sans le forcer, d'établir un rapport avec les trois moments de la vérité tels que les distingue saint Thomas dans la première question du *De Veritate*³², la vérité manifestée, ou phénoménale, la vérité logique, ou formelle, et la vérité ontologique, ou transcendante. Un bref parcours de ces apories apparentes permettra peut-être de dégager une unité. Soit d'abord le recensement de ces neuf notions, groupées par trois, en tant seulement qu'elles nous intéressent ici.

Mystère, foi et signe

Le signe

La notion générale de signe définie par saint Augustin est applicable à trois types principaux³³ : le signe naturel, dont la signification vient de la nature des choses, comme la fumée pour le feu, le signe conventionnel ou arbitraire, fixé par une convention humaine, comme les drapeaux ou la signalisation routière, et le signe symbolique ou mixte, où la convention est fondée sur la nature des choses, comme par exemple la couleur des ornements liturgiques. En ce qui concerne le signe liturgique, particulièrement les sacrements, saint Augustin remarque qu'il combine le *signum datum*, le signe donné, donc conventionnel, et le *signum naturalium*, le signe naturel, avec cette distinction essentielle pour le sacrement que ce signe est donné par l'institution divine du Christ. « La volonté divine qui a définitivement établi le rapport de signe à chose signifiée, a trouvé, dans la manière d'être ou d'agir du signe, un fondement à son choix. »³⁴ De même, saint Thomas résume en disant que « les choses sensibles ont une certaine aptitude à signifier des effets spirituels en vertu de leur nature propre ; mais cette aptitude est déterminée à une signification spéculative en vertu d'une

³² Saint THOMAS d'AQUIN, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

³³ Cf. Dictionnaire de Théologie Catholique, Vacant, Mangenot et Amman, Letouzey, Paris 1941, T. XIV², col. 2054.

³⁴ Saint AUGUSTIN, *De Doctrina christiana*, II, 3.

institution divine. »³⁵ On voit ici comment, dans le cas du sacrement, la causalité divine s'ajoute, en l'assumant et l'élevant, au signe sensible, pour en faire un signe efficace, et comment toute l'autorité de ce signe lui vient de son origine divine. Quant aux aspects non plus substantiels, mais secondaires des formes que doivent revêtir ces signes, leur autorité leur vient de l'Eglise, dont la liturgie est le culte public. Comme l'enseignait Pie XII dans *Mediator Dei*, « Puisque la liturgie sacrée est accomplie au premier chef par les prêtres au nom de l'Eglise, son ordonnancement, sa réglementation et sa forme ne peuvent pas ne pas dépendre de l'autorité de l'Eglise. » C'est pourquoi, continue Pie XII, « de tout temps, la hiérarchie ecclésiastique [...] n'a pas hésité – tout en sauvegardant l'intégrité substantielle du sacrifice eucharistique et des sacrements – à modifier ce qu'elle jugeait n'être pas parfaitement convenable, à ajouter ce qui lui paraissait plus apte à accroître l'honneur rendu à Jésus-Christ et à l'auguste Trinité, et à instruire et stimuler le peuple chrétien de façon plus bienfaisante. »³⁶ Cette autorité est elle-même servante du dépôt transmis et se développe dans sa ligne ; le Concile Vatican II, reprenant l'enseignement de Pie XII, rappelait ainsi qu'« on ne fera des innovations que si l'utilité de l'Eglise les exige vraiment et certainement, et après s'être bien assuré que les formes nouvelles sortent des formes déjà existantes par un développement en quelque sorte organique. »³⁷ Fort de l'expérience récente, le Cardinal Ratzinger remarque dans « L'esprit de la liturgie » qu'après Vatican II, « l'idée de la liturgie comme un donné, une réalité non manipulable disparut progressivement de la conscience publique en Occident. Tout au contraire, le Concile Vatican II avait défini le pape non pas comme un monarque absolu mais comme le garant de l'obéissance envers la parole révélée, dont les pleins pouvoirs sont liés à la transmission de la foi. »³⁸

Signum datum, certes, donc transmis, qui tire sa richesse profonde du lien intime entre symbolisme cosmologique et symbolisme théologique, où le signe visible « ne fait qu'explicitement une réalité spirituelle existant déjà implicitement dans l'objet, dans le cœur de l'objet où il gît en tant qu'être intime de celui-ci. Tel est le cas de l'eau du baptême ou du pain eucharistique. »³⁹ Ici, un passage d'un article de la Maison-Dieu de 1964 semble

³⁵ Saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 64, a. 2. On trouvera un exposé approfondi de ces notions dans l'ouvrage de Jean BORELLA, où l'on trouve ces citations, *Le mystère du signe*, Ed. Maisonneuve & Larose, Paris 1989, sur ce point au chapitre VI.

³⁶ PIE XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947.

³⁷ VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium*, n° 23.

³⁸ J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Ad solem, Genève 2001, p.

³⁹ J. HANI, *Le symbolisme du temple chrétien*, La Colombe, Paris 1962, p. 17.

particulièrement éclairant sur l'évolution des dernières années, et sur l'influence d'un certain positivisme, ou d'un historicisme lourd d'anthropocentrisme, donc d'une absence de métaphysique, dans les chantiers entrepris. Qu'on veuille bien pardonner cette citation un peu longue mais, semble-t-il, profondément révélatrice « L'homme moderne, constate l'auteur, a perdu le sens de la dimension symbolique des réalités cosmiques et naturelles. L'eau et le feu, le pain et le vin, l'huile et le sel avaient pour l'homme une signification sacrée. Ils l'ont perdue pour l'homme moderne. Le monde est pour lui désacralisé. Je ne pose pas ici la question de savoir si c'est là une maladie provisoire ou une irréversible promotion. Je constate le fait. Mais précisément la symbolique de la célébration liturgique n'est pas fondée sur des analogies empruntées au cosmos. Il ne s'agit pas de la symbolique naturelle de l'eau ou du vin, de l'huile ou du sel. Ou du moins cette symbolique est seconde. Il s'agit avant tout de l'analogie entre des situations historiques, c'est-à-dire essentiellement entre des réalités humaines. Or précisément l'homme d'aujourd'hui est particulièrement sensible aux réalités humaines. [...] Nous touchons ici le nœud du problème. Comme les réalités des sacrements se réfèrent à des situations humaines, leurs signes se réfèrent à des situations humaines et non à une symbolique cosmique. Ceci est capital. Car une des grandes difficultés de notre époque est que le cosmos n'est plus porteur de mystère dans la mesure où il a été exploré par l'homme. » Et, plus loin : « L'homme d'aujourd'hui est en train de redécouvrir le sacré au niveau des situations humaines. »⁴⁰ Ce qui reste mystérieux, et indépendamment de tout jugement sur sa personne, c'est que l'auteur de ces lignes, en quelques mots déjà cités, ait affirmé que « La crise de l'intelligence moderne a été et reste pour une grande part une crise de la métaphysique. »⁴¹ Comme il l'admet cependant lui-même, reste une difficulté, qui est le passage des signes aux réalités, et « c'est la difficulté même de la foi. »

La Foi

⁴⁰ J. DANIELOU s.j., *Le mystère liturgique, intervention actuelle de Dieu dans l'Histoire*, in « La Maison-Dieu » 79, 1964 III, p. 36-37.

⁴¹ J. DANIELOU, *Scandaleuse vérité*, Fayard, Paris 1961, p. 10.

Pour définir l'acte de foi, saint Thomas reprend la formule augustinienne : « Credere est cum assensione cogitare »⁴², réfléchir en donnant son assentiment. La foi reçue gratuitement est une connaissance cordiale, une soumission active à l'enseignement divin, « luce intelletuale piena d'amore », disait Dante. C'est la foi qui fait discerner dans le signe visible la réalité invisible dont elle est l'écorce. L'Aquinat distingue ici l'objet, la réalité à laquelle elle se termine, c'est-à-dire Dieu lui-même, Vérité première, et le mode de connaître⁴³, proportionné à notre nature, qui ne nous livre cette réalité que « sous le dehors des objets d'abord atteints par les concepts et les noms qui sont notre moyen naturel de connaître, et dont Dieu se sert, par le ministère de son Eglise, pour se raconter lui-même en langage humain. »⁴⁴ Il est clair que l'objet de la foi transcende absolument les formes liturgiques sous lesquelles il sera connu et aimé, adoré et servi, mais aussi livré et offert, ainsi que le montre la diversité des rites dans le monde, enveloppes variées d'un mystère unique. Comme le soulignait le Cardinal Journet, « au regard de la foi et de la contemplation, le mystère de la rédemption continué en chaque messe est un, parfait, immuable, infiniment simple, embrassant dans son horizon l'universalité du temps et de l'espace, absolument transcendant par rapport à ses formes liturgiques qui ne peuvent avoir qu'une valeur secondaire. Mais le bon ordre et la vie de la communauté ecclésiale ont besoin précisément de ces formes liturgiques ; elles font l'objet du pouvoir pastoral, qui doit avoir souci des préoccupations changeantes des fidèles, et dont la loi est d'avancer dans le temps et dans l'espace à la façon dont on marche, en appuyant tour à tour sur l'un ou l'autre aspect du mystère. »⁴⁵

Le mystère

Mysterium fidei, c'est le cœur de l'action liturgique. Ici, les Pères apostoliques distinguaient deux plans de réalité : les mystères tels qu'ils sont rituellement accomplis, au moyen des paroles, des gestes, des objets utilisés par les officiants et la communauté au nom

⁴² Saint AUGUSTIN, *De Praedest. Sanct.*, c. 2, n. 5, P.L. 44, 963. Chez saint THOMAS d'AQUIN, *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, 1m ; *De Veritate*, q. 14, a. 1 ; *Sum. Theol.*, IIaIIae, q. 2, a. 1. On trouvera un exposé complet dans le livre du R.P. B. DUROUX o.p., *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Tournai 1963, spécialement pour ces citations au chap. 1 de la deuxième partie.

⁴³ Cf. saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. Theol.*, IIaIIae, q. 1, a. 2, corp et 2m.

⁴⁴ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, DDB, Paris 1963, p. 645.

⁴⁵ Ch. JOURNET, *La Messe*, Fribourg 1957, p. 317.

de l'Eglise, et le mystère de Dieu qui s'accomplit alors réellement, mais de manière cachée, voilée.

La liturgie a souvent été comparée, dans une époque récente, au théâtre. Sans doute le rapprochement n'est-il pas sans fondement : les mystères médiévaux, qui empruntaient à l'un et à l'autre, le démontrent assez. D'autre part, on sait l'origine du mot personnage repris dans l'expression *in persona Christi*, désormais passée dans le domaine sacramentel. Cependant, tandis qu'au théâtre, les attitudes, les mots construisent la trame de l'action, dans la liturgie, la réalité du mystère précède son expression, laquelle, de plus, n'est pas seulement description, mais entrée vitale, parce que sacramentelle, dans la réalité même, alors qu'elle ne peut être que morale dans la pièce de théâtre. C'est seulement dans la connaissance de foi que les signes liturgiques prennent un sens, celui de leur institution, divine ou ecclésiale. Au théâtre, c'est l'expression qui dépasse la réalité – et c'est tout le génie littéraire que de savoir en tirer parti –, tandis que dans la liturgie, c'est la réalité du mystère qui ne peut être dite que partiellement. Dans le premier cas, c'est l'imagination qui va répondre au langage, dans le deuxième, c'est la connaissance de foi qui fait entrer dans le mystère préexistant au travers du symbole.

Ici, la liturgie tout entière, comme langage de la foi, comme enseignement de cette foi, et comme entrée par le culte dans le mystère même de la foi, l'Etre divin, est donc essentiellement l'œuvre du Verbe Incarné qui récapitule tout en lui, et que nous ne pouvons contempler que de manière parcellaire et fragmentée. Il est juste de constater, avec le P. Bourgeois, que au contraire d'une œuvre musicale ou esthétique, « la liturgie n'est pas un ensemble structuré de signes qui constituerait comme une réalité intermédiaire entre l'homme et Dieu, mais précisément ce point de rencontre qui est pour ainsi dire déjà hors de ce monde, anticipation de son accomplissement, point de rencontre où Dieu et l'homme se donnent l'un à l'autre, le premier dans une initiative purement gratuite, le second dans la dynamique même de cette grâce qu'il a reçue. »⁴⁶ La vie mystique ne consiste d'ailleurs pas à autre chose qu'à plonger les croyants dans ce mystère, et trouve son sommet dans la liturgie de l'Eglise, où ce mystère est rendu réellement présent, avec sa vertu active qui unit Dieu et l'homme dans le Christ. Cette tripartition se retrouve dans l'ordre naturel, entre l'être, la pensée et le langage, ou le dire pour les anciens.

⁴⁶ D. BOURGEOIS, *La liturgie : œuvre ou action ?*, in « Communio » 1993, n° 108, p. 37.

Etre, penser et dire

L'être précède ontologiquement la pensée. Plus exactement, les choses sont parce que Dieu les pense, mais l'homme peut penser les choses parce qu'elles sont. L'homme peut donc penser quelque chose de ce qui est, tout en sachant que ce « quelque chose » n'est pas tout ce qui est ; l'Aquinate parlait ici bienveillamment de la « débilité de l'esprit humain »⁴⁷. De même, le langage n'est qu'une partie de l'expression de la pensée, ou peut même la travestir, tandis que la pensée elle-même peut se fourvoyer dans la connaissance de l'être. Thibon le disait parfaitement : « La langue de l'homme est plus courte que sa pensée, et sa pensée plus courte que *la* pensée. Et même à la simple échelle humaine, on a trop vite identifié le verbe au mot, la pensée à son expression. »⁴⁸ Parménide, le premier, s'était essayé à articuler les trois instances pour conclure, devant la difficulté à démêler l'étroite unité qui les liait et l'évidente disparité qui les distinguait, à cette affirmation radicale selon laquelle « être, penser et dire sont une seule et même chose ». Mettant en lumière la nécessité de l'être, mais ne pouvant rendre compte de sa multiplicité, il avait conclu au primat de l'Un, comme englobant être, penser et dire.

Plus tard, Platon, avec la participation, Aristote, avec l'analogie, sauront trouver les voies pour rendre compte de l'unité et de la diversité de l'être. Avec l'Aquinate, la philosophie de l'être trouvera l'équilibre qu'on lui connaît. La rupture épistémologique consacrée par Descartes fera peu à peu se déplacer, jusqu'au vingtième siècle, le centre d'intérêt de l'être vers le langage. La pensée humaine se prend elle-même pour son objet, et reflue par étapes de son foyer de connaissance primordial, l'être, vers son expression, le langage. L'essentiel de la recherche se situe alors dans le signe : on discourt sur le discours, et les philosophies du langage sont les métaphysiques des cinquante dernières années.

En contrepoint, relevons cette discussion lors d'un colloque de liturgie en 1967 avec quelques bons spécialistes, autour de « Liturgie et sciences humaines ». A propos de la communication dans l'assemblée liturgique, un intervenant note l'émiettement culturel des participants aux assemblées liturgiques, tandis qu'un deuxième relève la « variété des niveaux de foi ». Un troisième répond alors : « N'est-ce pas cela qui a obligé la liturgie à créer ses propres conditions de perception, à enseigner le décodage en même temps qu'elle donne son

⁴⁷ Saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. Theol.*, Ia, q. 1, a. 5, 1^m.

⁴⁸ G. THIBON, *Destin de l'homme*, p. 58

code, à multiplier la glose, c'est-à-dire le langage sur le langage ? Le langage n'est pas immédiatement perçu, ce qui amène à de multiples explications des rites et des signes, ce qui provoque un encombrement énorme de la liturgie, et fait qu'elle n'est plus quelque chose d'immédiat, mais vraiment un langage sur le langage. »⁴⁹

C'est de fait bien décrire l'évolution, et montrer combien elle est tributaire d'une attitude intellectuelle, donc philosophique, très présente à l'époque où ce mouvement atteignait la liturgie. Cette question de l'articulation entre l'être, la pensée et le dire en amène une autre, connexe, touchant aux trois niveaux de la vérité.

Les trois niveaux de la vérité

Chez saint Thomas, d'une autre manière, la question de la nature de la vérité donne lieu également à une tripartition. Dans le *De Veritate*⁵⁰, il distingue en effet la vérité comme manifestation, ou gloire, donc langage de l'être, avec saint Hilaire, la vérité logique, adéquation entre la chose et l'idée conçue dans l'esprit humain, et la vérité ontologique, ou transcendante, qui est l'être même de la chose, en tant qu'intelligible. Ici encore, la profonde unité et l'irréductible distinction apparaissent clairement, si ce n'est que cette fois-ci, elles sont ordonnées et réellement distinguées pour être unies finalement de manière ordonnée.

L'étendue de la mer qui s'offre au regard est d'abord rendue présente à l'esprit en tant que manifestée par ses qualités ; puis son existence est constatée par un jugement logique, lequel peut se communiquer en paroles ; enfin, cette propriété qu'a la chose connue d'être saisie par l'intelligence indique simplement qu'indépendamment de la connaissance qu'on en peut avoir, « plus une chose a d'être, plus elle est intelligible. »⁵¹ Ici encore, nous rencontrons une profonde unité, en même temps qu'une réelle distinction.

« La Voie, la Vérité, la Vie »

La foi, moyennant le signe, fait entrer dans le mystère.

La pensée, moyennant le langage, fait entrer dans la réalité de l'être.

⁴⁹ *Liturgie et sciences humaines*, in « La Maison-Dieu » 93, 1968, I, p. 128-129.

⁵⁰ Saint THOMAS d'AQUIN, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁵¹ Saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. Theol.*, Ia, q. 16, a. 3, corp. ; *Contra Gentes*, I, 1.

Le jugement logique, par abstraction des formes extérieures, atteint quelque chose de la vérité de l'être.

Tout ceci est vrai, mais, nous le voyons, n'est pas suffisant. Ni la foi n'épuise le mystère, ni la pensée ne soumet l'être, ni le jugement logique n'enferme les créatures.

Dans son commentaire de la Métaphysique d'Aristote, le Docteur commun avance que la poésie, par le regard métaphysique, celui de la sagesse naturelle, donne accès à quelque chose que le jugement logique ne peut atteindre : « Ce qui permet de dire que l'admiration est à l'origine de la recherche philosophique, c'est que, d'une certaine façon, le philosophe aime les mythes ; il est, en quelque sorte, un amateur de fables. Ce qui est le propre des poètes. De là vient qu'on appelle les premiers penseurs qui ont traité des principes des choses sous le mode de quelque récit fabuleux, des poètes-théologiens, comme le furent Persée, et quelques autres qui forment le groupe des sept sages. La raison pour laquelle on compare le philosophe au poète est que tous deux sont concernés par le merveilleux et l'étonnant. Car les fables que construisent les poètes sont constitués d'éléments merveilleux. Les philosophes eux-mêmes ont été poussés à faire de la philosophie à cause de l'admiration. »⁵²

Finalement, ce n'est pas une idée, c'est une Personne qui réalise pleinement, et parfaitement, cette unité totale que recherchait Parménide : « Je suis la Voie, la Vérité, la Vie » (Jn 14, 6) : la Voie, donc le signe visible, le dire ; la Vérité, donc la Pensée, le Verbe, le Logos ; et la Vie, donc l'Etre même, qui est le nom de Dieu. Le dernier mot de la connaissance est l'union à cette Personne, donc la foi vive, la charité, qui permet la connaissance par connaturalité.

Trois phrases permettent d'arriver, par la voie métaphysique, à la vérité théologique pour une vraie vie liturgique.

La première dit le mystère, l'être, la Vérité première : « Je suis Celui qui suis » (Ex 3, 14). La deuxième dit la foi, la pensée et la Vérité connue par révélation : « Le Verbe s'est fait chair. » La troisième dit le signe liturgique par excellence, le langage dans sa plénitude et l'irruption de la Vérité dans le monde : « Ceci est mon Corps. »

Seul le Christ récapitule non seulement tous les hommes, mais aussi toute réalité, tout niveau de réalité en lui-même. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, comme le souligne le Cardinal Ratzinger, « c'est par le mot « logos » que la philosophie de la parole élaborée par la pensée grecque pénétra cette nouvelle vision du culte, et la fera finalement s'élever au niveau

⁵² Saint THOMAS d'AQUIN, *Com. In Met.*, III, 55.

d'une union mystique avec le Logos, avec Celui qui crée et donne sens à toutes choses. »⁵³ Ce n'est pas sans doute un hasard non plus que cette triple tripartition, puisque c'est le mystère de la Sainte Trinité, source, fin et vie de tout autre mystère, à commencer par celui de l'Eglise, qui donne forme à tout être et à tout degré de la hiérarchie des êtres.

Le langage liturgique ne peut fabriquer le mystère, le « sens du sacré ». Le mystère ne se fabrique pas, il s'accueille, on y entre. Il est vie, il est la vie en sa racine. C'est le mystère de l'Eglise lui-même qui agit à travers le langage, et c'est la causalité de l'Acte divin qui donne toute sa valeur au signe liturgique.

Du silence liturgique

Voilà pourquoi le silence est lui-même langage liturgique au plus haut degré. La parole n'a d'être que ce que lui laisse le silence, elle naît dans le silence et s'y termine. Louis Lavelle résume judicieusement : « Le silence est parfois si chargé de signification qu'il abolit la parole, non pas seulement parce qu'il la rend inutile, mais encore parce que la parole disperserait, en la divisant et en la répandant au-dehors, cette essence trop fine qu'il porte en lui sans nous permettre pour ainsi dire d'y toucher. La silence est un hommage que la parole rend à l'esprit. Aussi, la Parole de Dieu à laquelle il ne manque rien et qui est une révélation totale, ne se distingue-t-elle pas du parfait silence. Toutes les paroles sont enveloppées dans cette atmosphère de silence qu'il s'agit de créer plutôt que de rompre et où l'on écoute le secret de l'âme sans avoir besoin de l'intermédiaire des mots. »⁵⁴

Les mots eux-mêmes, dans leur répétition, leur familiarité, par exemple « ce martèlement des strophes latines » décrit par La Varende, se rapprochent peu à peu du silence : « Les mots qui ont passé pendant des siècles de bouche en bouche se sont, dit-on, usés comme une monnaie, continue Louis Lavelle. Mais l'usage ne les a pas seulement usés, il les a chargés de sens ; il leur a donné une densité et une plénitude, une multiplicité d'acceptions et de résonances associées et mêlées les unes aux autres qu'il nous est impossible de retrouver, ni d'épuiser. Le langage contient sous une forme latente toutes les puissances qu'a accumulées en lui l'expérience des siècles, toutes les idées, tous les

⁵³ J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Ad solem 2001, p.

⁵⁴ L. LAVELLE, *La parole et l'écriture*, « L'artisan du livre », Paris 1959, p. 129-130.

sentiments, toutes les espérances qui ont traversé la conscience humaine. »⁵⁵ On croirait voir décrite la vertu de l'Office divin, tout en sachant que ce n'en est encore que l'écorce, puisque Dieu ne dit qu'une Parole, qui est le Verbe, éternellement, lequel est lui-même la voix de l'Office divin, répandue et communiquée parmi les communautés et les personnes humaines. Il existe un silence du rite, où le Christ lui-même parle à travers la forêt des symboles édifiés au long des siècles par la sagesse et la prière de l'Eglise. Il n'existe pas de métaphysique de la liturgie sans métaphysique de l'Incarnation, laquelle commence par un émerveillement, chanté par le cantique de Noël : « Dans ton silence a parlé la Sagesse. »

Le silence n'est donc pas d'abord l'absence de langage, comme l'éternité n'est pas d'abord l'absence du temps, il est la plénitude et la quintessence de tout langage, la possession pleine et parfaite, simultanée, de tout langage, comme l'éternité est la possession parfaite et simultanée de tout instant du temps, comme encore la couleur blanche est la rencontre simultanée et l'union de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel. Il y faut un principe, donc un ordre : le silence est l'étoffe de l'ordre des choses et des personnes qui participent à l'*Opus Dei*. La mélodie grégorienne ou le cliquetis de l'encensoir le soulignent et le mettent en relief, plus qu'ils ne le rompent.

Pour une métaphysique de la liturgie

A l'évidence cependant, ce silence n'est accessible dans sa plénitude qu'à travers le prisme de la foi, de la foi vive, *sensus fidei* et *sensus Ecclesiae*. Il importe donc de redonner toute sa place à la théologie dans la liturgie, ou plus exactement de redonner toute sa place dans la théologie à la liturgie. Mais il convient tout autant de réhabiliter le rôle essentiel de la métaphysique en théologie, y compris dans la liturgie, qu'il serait dangereux, comme le notait déjà le P. Nichols, de « laisser aux seuls liturgistes »⁵⁶.

Trois grandes raisons militent en ce sens, qui recourent simplement le rôle de la métaphysique.

Elle permet de mieux définir les termes, en ce concentrant sur ce qui est, et de les situer dans leur réelle profondeur.

⁵⁵ *Ibid*, p. 28

⁵⁶ A. NICHOLS, o.p., *Regard sur la liturgie et la modernité*, Ad solem, Genève 1998, p. 17.

Elle a pour fonction de structurer l'apport des autres sciences, lesquelles sont toutes subalternées par la métaphysique, de les ordonner et éventuellement de les qualifier. *Sapientis est ordinare* : comme sagesse naturelle, elle joue un rôle architectonique qui évite la dispersion ou l'erreur d'optique.

Elle purifie le regard en lui donnant accès à l'être des choses et en le maintenant dans l'obéissance à l'être, et en l'éloignant des prétentions de système. Le dégageant ainsi du mode passionnel, elle le prédispose à la vision de foi, à une visée plus contemplative.

Reprenons chacune de ces trois raisons.

Définir les termes ; le *mouvement* liturgique

Elle aide à définir les termes, par l'éducation constante à la soumission de l'esprit à la réalité, aux causes ultimes du réel, sans impératif immédiat d'utilité ou d'efficacité. Selon le P. Elders, « la valeur suprême de la métaphysique réside justement dans le fait qu'elle nous procure l'ultime et la plus profonde vérité quant au réel. Elle nous donne la nourriture dont nous avons le plus besoin. Elle peut, en effet, nous rapprocher le plus possible de notre « demeure réelle » et nous préparer à une connaissance nouvelle et supérieure de l'Etre premier. »⁵⁷

Soit par exemple l'expression de « mouvement liturgique ». Les opinions varient sur sa naissance exacte, ses visées, son influence. Si l'expression elle-même a donné lieu à de nombreuses explications, le terme « mouvement », comme tel, n'a guère, quant à lui, été analysé dans cet emploi, ce qui pourtant, n'aurait sans doute pas été superflu pour éviter certains malentendus. On distingue en effet le mouvement substantiel, qui peut être génération ou corruption, et le mouvement accidentel, qui peut se produire soit selon la qualité, par altération, soit selon la quantité, par augmentation ou diminution, soit selon le lieu ou le temps, en « allant vers » ou en « partant de ». Chacun, sans doute, aura défini ce qu'il entendait par « mouvement liturgique », mais tous n'avaient pas la même idée du mouvement. Un mouvement liturgique substantiel n'est pas un mouvement liturgique accidentel. Un mouvement qualitatif n'est pas un mouvement considéré comme un déplacement, où l'impératif serait le progrès, de *pro-gressus*, un pas en avant chassant le précédent.

⁵⁷ L. J. ELDERS, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1994, p. 43-44.

A l'occasion du rassemblement des Mouvements ecclésiaux du 27 au 30 mai 1998 à Rome, le Cardinal Ratzinger proposait cette réflexion, qui constitue sans conteste une indication importante sur la nature et la fonction de ces mouvements : « Afin de pouvoir donner des réponses judicieuses, il faudrait, au préalable, préciser encore un peu plus exactement le concept de « mouvement », et peut-être enfin essayer de proposer une typologie des mouvements. Mais, bien entendu, cela est impossible ici. Il faudrait aussi se garder de proposer une définition trop rigoureuse, puisque le Saint-Esprit nous prépare des surprises à tout moment, et nous pouvons seulement rétrospectivement reconnaître, à travers de grandes diversités, une essence commune. » Cependant, pour amorcer une clarification conceptuelle, je voudrais dégager brièvement trois types différents de mouvements que, dans l'histoire récente, on peut en tout cas distinguer. Je les désignerai par les dénominations suivantes : mouvement, courant, action. Le mouvement liturgique de la première moitié de notre siècle, de même que le mouvement marial, devenu toujours plus vigoureux dans l'Église au cours du XIXe siècle, je les caractériserais, non comme des mouvements, mais, au contraire, comme des courants, qui ensuite ont pu se concrétiser en mouvements, comme les congrégations mariales, ou les groupes de la jeunesse catholique, sans que tarisse leur enthousiasme. »

Un principe architectonique

Elle donne un principe architectonique, elle permet d'ordonner les autres sciences, leurs résultats, tout en donnant accès à tous les éléments de la réalité. Pour saint Thomas, dont on sait à quel point il tenait en haute estime toute forme de savoir, non seulement « toutes les autres sciences lui sont ordonnées comme à une fin »⁵⁸, mais de plus, le peu que l'homme possède par son moyen « est déjà préférable à tout ce qu'il connaît par les autres sciences »⁵⁹, affirmation qui ne manquera pas d'étonner... mais l'étonnement est justement la source principale de la métaphysique.

Indéniablement, plus particulièrement chez les anglo-saxons, une réflexion riche et constructive fait éclosion ces derniers temps pour nourrir la vraie compréhension de la liturgie, puisant aussi bien chez les historiens ou les artistes que chez les philosophes, les sociologues ou les anthropologues. Le travail est remarquable, tel que l'a notamment recensé

⁵⁸ Saint THOMAS d'AQUIN, *In I Metaph*, l. 3, n° 59.

⁵⁹ Saint THOMAS d'AQUIN, *In I Metaph*, l. 3, n° 60.

l'ouvrage du P. Nichols⁶⁰ qui analyse également ces travaux, et ses résultats d'autant plus nets qu'ils font appel à un réalisme facilement vérifiable par l'expérience.

Pour autant, ainsi que le soulignait Mgr Léonard, « la voie métaphysique et théologique permet d'éviter, en philosophie comme en théologie, toute forme de réduction cosmologique ou anthropologique. »⁶¹ En permettant à l'esprit humain de situer précisément chacun des domaines de la connaissance, en les ordonnant vers l'unité et en leur donnant leur véritable poids, elle permet d'organiser en vérité les autres sciences, sans les contrarier ni les diminuer. Plus précisément, déjà d'après Maritain, « la métaphysique thomiste pourrait assimiler à un ordre intellectuel véritable l'immense corps des sciences particulières, actuellement livrées au chaos, et dont les admirables progrès risquent d'être exploités par des philosophies aberrantes. »⁶² Et nul ne peut assurer que le danger n'existe plus aujourd'hui, alors même qu'il a été une fois repéré. Plus positivement, et tout aussi efficacement « l'ordre thomiste bien compris dissiperait des malentendus sans nombre et permettrait des rencontres imprévues. »⁶³

« Si ton œil est simple »

Elle purifie l'esprit en le prédisposant à un regard de foi. C'est finalement le rôle ultime de la métaphysique, qui est de préparer cet *oculus simplex*, cet émerveillement et cette action de grâces qui sont le fond de l'attitude liturgique. Au cœur de la métaphysique brille l'émerveillement, l'étonnement. Au cœur de la liturgie, l'action de grâces, l'eucharistie. « Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere ». Semper : c'est bien toujours. Ubique, partout. Les motifs peuvent être multipliés autant que les *mirabilia Dei* chantées par la geste de l'année liturgique en autant de préfaces qui disent la bonté, la grandeur, la toute-puissance de Dieu à travers la variété de ses œuvres. Et s'il n'y a plus rien d'autre à dire qu'à revenir à l'essentiel, demeure l'action de grâces perpétuelle, la préface de la sainte Trinité. C'est bien plutôt en redescendant de cette montagne que le métaphysicien peut porter sur le monde et les choses un regard apaisé, habitué par cette tournure contemplative à voir « tout en Dieu, et Dieu en tout », selon la formule de saint

⁶⁰ A. NICHOLS o.p., *regard sur la liturgie et la modernité*, Ad solem, Genève 1998.

⁶¹ A. LEONARD, *Foi et philosophies*, Culture et vérité, Namur 1991, p. 296.

⁶² J. MARITAIN, *Le Docteur Angélique*, p. 74.

⁶³ *Ibid*, p. 75.

Dominique, et donc à pouvoir à la fois intégrer toute vérité grâce à une authentique largeur de vue qui est plus obéissance et soumission de l'intelligence que naïf irénisme, en même temps qu'à conserver la rectitude de la pensée dans l'appréhension des choses, pour la même et unique raison. Il existe certes un danger dans cette absolutisation de la voie métaphysique et théologale au détriment des autres sciences, qui serait d'ailleurs manque de réalisme et de vraie métaphysique, mais on a compris que l'enfant, le métaphysicien et le croyant font bon ménage. Celle-ci doit elle-même être soutenue, dirigée, fortifiée par une attitude spirituelle essentielle : Celui qui est l'objet le plus haut de l'étude métaphysique est d'abord « Celui en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être. » (Act 17, 28)

Une double exigence de vérité

La métaphysique n'est pas le tout de la théologie certes, puisque celle-ci tire sa sagesse de la Révélation elle-même, de celui qui est la Sagesse incarnée. D'ailleurs, la laïcisation de la théologie peut aussi bien provenir d'un défaut de métaphysique, et elle verse dans la sociologie, l'anthropologie, ou l'historicisme –jusqu'au dogmatisme marxiste du sens de l'histoire, antimétaphysique par excellence-, que d'un excès, ou un mauvais usage des outils de la métaphysique, et elle verse dans la ratiocination, le discours en général et la raison raisonnante

Mais, à certaines conditions dans son utilisation, la métaphysique reste cependant indispensable au raisonnement théologique, pour les trois raisons principales ci-avant évoquées. Dès lors, et selon la juste articulation entre théologie et liturgie, la métaphysique est également indispensable dans la naissance et la poursuite du mouvement liturgique.

A condition essentiellement de se garder d'en faire un jeu conceptuel où s'aventurent les seuls spadassins à l'esprit suffisamment aiguisé et à l'initiation vérifiée dans les bonnes écoles –danger à vrai dire bien faible aujourd'hui, faute de combattants-, elle garantit la véritable humilité de l'esprit devant la réalité, permet de tout disposer avec « force et douceur »⁶⁴, et prédispose ensuite à la contemplation et l'adoration de cette Sagesse suressentielle, dans son être ou dans ses œuvres, spécialement dans l'*Opus Dei*.

⁶⁴ LITURGIE, *Antienne O Sapientia*, au 17 Décembre.

Un mouvement liturgique n'est pas un mouvement métaphysique. Mais un mouvement liturgique sans métaphysique serait un mouvement a-théologique, et donc un mouvement a-liturgique.