



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

83 N° 9 1961

Liturgie et prière privée

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 914 - 942

<https://www.nrt.be/es/articulos/liturgie-et-priere-privee-1848>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Liturgie et prière privée

Dans l'opuscule de Jacques et de Raïssa Maritain, *Liturgie et contemplation*¹, on peut distinguer deux intentions d'importance inégale. La première : faire la critique de ce que les auteurs appellent la *pseudo-liturgie*. Que désignent-ils par là ? A ce qu'il semble, une conception du culte public inspirée par l'attention au « social humain », purement humain, nullement surnaturel, ou nullement surnaturalisé. Un certain esprit de camaraderie réunit des jeunes gens pour la chanson de groupe et les met en marche sur les routes, au son de la guitare : voilà du social simplement humain, très louable à son niveau, mais dont la source immédiate n'a rien de surnaturel ni même de religieux ; une dimension très différente du social chrétien authentique, des relations nouées entre chrétiens par l'Esprit Saint au sein du Corps mystique. J. et R. Maritain estiment que certains adhérents du mouvement liturgique (lesquels ? On ne les nomme pas), au lieu d'obéir aux requêtes d'unité dictées par l'Esprit de Dieu, se laissent commander par l'esprit purement naturel d'équipe. Et cette impureté dans la source entraîne deux corruptions majeures. 1^o) Leur pseudo-liturgie jette le discrédit sur les valeurs de la vie intérieure, du silence, du recueillement, au profit des manifestations sonores. Elle demande toute participation active possible à la vie liturgique, au sens de « participation extérieurement manifestée » ; et elle tend à l'imposer, bien au-delà des requêtes des documents pontificaux ; elle ne voit pas que l'attention — « écouter avec le cœur » — est souvent participation plus active que la parole. Elle s'intéresse avant tout à l'appareil cérémonial du culte chrétien, dans l'oubli à peu près total de l'esprit de prière qui doit l'animer. 2^o) La pseudo-liturgie ignore le respect vrai des personnes et de leur relation singulière à Dieu. Assurément, l'authentique esprit chrétien considère les personnes, non comme des entités isolées, mais comme des frères dans le Christ ; mais ainsi unies, elles demeurent différenciées ; on peut même dire qu'union et différenciation croissent ensemble ; rien d'aussi distingué dans sa relation à Dieu qu'un chrétien en face d'un autre chrétien ; c'est à ce point que, pour la piété chrétienne, les personnes ne s'additionnent pas : il n'y a d'addition que de l'identique. Tout autrement en va-t-il pour la pseudo-liturgie. Sa méconnaissance de la personne l'induit à mettre toutes entraves possibles à notre liberté (alors que les documents pontificaux la respectent)². Selon ses zélotes, le chrétien devrait accepter qu'un

1. J. et R. Maritain, *Liturgie et contemplation*, Paris, 1959.

2. *Ibid.*, pp. 87, 88.

maître de jeu prescrive à chaque instant l'attitude requise. « On doit se tenir debout, comme chacun sait, et pas la tête dans les mains » ; et à la limite, pas de prière en chambre, et pas de dévotion privée. Et l'on ne peut pas suivre la messe, en méditant, dans le secret de son cœur, sur le mystère du salut : il y faut un bon missel à la main, « ouvert à la page adéquate ». Piété obligatoirement collective, « chœur parlé pour chrétiens de masse ».

Telles sont, dans leur esprit, sinon dans leur lettre, les remarques « affligées » et « quelque peu gémissantes »³ de J. et de R. Maritain sur la pseudo-liturgie. Même si l'on estime qu'elles appellent des réserves et sur la notion du social purement humain dont on prétend qu'elle s'inspire et sur les déviations auxquelles elle donne lieu, on reconnaîtra, du moins, qu'est signalé là un piège réel tendu au mouvement liturgique.

Cependant, si J. Maritain n'avait eu d'autre but que celui de dénoncer ce danger, son opuscule ne mériterait guère de nous retenir plus longtemps. Mais il a une autre portée ; il entend reconsidérer les rapports de ce qu'il appelle la contemplation non plus avec la pseudo-liturgie, mais avec l'authentique liturgie.

On s'en souvient, l'encyclique *Mediator Dei* distinguait ce qu'elle nommait « duo precandi genera »⁴, ce que le P. Doncoeur, peu auparavant, avait rendu heureusement par l'expression : deux régimes de prière⁵, et l'encyclique s'exprimait, au moins incidemment, sur leurs rapports et sur leur rôle complémentaire dans la vie chrétienne. Sans le dire expressément, Maritain estime, en somme, qu'une étude plus approfondie de ces rapports reste possible et légitime, même après l'encyclique. Rien d'inconvenant dans cette pensée, s'il est vrai qu'une encyclique, loin d'interdire la réflexion, entend la promouvoir. J. Maritain soumet donc à une nouvelle confrontation les deux régimes de prière. C'est cette confrontation que, nous aussi, nous allons tenter, à nos propres risques, et sans emprunter la voie que Maritain a suivie.

DEUX RÉGIMES DE PRIÈRE

Et tout d'abord, arrêtons le sens des deux termes à confronter. Maritain désigne le premier du nom de contemplation. L'encyclique parle

3. Telles du moins les trouve le P. L. Bouyer, dans sa note *A propos d'un livre récent de Jacques et Raïssa Maritain*, dans *La Vie Spirituelle*, 1960, t. 102, p. 409, note à laquelle nous avons emprunté les quelques traits cités entre guillemets : « chœur parlé pour chrétiens de masse... », etc.

4. L'encyclique *Mediator Dei* a été publiée dans les *Acta Apostolicae Sedis*, 1947, 38. Nous renvoyons ici au texte paru dans la *N.R.Th.*, 1948, t. 70, pp. 171-199, et pp. 306-319 ; l'expression : *duo precandi genera*, p. 178 et p. 180.

5. P. Doncoeur, *Conditions d'une renaissance de l'office canonial*, dans *Études*, 1945, t. 245, p. 256.

plus largement de la *privata pietas* ⁶. Elle use aussi des mots de « piété personnelle » et même de « piété subjective », mais par emprunt, « seu personalem, quam dicunt, pietatem », et comme à regret. Et non sans raison ; prière personnelle : terme fort impropre pour distinguer la prière privée de la liturgie : toute prière n'est-elle pas éminemment personnelle, n'engage-t-elle pas la personne et la liberté ? Retenons donc le mot de *privata pietas*. Mais comment l'entendre ? Il faut ici avoir présentes à l'esprit les précisions apportées récemment par la Sacrée Congrégation des Rites sur les actions liturgiques, dans l'*Instruction sur la Musique Sacrée et la liturgie* ⁷. Actions liturgiques : ce sont, nous dit-on, ces « actions sacrées qui, par institution de Jésus-Christ ou de l'Eglise et en leur nom, selon les livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège, sont accomplies par les personnes qui y sont légitimement députées pour rendre le culte qui leur est dû à Dieu, aux saints et aux bienheureux ». « Les autres actions sacrées qui sont accomplies soit dans l'église, soit au dehors, même si le prêtre y est présent ou les préside, sont appelées pieux exercices ⁸ ». De l'ensemble de ces déterminations, détachons celles qui viennent le plus à notre sujet : 1) toute prière liturgique est d'institution, sinon divine, du moins ecclésiastique ; c'est l'Eglise qui en a arrêté les termes, et entendons bien l'Eglise hiérarchique (hiérarchie d'ordre et de juridiction) : seule l'Eglise hiérarchique « instituée » ; 2) les termes ainsi fixés par l'Eglise sont consignés dans certains livres exactement désignés, les livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège ; 3) la prière liturgique n'exige ni la présidence d'un prêtre, ni pas davantage la communauté actuelle, extérieurement apparente, mais elle requiert toujours de son sujet à tout le moins une légitime députation. Ainsi toute prière qui ne vérifie pas ensemble ces trois conditions échappe au statut de la prière liturgique. Exemple : un père de famille récite le soir, avec les siens, les complies : il y a là communauté chrétienne, il y a texte liturgique, et pourtant il n'y point prière liturgique : la députation fait défaut ⁹. Mais voici une bénédictine qui a fait ses vœux solennels ;

6. Encycl. *Mediator Dei*, N.R.Th., 1948, p. 178.

7. Publiée dans A.A.S., t. 50, 1958, pp. 630-663. On en trouvera la traduction et le commentaire dans l'ouvrage de A. G. Martimort et F. Picard, *Liturgie et Musique*, 1958. Cfr aussi C. Dumont, S.J. et M. Colleye, S.J., *Instruction « De Musica sacra » du 3 septembre 1958 sur la musique sacrée et la liturgie*, dans N.R.Th., t. 80, 1958, pp. 1095-1115 (larges extraits et commentaires).

8. Traduction de Martimort-Picard, *op. cit.*, p. 21. A ceux des lecteurs que ces précisions, bien nécessaires (nous le verrons plus loin), étonneraient, nous recommandons la lecture de l'ouvrage, désormais indispensable, de M. A. G. Martimort, *L'Eglise en prière, Introduction à la liturgie*, Paris-Tournai, 1961 (ouvrage qui a fait appel à une large collaboration) ; voir, pour le point précis que nous traitons ici, les pp. 7-10 de M. Martimort sur la *définition de la liturgie depuis « Mediator Dei »*.

9. Dès avant l'*Instruction sur la musique sacrée et la liturgie*, le P. Jungmann avait invoqué ce cas comme exemple de prière non liturgique. Cfr J. A. Jungmann, *La liturgie de l'Eglise romaine*, Mulhouse, 1957, p. 10.

seule, en voyage, elle dit les matines du jour ; cette prière, *a solo* — ou *sola* — *facta*, n'est pourtant pas prière privée ; c'est de la prière liturgique au sens propre, pour la raison que la bénédictine a reçu, de l'Eglise, mandat de réciter l'Office divin¹⁰. Tout cela nous rapproche de la définition de la prière privée, que nous cherchons, sauf à remarquer qu'en rigueur de termes, la prière privée exclut, de surcroît, toute communauté actuelle : lorsque des fidèles récitent, en commun, le chapelet (sous la présidence d'un prêtre ou sans elle), cette prière, pour n'être pas liturgique (elle ne figure pas dans les livres liturgiques), n'en est pas moins une prière collective et communautaire. Reste à dire dès lors que la prière privée est celle qui a pour sujet immédiat — non pas la communauté liturgique soit actuellement présente en tant que telle (les fidèles à la sainte messe), soit représentée par un sujet mandaté (la bénédictine), ni pas davantage un groupe de chrétiens non mandaté ou réuni pour une prière dont le texte n'est pas « liturgique » (le chapelet en commun) — mais la personne singulière, tel fidèle déterminé se mettant en prière de sa propre initiative, de son propre chef.

Cependant, le terme que nous allons comparer avec la liturgie n'est pas une prière privée, isolément considérée, mais l'habitude de la prière. Un chrétien prie quelquefois dans la semaine : prière trop épisodique pour constituer une vie de prière. A celle-ci, il faut des actes, distincts sans doute, mais reliés entre eux par un fil invisible, par une continuité intérieure. Continuité susceptible de bien des degrés. On peut la concevoir vraiment actuelle : Sans doute, ce chrétien donne son attention à des tâches profanes ; et pourtant son esprit ne cesse de vivre actuellement en présence de Dieu ; dans ce cas, il y a « grâce d'oraison » et contemplation infuse, ne serait-ce qu'à l'état diffus. Mais la continuité peut être réelle sur un mode moins élevé, fruit d'une grâce plus commune : on s'est recueilli, on s'est uni à Dieu, on l'a prié avec ferveur ; vient ensuite l'heure de l'action ; mais la prière se prolonge dans l'action même ; celle-ci reste chargée d'une volonté virtuelle d'union¹¹, assez virtuelle pour conférer au sujet un contrôle, une discipline morale et religieuse de toute son activité ; et quand revient l'heure de l'acte de la prière, le sujet sait bien qu'il n'y a plus là un commencement absolu : simple ré-actualisation d'une union qui avait persisté à l'état latent. On peut, du reste, estimer que cette prière habituelle est en marche vers la contemplation infuse.

Notons, dès ici, que cette vie de prière, c'est bien la prière privée qui en posera les fondements. Non pas la participation à la liturgie, du moins chez le chrétien laïque. Pour celui-ci, la participation à la

10. Nous empruntons cet exemple à Martimort-Picard, *op. cit.*, p. 24.

11. Nous disons bien virtuelle au sens classique du terme : « voluntas mere habitualis est voluntas habita nec retractata, sed iam non influens ; voluntas virtualis est voluntas habita et aliquo modo pergens influere ».

liturgie est précisément trop rare pour assurer la continuité requise par la vie de prière. Par quels actes peut-il prendre part à la liturgie ? Au mieux, par l'assistance quotidienne à la messe. C'est trop peu pour fonder une union habituelle à Dieu ; dans l'intervalle de vingt-quatre heures entre deux messes consécutives, il faut que s'insèrent d'autres actes, fréquemment répétés, d'autres prières — lesquelles seront des prières privées (même si le chrétien laïque récite les heures canoniales).

Nous avons ainsi arrêté le premier terme de notre confrontation : prière personnelle ou privée prenant le caractère d'une union habituelle avec Dieu.

Le second terme doit, lui aussi, être précisé en toute rigueur. Nous avons dit : liturgie. Mais c'était là comme un usage syncopé. Il faut dire : participation à la liturgie. J. Maritain a bien souligné ce point. Son intention n'a pas été de comparer la prière privée à la liturgie proprement dite, pour se demander laquelle l'emporte sur l'autre ou est au service de l'autre¹². Question qui serait tout à fait inconvenante. Retournons, ici, à l'encyclique *Mediator Dei* : Sans doute, la liturgie s'entend toujours d'un culte social et donc extérieur¹³, mais cette extériorité, ce ritualisme en commun n'est que le corps expressif de l'âme de la liturgie : « l'élément essentiel du culte doit être l'intérieur, car il est nécessaire de vivre toujours dans le Christ, de lui être tout entier dévoué, pour rendre en lui, avec lui et par lui, gloire au Père qui est dans les cieux¹⁴ ». Pas question, donc, d'opposer la liturgie au culte en esprit et en vérité dont parle saint Jean : la liturgie est l'intériorité même. Mais il y a plus. L'encyclique, encore : « la sainte liturgie est le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme chef de l'Eglise ; c'est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son Chef et par lui au Père éternel ; c'est en un mot le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du chef et de ses membres¹⁵ ». Au centre de la Liturgie, dans le sacrifice de la messe, l'acte rédempteur du Christ, son offrande présente rituellement sous les espèces ; tout le cœur de Jésus ; mais aussi tout le cœur de l'Eglise : dans la messe, l'Eglise fait sien le sacrifice du Seigneur, auquel elle unit son propre sacrifice. La liturgie n'est donc pas seulement intériorité, sans plus, elle est toute l'intériorité du Christ et de l'Eglise, la somme de leur amour pour le Père. Dès lors, il serait à la fois vain et malséant de confronter la prière privée d'un chrétien avec la liturgie : on voit tout de suite combien écrasante, sous tous rapports, la supériorité de celle-ci.

12. J. et R. Maritain, *op. cit.*, p. 22.

13. Encycl. *Mediator Dei* : « divinus cultus... socialis sit oportet, quod profecto esse nequit, nisi in religionis etiam rebus externa habeantur vincula externaque significationes » (*N.R.Th.*, 1948, t. 70, p. 176).

14. Encycl. *Mediator Dei*, traduction française de la Bonne Presse, citée par J. et R. Maritain, *op. cit.*, p. 15.

15. *Ibid.*, p. 14.

Autrement en va-t-il si le second terme à comparer n'est pas la liturgie en elle-même, mais la participation d'un chrétien déterminé à la liturgie. L'encyclique fait usage du mot : « ... sacram participemus liturgiam ¹⁶ ». Et le mot désigne une réalité précise : lorsqu'un chrétien assiste à la messe, il n'embrasse pas le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, ce culte qui, sur la surface de la planète, remplit les lieux et les temps ; il y prend part, il y participe ; et il aurait beau multiplier ses présences au culte : ce ne serait toujours qu'une faible voix, mêlée sans doute à la grande voix montante de l'Eglise, mais non égalée à toute l'ampleur de celle-ci. Au surplus, d'autres considérations justifieraient encore le mot de participation : par quel autre mot désignerions-nous l'assistance de nos chrétiens laïques, par exemple, à l'administration d'un baptême ? Faute d'être les ministres de cette liturgie, ils en sont les témoins, ils y prennent part... De cette participation, notons aussi qu'elle sera toujours nécessairement extérieure ; la liturgie étant culte extérieur, on ne peut y participer que moyennant une certaine extériorité ; par exemple, à la messe ; sans doute, la participation ne prendra pas obligatoirement la forme d'une réponse aux appels du prêtre ; mais elle comporte, à tout le moins, l'assistance corporelle : si le fidèle ne va pas à la messe, on ne dira pas qu'il participe à la liturgie de la messe. Dira-t-on : la prière même la plus privée du chrétien, étant la prière d'un membre du Christ, est toujours unie à la prière du Corps mystique tout entier, à la grande liturgie du Christ et de l'Eglise ; et par suite, nulle exigence d'extériorité pour en faire une participation à la liturgie ? Assurément, il n'est pas question de contester l'appartenance de toute vie de prière à l'hommage du Christ ; elle en descend, mais elle y demeure ; c'est le Christ qui vit et qui prie en nous, par son Esprit ; et pourtant ne faisons pas de toute prière une participation proprement dite à la liturgie : retournons aux conditions que l'Eglise fixait plus haut aux *actions liturgiques* ; nous y voyons que, pour qu'il y ait liturgie et prière liturgique, il faut une communion extérieure au culte officiel de l'Eglise hiérarchique — communion qui ne se vérifie même pas dans les « pieux exercices » en commun.

Tels sont les deux régimes à comparer : d'une part, l'union habituelle d'un chrétien avec Dieu, dans l'exercice de sa prière privée, et d'autre part, la participation de ce même chrétien au culte proprement liturgique.

Cependant, avant de déterminer leur rôle complémentaire dans l'œuvre de la perfection chrétienne, nous voudrions attirer l'attention tout à la fois sur leur étroite unité et sur les fondements théologiques de leur distinction.

16. *Encycl. Mediator Dei, N.R.Th., 1948, t. 70, p. 319.*

UNITÉ DES DEUX RÉGIMES ET FONDAMENT DE LEUR DISTINCTION

Leur unité, tout d'abord. Tous deux composent une seule union du chrétien avec son Créateur et Seigneur. Qu'est-ce que la vie de prière sinon une union d'esprit et de cœur, en trois tons fondamentaux : action de grâces et reconnaissance — hommage et louange — invocation et supplication? A ces trois tons, la prière privée et la participation à la liturgie concourent également : elles peuvent bien alterner dans la « durée » du chrétien ; leur alternance, leur dualité ne divise pas le grand fleuve paisible de la prière.

Mais il y a plus ; outre cette unité foncière à laquelle elles contribuent, elles présentent, dans leur diversité même, des propriétés si semblables qu'elles tendent à coïncider.

Considérons la prière privée. On se gardera de voir dans l'intériorité un de ses traits distinctifs. Au reste, le schème d'intériorité, inévitable, est fallacieux entre tous. Veut-on lui faire désigner la spiritualité pure, la condition d'une prière dans laquelle le corps n'aurait aucune part? Des théoriciens de la mystique ont admis, au sommet de la vie mystique, la possibilité et même le fait d'une vision intuitive de Dieu (bien que non saturante, à la manière de la vision des élus)¹⁷, et l'on accordera qu'en un tel état d'union, il y a, en effet, acte purement spirituel, sans interférence d'éléments empruntés aux facultés inférieures. Mais en dehors de ce cas, d'ailleurs contesté, les états contemplatifs même les plus élevés n'atteignent pas à cette immatérialité absolue ; ils s'accompagnent toujours de notions, d'idées, et celles-ci, fussent-elles des « idées infuses », ne sont pas sans rapport avec les « idées acquises », avec les notions élaborées par l'exercice de nos facultés naturelles ; à leur tour, ces notions acquises ont une relation, parfaitement définissable, au monde de nos phantasmes, de notre imagination, de notre sensibilité. C'est dire que la prière dite « mentale » est toujours, en quelque mesure, prière orale ; elle s'enveloppe d'un corps expressif, d'un langage, oral ou gestuel ; à tel point qu'un homme en prière sera bien en peine de la cacher entièrement à son entourage, de ne pas la trahir par des signes. Par là la prière la plus privée se rapproche de la prière liturgique ; comme celle-ci elle se fait rituelle et gestuelle, elle « joue » extérieurement son expérience intérieure. C'est pourquoi, au reste, le chrétien qui prie, ne voit pas dans les rites liturgiques prescrits par l'Eglise un obstacle à la liberté et à l'élan de

17. J. Maréchal, S. J., *Sur les cimes de l'oraison*, dans *N.R.Th.*, 1929, t. 56, pp. 188 ss ; *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Bruxelles, 1937, t. II, pp. 17-47 ; L. Reypens, S. J., *Le sommet de la contemplation mystique chez Ruusbroec, Jean de Schoonhoven*, dans *Revue d'Ascétique et de mystique*, 1922, pp. 250-272 ; 1923, pp. 256-271 ; 1924, pp. 33-39 ; L. Malevez, S. J., art. *Essence de Dieu (Vision de l')*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 1333-1345.

sa prière personnelle; pas plus que le contemplatif n'est gêné par l'action, pas davantage ne l'est-il par l'expression culturelle; sans doute, on s'est posé la question de savoir si sa prière n'est pas quelquefois déconcertée par certaines formes historiques sous lesquelles se présente la liturgie : formes cérémoniales désuètes, dont l'esprit souffrirait comme d'autant d'entraves imposées à son libre essor; pures énigmes archéologiques, qui loin de correspondre à notre sens du mystère, le distraient, vainement, sur des voies étrangères; nous aurons à revenir sur ce point; mais au principe même de l'expression rituelle et liturgique, la prière privée ne fait pas objection; tout au contraire, elle le porte en soi, et elle en découvre la vérité par simple réflexion sur ses propres exigences immanentes.

Pour les mêmes raisons, la prière privée est toujours prière de communauté. Nous verrons tout à l'heure qu'elle inspire toujours, tôt ou tard, à l'homme qui prie des sentiments fraternels; elle le détache de son amour-propre pour l'ouvrir à l'amour de ses frères les hommes; mais cette communauté est pour ainsi dire terminale; un des fruits de la prière; ici, ce que nous voulons noter, c'est que la prière privée n'est jamais si privée, si singulière, qu'elle ne soit, *en son principe même*, déjà communautaire. Précisément parce que, comme nous l'avons vu, l'homme qui prie mobilise des concepts, parle un langage, use de l'instrument oral par lequel les hommes se relient eux, il se présente, devant Dieu, engagé dans le réseau des relations sociales et de l'intersubjectivité; le je en prière est toujours un nous, même lorsqu'il ne prie que pour lui-même. Et par là encore la prière privée manifeste sa parenté avec la liturgie; comme celle-ci, bien qu'à un degré moins apparent, elle est déjà une supplication de « deux ou trois » réunis au nom du Seigneur.

Mais regardons, à présent, l'autre régime, la participation à la liturgie. Nous avons, plus haut, souligné son extériorité nécessaire. Mais l'intériorité, et la liberté, et la personne la caractérisent aussi. L'intériorité : sans un minimum de recueillement, la participation à la liturgie ne constituerait même pas une prière : parole ou geste privé d'âme, inapte à unir à Dieu. Notamment, dans la réception des sacrements, sans les bonnes dispositions du cœur, pas de fruit à cueillir, pas de grâce, pas de dialogue engagé. La liberté : la participation à la liturgie est à base de foi : foi dans le salut opéré par Jésus-Christ et présent rituellement sur l'autel. Mais rien d'aussi libre, d'aussi personnel que l'engagement de la foi; tous les conseils dont la foi s'entoure, toutes les lumières qu'elle sollicite de voix amies n'empêchent pas qu'elle ait à se professer d'abord dans la solitude de la conscience, en ce point le plus secret où Dieu seul est secourable. La participation à la liturgie présente donc elle aussi des propriétés semblables à celles dont nous avons dit pourtant qu'elles étaient distinctives de la prière

privée; et notamment, à la manière de celle-ci, elle doit être une démarche dans laquelle l'homme s'engage et se maintient de sa propre initiative, de son propre chef : lorsque le prêtre exécute le mandat qui lui confie la récitation de l'Office divin, il doit, pour honorer Dieu, l'assumer dans la plénitude de son consentement joyeux.

Que conclure de tout cela sinon que la prière chrétienne, si diverses qu'en soient les deux expressions, est profondément unifiée : la prière privée pose, en principe, les gestes mêmes de la liturgie, et la participation à la liturgie partage la spontanéité et la liberté de la prière privée.

Et néanmoins, il nous faut maintenir leur distinction nécessaire. Sauf à désigner mieux encore le principe qui les diversifie. Nous ne dirons pas que la dualité des régimes se fonde sur un caractère de personnalité et d'initiative que posséderait la prière privée à l'exclusion de la prière liturgique; ni pas davantage sur une propriété d'extériorité, de ritualisme et de collectivité rigoureusement réservée à la prière liturgique, étrangère à la prière personnelle. Mais nous invoquerons, pour les distinguer, la diversité de leur relation à l'Eglise hiérarchique : la prière liturgique est celle dont l'Eglise hiérarchique se considère comme le sujet immédiat. Et cela revient à dire que la dualité des régimes de prière, loin de se fonder simplement sur un décret rapportable de la Congrégation des Rites, est basée sur la structure même de l'Eglise catholique. Dans une confession protestante, la distinction entre prière privée et prière cultuelle ne pourrait guère trouver de fondement tout à fait précis. Mais dans l'Eglise catholique, où la hiérarchie (d'ordre et de juridiction) entre, de droit divin, dans la constitution même de l'Eglise, on aperçoit aussitôt que deux régimes de prière auront leur place marquée : une prière que la hiérarchie de l'Eglise, unie au peuple chrétien, assumera comme sa prière propre, comme le culte que le Seigneur lui-même lui a confié : « Faites ceci en mémoire de moi » ; c'est la prière liturgique ; l'autre prière, la prière privée, est celle que la hiérarchie n'assume pas formellement ; elle la contrôle, elle l'approuve, elle la promeut, au nom du Seigneur lui-même, car il est dit « Priez sans cesse » (1 Th 5, 17) et « L'Esprit en personne se joint à notre esprit » (Rm 8, 16), mais elle ne la tient pas pour un hommage dont elle serait le sujet en raison d'un pouvoir de culte qu'elle aurait, en tant que hiérarchisée, reçu du Seigneur.

Après ces préliminaires — dont l'intention était d'établir que la distinction des deux régimes était bien fondée, nonobstant tous les liens qui les unissent — nous pouvons enfin aborder la tâche que nous nous sommes définie (à la suite de J. Maritain) : l'étude du rôle complémentaire de ces deux régimes dans la sanctification du chrétien¹⁸.

18. Faut-il répéter que, puisque l'un des termes est la participation à la liturgie,

Mais la sanctification, qu'est-ce à dire? Nous accepterons ici, sans en reconsidérer les fondements scripturaux, la doctrine traditionnelle qui nous dit deux choses : 1) la perfection, la sanctification chrétienne consiste dans l'amour total de Dieu et des hommes. « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. » 2) A cette sainteté, tous sont appelés. Et la vocation tombe bien pour chacun sur l'amour total. Saint Thomas : l'amour de Dieu (et du prochain) ne vient pas sous le précepte selon une certaine mesure seulement; la fin n'admet pas de mesure¹⁹. Toutefois, ce n'est pas vocation à réaliser, ici-bas, le parfait amour; c'est simplement obligation d'y tendre: chacun doit vivre de telle manière qu'il puisse atteindre un jour à la perfection entière de la charité. Au surplus, il y a diversité légitime dans le choix des moyens: tous les chrétiens ne sont pas tenus de tendre à l'amour parfait par les moyens les meilleurs.

A cette formulation traditionnelle de la perfection chrétienne, on pourrait reprocher son caractère exclusivement individualiste, nullement communautaire. Reproche partiellement injustifié: en faisant entrer dans la perfection l'amour de Dieu et l'amour des hommes, elle donne à entendre qu'il n'y a point de sanctification personnelle, sans une volonté de sanctifier toute l'humanité. Mais, même (hypothétiquement) imparfaite, elle suffit à notre propos. Et à partir d'elle, notre question s'énonce ainsi: Quelle est la part respective des deux régimes de prière dans l'œuvre de la sainteté chrétienne? Comme la prière est foncièrement une, nous l'avons vu, on veut bien croire que la sainteté l'est aussi. Mais la dualité des deux régimes de prière est irréductible. C'est dire que l'unité de la prière et de la sainteté est nécessairement une unité organique²⁰, une synthèse d'éléments, d'organes différenciés; ces organes ne peuvent pas remplir le même rôle, assumer les mêmes fonctions. Comment s'unissent-ils dans la vie du chrétien? Que doit-il attendre de l'un et de l'autre? Et pour ceux qui ont charge d'âmes: en quel équilibre maintiendront-ils, auprès de ceux qu'ils guident sur les voies de la sanctification, le régime de la prière privée et celui de la participation à la liturgie?

la confrontation ne peut s'effectuer que par rapport à la sanctification d'un chrétien déterminé? S'il s'agissait, non point de la participation à la liturgie, mais de la liturgie dans son ensemble, d'autres problèmes seraient concevables: on pourrait poser la question de savoir comment le culte public (la liturgie) et le culte privé dans son ensemble contribuent complémentirement dans l'Eglise à honorer Dieu? Mais le second terme choisi étant l'insertion d'un chrétien singulier dans la grande liturgie, la comparaison ne peut plus porter que sur les rapports de la prière privée et de la participation à la liturgie dans l'œuvre de la sanctification de ce chrétien.

19. *S.Th.*, 2,2, q. 184, a. 3. Cfr J. et R. Maritain, *op. cit.*, pp. 42-45.

20. Nous trouvons l'idée d'une « synthèse organique des deux régimes » sous la plume du P. Doncoeur, *art. cit.*, p. 256.

PRIÈRE PRIVÉE ET SANCTIFICATION

Considérons d'abord le régime de la prière privée, et demandons-nous quel est son rapport à la sanctification chrétienne.

Nous n'irons pas jusqu'à dire que la vie de prière se confond simplement avec l'amour de Dieu et des hommes, avec la perfection chrétienne. L'amour doit se traduire dans des actes : il est action autant que contemplation, âme et corps, mais précisément nous dirons que *la vie de prière en est l'âme, et l'âme tout entière* ; sans elle, les œuvres de l'amour ne sont que mécanismes et routines ; avec elle et par elle, les voilà riches de toutes les qualités de ferveur, d'intériorité, de pureté, de magnanimité dont elles sont capables et qu'elles réclament.

Pour s'en convaincre, il n'est que de réfléchir sur les traits majeurs de la vie de prière.

1. Et tout d'abord, prier c'est céder à une inclination, à un attrait dont Dieu lui-même est l'auteur. L'homme qui prie n'élucide pas des problèmes ; il n'obéit pas à son désir naturel de savoir ; il n'applique pas, laborieusement, les forces de son esprit ; il écoute une voix, une voix qui l'appelle des profondeurs et des lointains, qui monte de l'au-delà de son horizon terrestre ; il éprouve la séduction d'une réalité mystérieuse, et qui est sans commune mesure avec son monde immanent, il subit son charme — sa grâce, dit le chrétien, et il s'y abandonne dans l'élan joyeux de son cœur ; ainsi sa prière vient de l'amour et elle est elle-même acte d'amour.

2. Et elle est amour unitif, amour qui réussit. Sans doute, la prière ne nous unit pas à Dieu au point de nous montrer son visage ; dans une certaine mesure, dans une grande mesure, notre prière terrestre est un échec ; elle aspire à voir et elle n'y arrive pas ; elle est une montée vers une immensité, mais cette immensité se dilate à mesure que l'homme qui prie y a pénétré ; et cependant, la prière ne retombe pas sur elle-même, et il n'est pas vrai que son élan soit brisé. Disons, en d'autres termes, que l'homme qui prie frappe à de hautes portes closes, bien verrouillées ; elles ne s'ouvriront pas, il le sait ; elles garderont leur mystère ; mais précisément, du moins sait-il qu'elles cachent un mystère, le seul mystère qui compte absolument, et qui donne un sens à sa vie ; non pas un vide, non pas un espace faussement sonore, un monde de fiction inconsistent ; mais une plénitude de réalité. Et comment l'homme qui prie le sait-il ? C'est Dieu lui-même qui le lui atteste. Cette attestation divine, motif de notre foi, nous arrive par bien des chemins ; ce n'est pas le lieu, ici, d'en dissenter ; mais rappelons-nous que, pour une part, elle est faite de cet attrait surnaturel dont nous parlions plus haut ; attrait qui est une manière, pour Dieu, de se révéler, de se dire ; Dieu nous parle à travers le charme, la grâce qu'il inspire. Disons, si l'on veut, que les portes restent bien fermées ; mais,

c'est « comme si des pas rapides et légers allaient et venaient, comme si, à l'intérieur, on faisait des préparatifs pour nous ouvrir ²¹ ». Dans toute prière, la plus désolée, la plus aride, la plus apparemment incertaine de soi, il y a cet appel qui monte de mystérieuses profondeurs; et c'est pourquoi l'homme qui prie vraiment voudrait ne jamais cesser de prier : il lui est bon d'entendre cette voix, qui n'est qu'un murmure, et qui, pourtant, fait taire toutes les autres voix.

3. La prière est un amour qui unit à Dieu, vraiment à Dieu. Le mystère qu'elle atteint est vraiment le tout de l'être, l'incommensurable, l'absolu. La preuve en est qu'au contact de ce mystère, l'homme qui prie voit toutes les choses s'en aller, de lui, détachées, et lui devenir étrangères. Elles lui apparaissent dans leur contingence radicale. « Ce n'est que cela... » dit-il à leur propos; impossible, pour lui, de s'intéresser encore à leur en-soi séparé et autonome. Mais comment pourrait-il dire « Ce n'est que cela... » s'il ne communiait pas à l'absolu, à l'unique nécessaire, s'il ne les mesurait à la plénitude infinie? Et il le perçoit comme le principe vraiment premier : ce qui était au commencement, ce qui est toujours, ce qui gardera éternellement le printemps des origines, la fraîcheur des sources. Pour l'homme qui prie, les choses de ce monde ne sont pas seulement contingentes; à peine nées, les voilà déjà flétries; déjà englouties dans le passé et dans la mort; en regard, le terme mystérieux dont il a le pressentiment dans sa prière demeure toujours pareil à lui-même; et chaque fois qu'il y revient, il le trouve aujourd'hui aussi nouveau qu'hier, aussi surprenant. Il se sait auprès des réalités premières, précisément parce qu'elles ne vieillissent jamais. Mais le même éternel principe lui apparaît également comme la réalité dernière, *ultima Thule*, l'ultime rivage; prier, c'est dépasser l'avenir, et le laisser loin derrière soi, pour anticiper celui en qui tout avenir va se fondre. Tous les espoirs et toutes les inquiétudes des hommes, tous les plaisirs qu'ils inventent, toutes les guerres qu'ils redoutent et qu'ils déchaînent, tout cela, pour l'homme qui prie, est déjà révolu. C'est à tout cela qu'il applique le mot de saint Paul : « *vetera transierunt* ». Comme sa prière est toujours une prière du matin (la fraîcheur des sources!), ainsi est-elle toujours une prière du soir, une bénédiction du soir, quand les outils sont rangés et qu'a sonné l'heure du repos. Réalités premières et dernières, tout ensemble. Et parce que dans cette saisie obscure de l'absolu, l'homme qui prie éprouve que se comblent ses plus profondes aspirations, il a conscience, que, dans sa prière, il est arrivé où il fallait : l'unique nécessaire en soi, mais aussi

21. P. Lippert, S. J., *Einsam und Gemeinsam*, Fribourg-en-Brisgau, 1936; nous citons la traduction qu'en a donnée le P. Etienne de S. Marie, O. C. D., dans son ouvrage *Conversation avec Dieu*, Bruges, 1957; traduction, en appendice (pp. 108-126), de quelques pages seulement; le texte cité, p. 110; à ces belles pages du P. Lippert, nous empruntons plus loin, dans notre texte, quelques autres traits.

pour lui. Avant la prière, il n'était qu'un pauvre enfant égaré, perdu sur des chemins futiles, ou hostiles; maintenant, il est à la maison.

4. La prière privée est une prière qui peut ne jamais cesser; « *sine intermissione orate* »; et par là, elle nous met en mesure d'aimer Dieu de toutes nos forces. Comment aimerions-nous Dieu totalement, si nous ne l'aimions à tout instant? Mais la prière peut-elle vraiment être continue, et remplir tous les temps? Oui, elle le peut, et pour la raison qu'en un sens, elle ne demande pas de temps. Vif élan de l'esprit et du cœur, simple regard, attention paisible à Dieu, dont ne nous distraient pas nos tâches. Prière ailée, qui prend sans doute son essor à partir d'un mot ou d'un geste — je vous salue, Marie, ou un peu d'eau sur le front — mais qui s'en libère, en quelque manière, que n'embarassent pas des raisonnements tortueux ou d'obscurs symbolismes. Prière dont les notions ne sont pas absentes, mais sans discours, sans souci d'enchaînement dialectique. Prière que fait le chrétien, quand, par exemple, tout au long du jour, il demeure dans cette pensée sourdement présente : Je m'unis à l'hommage merveilleux qu'offre à Dieu le cœur de Notre-Dame. Prière qui est un état plus encore qu'une action.

5. Mais l'homme qui prie non seulement peut verser dans le temps sa prière, mais il peut encore changer le temps, le charger déjà d'éternité — et par là encore il s'unit à Dieu et à son amour. Assurément, il serait excessif de dire que pour l'homme qui ne prie pas le temps vécu s'amenuise et que son présent se confonde avec l'instant. Dans toute conscience humaine, quel que soit l'objet qu'elle vise, il y a toujours une certaine récupération du passé, par la mémoire, un recueillement, une durée, et donc aussi une relative plénitude. Mais celle-ci est rongée par l'angoisse, par la certitude désespérée de notre être-pour-la-mort : la densité de notre durée vécue n'empêche pas que nous la sachions vouée à la fuite et à la désagrégation. De cette désagrégation, l'homme qui prie triomphe déjà, dans sa prière. Uni à Dieu, il a conscience de participer mystérieusement à la stabilité, à la durée sereine de l'éternel principe; il est déjà sauvé de la mort, il est assumé à une dimension déjà transcendante. Aussi n'est-il pas attristé ni par les heures ni par les années qui passent, ni impatient de lendemains qui chantent et qui ne viennent jamais. Chaque heure présente lui est trop pleine, trop lourde de significations et de valeurs, pour qu'il cède à des sentiments aussi vains.

6. Mais l'amour auquel conduit la prière ne serait-il qu'un amour intéressé? Ou bien s'élève-t-elle jusqu'à l'amour d'amitié et de bienveillance, sans lequel point de sainteté, point de perfection chrétienne? Sans aucun doute, elle s'y élève : c'est bien à Dieu lui-même, et à sa grandeur, à laquelle elle rend hommage, comme aussi c'est la gloire de Dieu et son rayonnement dans le monde qu'elle appelle de ses vœux.

Pourquoi l'homme qui prie, mesurant la fragilité de son monde, prononce-t-il : « Ce n'est que cela... », sinon pour avoir d'abord confusément pressenti, et initialement admiré, l'immensité sans bornes et sa perfection infinie. Au cœur caché de toute prière, il y a un mouvement d'émerveillement, une naissante extase, une louange et déjà une adoration : Dieu est salué et béni — l'Eternel, béni soit-il — pour sa propre splendeur. Et il y a aussi reconnaissance : l'homme qui prie est un être qui dit merci. Merci moins pour l'existence qui lui est donnée que pour cette prière elle-même, pour ce mouvement ascensionnel dont il sait bien que c'est Dieu qui le lui imprime et dans lequel il est emporté, loin du monde, vers les espaces de la joie et du repos.

Voilà pour l'amour de Dieu en lui-même.

Et voici pour l'amour de Dieu dans son œuvre. L'homme qui prie souhaite devenir le collaborateur de Dieu. Nous disions plus haut que la prière le dépayrait dans ce monde; nous soulignions l'espèce d'indifférence qu'il éprouvait pour les formes évanescences de son horizon terrestre. Mais cette indifférence ne concernait que les phénomènes considérés, comme nous l'avons dit, dans leur en-soi séparé et autonome. En fait, les phénomènes n'ont pas d'en-soi séparé; plus exactement, cet en-soi n'est qu'un point de vue illusoire que les pécheurs que nous sommes prennent sur le réel; ce n'est pas leur être authentique, leur vérité; et l'homme qui prie le sait bien. Eclairé précisément dans sa prière, il voit les choses telles qu'elles sont, dans le jaillissement créateur, œuvres de Dieu, ses reflets, ses signes, son langage; et mieux encore, il voit le monde comme une tâche à accomplir, comme un chantier qui attend ses ouvriers : sacrement de Dieu, mais qui doit devenir plus significatif encore, dans lequel Dieu veut verser, avec le concours des hommes, plus de bonté, plus d'être, plus de vérité; ouvrage que le mal a lacéré, visage souillé, auquel il voudrait rendre sa jeunesse et sa grâce première. Loin donc de se désintéresser de son univers, l'homme qui prie s'insère en lui avec une sollicitude qui est celle de Dieu même. Ses joies simplement humaines et ses rares jours ensoleillés lui parlent d'une bonté et d'une bienveillance infinie, évocations nostalgiques de ce qu'eût été une création naissante et sans déchirure. Et le mal lui-même, l'homme qui prie à la manière du Christ et en lui, sait que Dieu l'a laissé passer — le mal et la peine des hommes et la mort — afin de trouver en lui la possibilité de sa plus haute donation, d'un amour qui s'appelle pitié et miséricorde. Il sait que, point de mal, point de Sauveur; le mal le renvoie au mystère le plus profond du salut, mystère que n'aurait pas connu l'innocence.

C'est ainsi que l'homme qui prie assume toutes choses dans sa prière : joie et larmes, choses proches et choses lointaines, amour et mort, lumière et nuit, il est uni à tout et il est au centre de tout.

7. Mais l'amour des hommes? Lui du moins, dira-t-on, échappe aux

possibilités de la prière privée : n'est-elle pas, dans son essence même, fixation du sujet sur ses intérêts propres et particuliers, relation du moi singulier à Dieu, dans laquelle les autres n'entrent pas ? Mais c'est oublier que l'homme qui prie, communiant à Dieu qui est amour, commence à aimer les hommes de l'amour dont Dieu les aime. Pour être personnelle, sa prière n'en est pas moins ecclésiale — dans son principe, nous l'avons déjà dit, mais également dans son terme. Assurément, là où l'homme s'unit à Dieu, il s'unit aussi avec soi ; il ramasse et recueille tout son être dispersé, et en un sens très profond, il s'isole ; mais sa solitude est celle de la liberté. L'homme qui prie est le seul homme qui soit vraiment libre, s'il est vrai qu'il n'y a de liberté authentique qu'en présence de Dieu, du Bien absolu. Or la liberté, même pour le bien, est solitude suprême, elle ne se laisse pas partager ; personne ne peut être libre pour nous, ni même avec nous : on est toujours seul à porter la responsabilité de ses options. Ainsi, c'est bien vrai, l'homme qui prie est seul à prier, dans toute la mesure où il est seul dans sa liberté. Solitude du Christ qui a gravi la montagne ou qui est abandonné à son agonie. Mais d'autre part, c'est dans la prière que l'homme commence à être vraiment fraternel ; c'est quand il est ainsi recueilli et concentré, qu'il s'ouvre aux autres et se met en état d'entendre leur appel. La prière l'enveloppe d'un calme infini et lui donne une absolue maîtrise de soi. Tous les autres peuvent venir à lui ; avec leurs misères, leurs joies égoïstes, leurs chagrins, leurs angoisses, leurs désirs insensés, leur orgueil dominateur : à tous, l'homme qui prie, parce qu'il est la paix, offre la paix, l'entente fraternelle ; impossible qu'il les repousse, parce qu'ici plus d'impatience colérique, plus de menaces, plus de ressentiment : il voit et il fait voir aux autres que rien n'est plus vain que se désunir pour toutes ces choses qui mettent les hommes en conflit et qui, en regard de l'unique nécessaire, ne sont que poussière et cendres. Et non seulement l'homme qui prie est ouverture et accueil, mais sa prière est en quelque sorte contagieuse ; c'est trop peu de dire qu'il souhaite, d'un vouloir conscient et délibéré, faire partager son bonheur, mais par elle-même et sans qu'il le cherche, sa prière rayonne autour d'elle et exerce une force unitive. Est-ce l'argent ou la puissance qui cimentent les unions les plus solides ? Non pas, mais la mystérieuse bonté qui émane de l'homme en prière. Dans sa solitude, dans son recueillement le plus profond, il rassemble le peuple de Dieu, et il est l'espoir de l'humanité tout entière.

Voilà quelques traits de ce que nous avons appelé la vie de prière. Si incomplets soient-ils, ils nous suffisent pour fonder notre assertion : si elle ne s'identifie pas avec la sainteté — celle-ci étant amour de Dieu et des hommes, et l'amour étant action née de la contemplation — du moins, elle en est l'âme tout entière, l'âme qui cherche à se donner un corps, et qui, même, se suffit pour se le donner. La vie de

prière n'est pas à côté de la perfection; elle n'en est pas un moyen; elle n'en est même pas la source; elle y entre, elle en est la forme et le principe intérieur.

Reste à dire que la prière privée peut atteindre à cette condition d'âme, par elle-même, avec ses seules ressources, et sans appel, du moins absolument nécessaire, à la participation extérieure et actuelle à la liturgie. Autrement dit, le premier régime de prière peut, dans une vie de chrétien, donner naissance au grand fleuve de la prière sans que la participation à la liturgie y concoure d'une manière insuppléable.

Tout d'abord, la prière privée n'a pas un besoin absolu de la participation à la liturgie, comme d'une source intentionnelle. La participation à la liturgie met devant les yeux du chrétien une doctrine en acte, la doctrine même du mystère chrétien et de l'histoire du salut; elle est par là aliment spirituel de son oraison: c'est ce que nous appelons « source intentionnelle », action sur laquelle nous reviendrons plus loin. Aliment très riche, très souhaitable, voire normalement requis; mais pourtant pas requis absolument. Voici un chrétien que ses devoirs professionnels éloignent entièrement des célébrations liturgiques: tant de jeunes gens ou de jeunes ménages européens en mission de recherches ou d'affaires dans les pays sous-développés, privés, sans faute de leur part, de l'assistance à la messe; tant d'hommes et de femmes, dans certaines régions de l'Amérique latine, par exemple, auxquels le christianisme institutionnel, par manque de prêtres, fait tristement défaut. Savent-ils assez que cette carence, si regrettable soit-elle, ne les prive pas nécessairement de la possibilité de la prière, et j'entends bien, d'une vie de prière intense et profonde? Sans doute, l'action intérieure de l'Esprit ne leur suffit pas. A la prière chrétienne, il faut aussi des éléments objectifs, un Credo, un certaine initiation aux grands mystères chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice; mais ces connaissances ont pu leur être inculquées par une formation catéchétique même rudimentaire. Nulle requête absolue d'une théologie plus élaborée, d'une interprétation de l'Écriture et de ses typologies difficiles, d'une intelligence des symbolismes, souvent raffinés, de la liturgie; les voilà en possession des grandes vérités chrétiennes; il n'en faut pas davantage pour la possibilité absolue de la prière; la grâce de l'Esprit, appliquée à les éclairer intérieurement sur le sens de ces vérités, leur ouvrira le monde de Dieu et son royaume. Toutes les valeurs de l'union à Dieu sont inscrites, quand il le faut, dans la prière privée et c'est pourquoi les simples, et les prisonniers des camps de concentration, et les malades peuvent y avoir accès.

Mais la prière privée n'a pas davantage un besoin absolu de la participation à la liturgie comme d'une source sacramentelle. La partici-

pation à la liturgie n'agit pas seulement sur les chrétiens à la manière d'une doctrine en acte, jouée extérieurement dans les rites (source intentionnelle), elle agit aussi sous forme de sacrement, *ex opere operato*, et c'est ce que nous appelons son caractère de source sacramentelle, caractère que, lui aussi, nous aurons à souligner plus loin. Mais cette efficacité sacramentelle n'est pas, elle non plus, d'une nécessité rigoureuse.

Ici, il nous faut, une fois de plus, attirer l'attention sur la distinction entre la liturgie et la participation à la liturgie. Pour que les hommes aient pu franchir le seuil de la prière et de l'amour, il a fallu, d'une nécessité qu'on peut appeler absolue, l'histoire du salut, la transformation de l'histoire des hommes en une histoire sainte et de leur univers en un monde sacralisé. Le centre de cette histoire sainte, ou, pour mieux dire, son sommet ontologique, c'est la mort et le sacrifice du Christ. C'est parce que le Christ est mort sur le Calvaire et est ressuscité au troisième jour que les hommes peuvent s'élever à leur tour, par la prière, dans les espaces de la sainteté et de la résurrection spirituelle. Si le Christ n'était pas mort, jamais nous n'aurions pu tendre vers Dieu des mains suppliées, ni rendre hommage à sa gloire²². Mais c'est trop peu dire : ce sacrifice du Calvaire, le Christ a voulu le perpétuer, le rendre présent, dans notre espace et dans notre temps terrestre (ainsi consacrés), sous les formes d'un sacrifice rituel; sacrifice eucharistique si étroitement lié au sacrifice sanglant que, selon bien des aspects, il ne forme avec lui qu'un seul sacrifice : « *una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa* »²³. S'il en est ainsi, il est aussi vrai de dire : c'est la messe qui ouvre le monde de la sainteté et de la prière, que de dire : c'est le sacrifice de la croix. La liturgie est la source irremplaçable et insuppléable de la perfection chrétienne. Mais il en va autrement de la participation au culte liturgique. Ici, nulle nécessité absolue. L'Eglise n'enseigne-t-elle pas que des hommes étrangers au christianisme peuvent, dans le cas de la bonne foi et de l'ignorance invincible, être sauvés sans le baptême d'eau et sans la manducation du corps du Seigneur, simplement par vœu implicite de ces sacrements? Mais ils ne le peuvent sans l'acte de foi et l'acte de charité parfaite : de ces deux actes, pas de suppléance concevable; or ils constituent l'essence même de la prière privée; c'est bien dire qu'alors que la participation à la liturgie n'est pas nécessaire en toute rigueur, la prière privée est absolument irremplaça-

22. On entend bien que la nécessité de la mort du Christ (pour la possibilité de nos actes salutaires) n'est affirmée ici que « *stante decreto Dei nos salvandi per Christum Redemptorem* »; la puissance absolue de Dieu aurait pu accomplir notre salut par une autre voie que celle de l'Incarnation rédemptrice.

23. Concile de Trente, Sess. 22, *Doctrina de sanctissimo missae sacrificio*, c. 2 (Denz., n. 940).

ble. Bien plus, les théologiens admettent que les formes éminentes de la prière privée, et nous entendons par là la contemplation infuse, sont possibles, dans des conditions bien définies, chez des non-baptisés, et en dehors de tout rattachement externe au christianisme; et certains d'entre eux inclinent à en reconnaître le fait chez certains mystiques de l'Islam²⁴. Sans doute, à tous ceux-là, c'est parce qu'existe objectivement la liturgie du Christ et de l'Eglise, qu'est révélé le monde merveilleux de la prière; l'Eglise et l'Eucharistie consacrent le monde terrestre à leur profit; mais les bienfaits de cette liturgie, — les dons de l'Esprit du Christ, — leur sont communiqués en surabondance sans qu'ils se rattachent à l'Eglise par une prestation extérieure. Enfin, pour ne pas invoquer davantage ces cas que d'aucuns jugeraient extrêmes, les chrétiens eux-mêmes, déjà introduits par le baptême au sein de l'Eglise chrétienne, peuvent être mis dans des circonstances où une participation ultérieure à la cène eucharistique leur soit rendue impossible (les circonstances que nous évoquions plus haut) : à ces chrétiens, la privation, non coupable, des sacrements, n'interdit nullement l'espoir de la prière.

PARTICIPATION À LA LITURGIE ET SANCTIFICATION

Venons-en maintenant au second régime de la prière, à la participation à la liturgie : en quels termes exprimerons-nous son rapport à la perfection chrétienne?

1. Tout d'abord, nous dirons d'elle, comme de la prière privée, qu'elle entre dans ce que nous avons appelé l'âme de la sainteté. Assurément, nous venons de souligner la suffisance absolue de la prière privée pour la constitution de cette âme : là où la participation à la liturgie n'est point possible, la prière privée porte en soi toutes les conditions de la sainteté et de la perfection. Mais dire de la prière privée qu'elle suffit, éventuellement, à composer l'âme de la sanctification, sans recours obligé à la participation à la liturgie, n'est pas dire qu'elle refuse à celle-ci, lorsqu'elle existe, ses propres privilèges; ne confondons pas (rigoureusement) suffisant et exclusif. Le prêtre qui récite ses heures canoniales, insère cette prière liturgique dans la trame indivisible de toute sa vie de prière et la constitue ainsi en âme de sainteté. Faut-il répéter ce que nous écrivions plus haut sur l'unité de la prière du chrétien : grand fleuve paisible, disions-nous, où se joignent sans se confondre les deux régimes de la prière. Et nous avons

24. Cfr J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 3^e édit., 1946, p. 356; J. Maréchal, S. J., *Le problème de la grâce mystique en Islam*, dans *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. II, pp. 487-531; Elisée de la Nativité, *L'expérience mystique d'Ibn'Arabi est-elle surnaturelle*, dans *Etudes Carmélitaines*, 1931, pp. 137-168.

vu aussi, que par bien des caractères, la participation à la liturgie se rapproche de la prière privée; notamment par son intériorité : culte intérieur, union d'esprit et de cœur avec l'unique nécessaire, avant d'être incorporation de cette union dans des actions rituelles arrêtées par la hiérarchie. C'est bien dire qu'elle mérite, elle également, d'être appelée « âme de la sainteté » et qu'elle noue, avec la perfection chrétienne, la relation dont nous avons dit qu'elle était celle de la prière privée.

2. Cependant, cela reconnu, ou plutôt proclamé, nous devons faire ici deux remarques qu'il nous faut bien appeler des réserves. La prière liturgique peut bien entrer et entre effectivement dans l'âme de la sainteté : jamais, pourtant, elle ne pourra la constituer tout entière. Il n'en va pas d'elle comme de la prière privée dont nous savons déjà qu'elle peut suffire, éventuellement, à cet effet. Dans la vie du chrétien laïque, la participation à la liturgie est trop rare, nous l'avons déjà noté, trop espacée, pour donner à la vie de prière la continuité absolument souhaitable : continuité sans laquelle, précisément, la sainteté chrétienne manquerait d'âme : là où la prière n'informe pas de quelque manière toute notre durée intérieure, Dieu n'est pas aimé de toutes nos forces et de tout notre esprit. Mais la même observation vaut aussi pour les vies sacerdotales. Sans doute, pour tous les prêtres, c'est la récitation de l'Office divin, étroitement rattachée à la célébration quotidienne de la messe, qui devrait fournir les éléments majeurs de l'âme de leur sainteté et constituer, substantiellement, le grand courant de la prière dans lequel leurs autres prières, non liturgiques, n'auraient plus qu'à se laisser entraîner; mais encore ces autres prières sont-elles requises et doivent-elles venir grossir le flux de leur prière liturgique. L'Eglise ne se borne pas à prescrire à ses prêtres l'Office divin : elle invite ses clercs à la pratique de bien des prières quotidiennes non liturgiques : oraison mentale, visite au Saint Sacrement, examen de conscience, récitation du rosaire²⁵. Comment justifier cette demande sinon par l'insuffisance relative de la prière proprement liturgique? Le prêtre ne pourra pas assurer à sa vie de prière l'intériorité, la continuité et l'intensité dont elle a besoin pour devenir l'âme de la sainteté, si à ses heures canonicales il n'ajoute pas un régime quantitativement non négligeable de prière privée.

Seconde réserve, plus notable encore : la participation à la liturgie entre dans l'âme de la sainteté; vie de prière, elle est, elle aussi, ce que nous avons appelé forme et principe intérieur de la perfection chrétienne²⁶, mais elle ne doit pas — du moins pas substantiellement — cette qualité, cette valeur d'âme à son statut formellement liturgique. En quoi consiste celui-ci? Rappelons-le, la participation à la liturgie

25. *Cod. Iur. Can.*, can. 125, § 2.

26. *Cfr supra*, p. 929.

ne se distingue pas de la prière privée par son caractère rituel : à ce caractère, la prière privée participe elle aussi ; elle n'est pas purement spirituelle ; elle mobilise le corps, elle invente spontanément des gestes cultuels de demande ou d'adoration (les mains qui se joignent, le front qui se courbe) par lesquels elle traduit ses états intérieurs. Pas davantage ne faut-il voir dans le caractère communautaire la marque propre de la participation à la liturgie : communautaire, la récitation, non liturgique, du chapelet en commun ; et communautaire, également, la prière privée elle-même : le je qui prie, disions-nous plus haut, est toujours un nous, même lorsqu'il prie, toutes portes closes, *clauso ostio*, et dans le plus secret de son cœur. Mais voici ce qui constitue en propre la prière liturgique : le rituel *institué* et le communautaire *hiérarchique*. Or, il est aisé de voir que le caractère hiérarchique de la prière liturgique n'intéresse qu'à un degré secondaire l'âme de la sainteté. Voici un laïque récitant complies : prière privée ; et voici un prêtre (ou une bénédictine) récitant la même heure canoniale : prière liturgique. Ces deux prières entrent, pour chacun de leurs sujets respectifs, dans l'âme de leur sainteté. Mais la seconde apporte-t-elle au prêtre une note absolument spécifique ? A la différence du laïque, le prêtre ou la bénédictine récite complies en exécution d'un mandat de la hiérarchie, et donc aussi en obéissance à la volonté de Dieu ; accordons qu'en raison de cette circonstance, la récitation du prêtre prend une valeur de sainteté que ne partagera pas la récitation du laïque. Mais on conviendra que dans l'ensemble de l'effet cherché et obtenu, cette valeur d'obéissance est très secondaire. Substantiellement, par quels éléments la récitation du prêtre est-elle constitutive de la sainteté de sa prière ? Par son recueillement, par son attention fervente à la beauté objective du texte, par le soin que le prêtre apporte à couler cette récitation dans le courant tranquille de son union constante avec Dieu : bref par des caractères que cette récitation sacerdotale possède en commun avec la récitation non liturgique du laïque. Si donc, les heures canoniales du prêtre contribuent intrinsèquement à l'âme de sa sainteté, elles le doivent à des qualités que la récitation privée du laïc peut s'approprier sans cesser de rester prière privée, elles ne le doivent pas avant tout au caractère par lequel elles sont proprement et formellement liturgiques.

On voit tout de suite quelle conséquence entraîne cette remarque : quand on a dit de la prière liturgique qu'avec la prière privée elle constitue l'âme de la sainteté chrétienne, on a énoncé, assurément, quelque chose de très important : on a assuré, par là, l'unité profonde des deux régimes, on a montré comment tous les deux se joignent étroitement pour ne composer, dans le cœur du chrétien, qu'un seul hommage à Dieu. Mais on n'a rien dit encore de ce qu'il faudrait dire ; on n'a pas répondu à la question que nous avons à poser : quel est le rap-

port spécifique de la prière liturgique, comme telle, à la perfection chrétienne? On dit : la vie de prière du chrétien consiste en une unité *organique* de la prière privée et de la participation à la liturgie; nous le voulons bien; mais si ce terme d'unité organique a un sens, il implique que la prière liturgique assume, dans l'organisme unifié de la sainteté chrétienne, une fonction, remplit un rôle qui lui est propre, ou du moins que ne remplit pas de la même manière la prière privée. Quel est ce rôle? C'est ce qui nous reste à voir. Et notre réponse sera celle-ci : selon son caractère formellement liturgique, la participation à la liturgie est moins l'âme de la perfection chrétienne que sa source et son incorporation ²⁷.

1. Source de la sainteté chrétienne.

1) *Source sacramentelle*, d'abord. Le mot de « source » n'est ici qu'un substitut d'un des termes les plus usuels de la théologie classique : les sacrements *causes* de la grâce et de la sainteté. La participation à la liturgie produit la sainteté *ex opere operato*, ou, tout au moins, en dehors des sacrements proprement dits, *ex opere operantis Ecclesiae*.

C'est, notamment, par l'efficacité du baptême d'eau et de la manducation du corps du Seigneur que l'homme entre et demeure dans le monde de la prière et de l'amour. Du moins, ainsi que nous l'avons vu plus haut, en tous les cas où il est capable de reconnaître la nécessité

27. On voudra bien remarquer que, pour voir dans la participation à la liturgie, la source de la sainteté chrétienne, nous ne la déprécions pas par rapport à la prière privée; nous n'en faisons pas quelque chose de moins; nous lui donnons quelque chose de plus. Sans doute, nous avons souligné plus haut la suffisance absolue éventuelle de la prière privée; en quoi, nous nous bornions à rappeler les rudiments mêmes de la théologie catholique (nécessité inconditionnelle de la foi et de la charité surnaturelle pour le salut, non-nécessité absolue — *absoluta et in re* — du baptême d'eau); mais par ailleurs nous avons fait observer que, dans la vie sacerdotale, la prière liturgique constituait normalement l'essentiel de ce que nous avons appelé l'âme de la prière; si nous faisons ensuite une réserve, son sens était celui-ci : la prière liturgique du prêtre (ses heures canonicales) ne doit pas cette valeur d'âme à son caractère de prière hiérarchique et instituée mais aux qualités par lesquelles elle est prière, simplement. Réserve qui n'enlevait rien à l'affirmation initiale : concrètement (sinon formellement), c'est la prière liturgique du prêtre qui lui offre l'âme, le principe interne de sa sainteté; c'est dans la récitation de cette prière qu'il est souhaitable qu'il cherche l'intimité avec Dieu, avant de la chercher dans sa méditation ou dans ses « pieux exercices ». Si donc nous ajoutons maintenant : la participation d'un prêtre déterminé à la liturgie constitue pour lui — et pour les autres — une source de sainteté, en vérité, nous donnons à la participation à la liturgie quelque chose de plus : nous entendons par là que le prêtre, en accomplissant les actes de la prière liturgique formellement telle — c'est-à-dire de la prière assumée par l'Eglise hiérarchique — pose et effectue les sacrements et les sacramentaux, lesquels sont les fontaines mêmes auxquelles vient puiser le peuple chrétien et qui agissent respectivement *ex opere operato* et *ex opere operantis Ecclesiae*, pour le profit de ce prêtre, mais aussi pour celui de l'Eglise tout entière; efficacité dont n'est pas capable la prière privée, et qui, pour cette raison, a vraiment quelque chose de moins.

de moyen de ces sacrements et où il n'est pas empêché, sans faute de sa part, de les recevoir. Sous peine de se couper des sources mêmes de la grâce et de la sainteté, le chrétien doit donc participer personnellement à la liturgie de l'Eglise (pour l'Eucharistie, dans une mesure que détermine l'Eglise hiérarchique). Comment en serait-il autrement? Le Seigneur a dressé la table et préparé le repas, pour les siens. *Quia parata sunt omnia*. S'ils restent, dédaigneusement, à l'écart, tôt ou tard, c'est toute grâce et c'est toute prière privée elle-même qui se flétrira, dans le désert de leur cœur. Participation à la liturgie dont on leur fera comprendre qu'elle est une affirmation vécue de la souveraineté de la grâce divine. Quoi qu'en aient dit certains théologiens protestants, l'institution sacramentaire, loin d'aliéner la grâce aux mains des hommes, consacre son indépendance absolue : aller boire aux sacrements, c'est confesser que la grâce et la vie de prière, même sous ses formes les plus humbles, est le fruit non pas de nos efforts (*ex opere operantis*), mais de l'histoire du salut, du Christ qui est mort pour nous et qui continue à s'offrir, pour nous, sur l'autel.

Notamment, pour ce qui regarde la participation des laïques à la liturgie de la messe, cette participation doit être active non seulement par l'activité de l'attention et du cœur, mais par l'assistance corporelle au sacrifice. On peut donc dire qu'est requise une participation active extérieurement manifestée. Mais faut-il que celle-ci prenne une forme plus précise encore : offrande, par les fidèles, des oblats, du pain et du vin, matière du sacrifice, réponse aux appels du prêtre « comme s'ils dialoguaient avec lui »? L'encyclique *Mediator Dei*, on le sait, a rappelé en des termes très appuyés, que le rite d'immolation rendant présent sur l'autel le sacrifice n'était en aucune mesure accompli par les fidèles; seul le prêtre pose le signe efficace du sacrifice du Seigneur; pouvoir qu'il tient de son caractère sacerdotal, et que le laïque ne partage à aucun degré. Cette circonstance nous permet de comprendre pourquoi l'Eglise ne veut pas imposer aux fidèles, par manière d'obligation stricte, ni le dialogue ni la présentation des oblats; une telle obligation ne donnerait-elle pas à penser que leur concours est nécessaire à la position du rite efficace, à la constitution de l'eucharistie en signe et source de grâce et de sainteté? Mais par ailleurs, l'encyclique rappelle qu'en un sens vrai, le peuple offre, lui aussi, par le prêtre et même avec lui; offrande d'eux-mêmes mais également du Seigneur, de la divine victime dont la consécration a effectué la présence : « ... sed et plebs tua sancta... offerimus... hostiam puram... ». De cette participation du peuple à l'offrande, l'Eglise, sans la prescrire, souhaite l'expression extérieure et sensible, sur des modes divers dûment approuvés, dont le moindre sera la réponse du peuple aux appels du célébrant. Souhait auquel on peut assigner un double fondement théologique. Puisque la participation du peuple est réelle, puis-

qu'avec le prêtre, il offre vraiment, il convient que son offrande s'énonce extérieurement, qu'à la visibilité du geste rituel posé par le prêtre s'associe la visibilité de l'oblation faite par les fidèles; ainsi est manifestée sensiblement l'unité de l'Eglise, l'étroite union que compose la hiérarchie et le peuple chrétien. Car, autant faut-il souligner la distinction de la hiérarchie et des fidèles (nonobstant leur caractère baptismal, ceux-ci n'ont point part aux pouvoirs proprement hiérarchiques), autant il importe de les saisir dans leur unité organique, « membres d'un même organisme, qui agit comme un seul être vivant... c'est dans cette unité que l'Eglise prie, offre, se sacrifie²⁸ »; cette unité doit prendre conscience d'elle-même; comment le pourrait-elle mieux qu'en s'exprimant sensiblement dans le culte, qu'en mêlant, dans la messe, les deux voix de la hiérarchie et des fidèles en une commune supplication? — Au surplus, l'oblation visible faite par le peuple chrétien fortifie en quelque mesure l'efficacité sacramentelle. Sans doute, elle n'entre pas dans la constitution du sacrement; nous l'avons dit, les éléments essentiels de celui-ci sont posés par le prêtre seul, dans l'acte de la consécration; mais les répons du peuple, répons proprement liturgiques, composent avec les appels du prêtre qui les suscitent une sorte d'unité rituelle; répons et appels pris ensemble forment d'authentiques sacramentaux. D'où l'on peut dire que le signe sacramentel essentiel reçoit d'eux une plénitude accidentelle qui augmente son efficence *ex opere operantis Ecclesiae*, qui en fait une source plus abondante de grâce.

On hésitera à invoquer cette seconde raison théologique dans la question de la participation des fidèles à la messe solennelle. L'Eglise souhaite qu'ils prennent part, au moins quelquefois, aux solennités du culte eucharistique; participation active extérieure dont la forme la plus haute sera l'exécution, par le peuple, du chant grégorien. Pour fonder cette demande, on pourrait être tenté de recourir à la considération que nous venons de faire valoir. On dirait : c'est dans la messe solennelle que l'œuvre du salut — *opus salutiferum Christi* — reçoit sa narration, son exposition, son symbolisme le plus complet : elle a ses rites propres, que n'a point la messe simplement lue, et à ces rites mêmes qu'elle a en commun avec celle-ci (ou du moins à certains d'entre eux), elle donne une expression plus visible, plus audible, plus cérémonielle. Or, là où est le symbole, là se trouve représentée — au sens de rendue présente — l'œuvre symbolisée, et la mesure de la présence de l'œuvre est à la mesure de la plénitude du symbole. La messe solennelle, conclurait-on, constitue donc une source surabondante de la grâce; et l'on comprend que l'Eglise convie le peuple à y

28. Pie XII, *Discours du 22 septembre 1956 aux Congressistes d'Assise*, dans *La Maison-Dieu*, 47-48, 1956, pp. 332, 333, cité par A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, p. 8, n. 3.

participer activement, précisément comme au foyer d'où rayonne souverainement l'esprit de sainteté. Mais l'argument n'est-il pas très contestable? Les rites propres à la messe solennelle — le chant, les encensements, les cérémonies — peuvent-ils être considérés comme des signes, comme des symboles du mystère du salut? Et les rites communs, pour recevoir, dans la messe solennelle, une expression plus sonore et, si l'on ose dire, plus spectaculaire, en acquièrent-ils, pour autant, une efficacité plus grande *ex opere operantis Ecclesiae*?

Nous verrons plus loin que le vrai fondement de l'invitation de l'Eglise à la participation à la messe solennelle est à situer ailleurs. Mais dès maintenant nous pouvons faire une remarque qui a son prix : de ce que l'Eglise émet le souhait de voir les fidèles prendre part aux solennités du culte eucharistique, nous nous garderons de conclure que la messe lue ne soit qu'une tolérance : concession faite, à regret, à des fidèles peu fervents ou trop pressés ; comme s'il était désirable que la messe fût toujours solennisée ; mais bien des fidèles n'apprécient pas ses lenteurs, et l'Eglise s'accommoderait de leur piété défaillante. La vérité est tout autre. L'abondance et la luxuriance du symbolisme se recommande — peut-être — des raisons qu'on faisait valoir plus haut ; mais sa sobriété a, elle aussi, et ici, très certainement — sa justification religieuse et chrétienne. Dieu n'est-il pas mystère et transcendance absolue, l'au-delà de toutes les figures et de toutes les formes, qu'on ne vise jamais aussi bien qu'à travers une certaine pauvreté, et qui ne se donne que dans la nuit? Dans le dépouillement, au moins relatif, des signes — dépouillement caractéristique de la messe lue — voyons donc une sorte de confession, pleine de respect, de la grandeur ineffable. Ou bien, disons, si l'on veut, que le dépouillement du symbole est lui-même éminemment symbolique : il signifie l'inadéquation de tous les signes. Et Dieu n'est pas que ténèbres, il est silence. Expressive simplicité, irremplaçable, des messes basses : messes de l'aube, dans les oratoires de nos villes encore endormies ; messes du soir, calmement dialoguées après les fatigues du jour, dans le recueillement des âmes qui s'apaisent et que n'importunent pas, de là-haut, les ronflantes pédales de l'organiste.

2) Source sacramentelle, nous venons de le voir, la participation du chrétien à la liturgie est, de surcroît, ce qu'on peut appeler une *source intentionnelle* de sa sanctification. Nous voulons dire par là qu'elle enrichit, à la manière d'un enseignement vécu, les connaissances, les « intentions »²⁹ du chrétien. Déroulons le cycle complet de l'année liturgique : nous y trouvons racontée toute l'histoire du salut, tout le mystère du Christ Rédempteur, depuis ses approches (l'Avent) jus-

29. Ce mot est pris dans le sens des théologiens scolastiques et notamment de saint Thomas : « verum est intentio quaedam quasi in mente existens » (*De Malo*, q. 6, art. un., ad 12 ; q. 16, a. 8, ad 10 ; *De Verit.*, q. 10, a. 8, c).

qu'à sa consommation céleste : nourriture surabondante de l'esprit, qui le fortifie dans sa participation à la vie divine, qui assure sa croissance en sainteté. « Qui me voit, voit le Père » : en entrant dans l'intelligence du Christ, le chrétien entre aussi dans celle du Père, et devient parfait comme le Père céleste est parfait.

Dira-t-on que cet enseignement du chrétien par la liturgie — dont nous avons déjà reconnu la non-nécessité absolue — se justifie aujourd'hui moins qu'autrefois, moins qu'au Moyen Age, par exemple, où les chrétiens illettrés ne pouvaient guère s'instruire de la doctrine du salut qu'aux pompes de leurs cathédrales? A présent, en ces temps des études bibliques renaissantes, la lecture de l'Ecriture Sainte et ses commentaires théologiques en de multiples cénacles, les éclaireraient sur les mystères de la foi, leur en donneraient une connaissance conceptuellement plus précise, et remplaceraient avantageusement les leçons, forcément approximatives, du symbolisme liturgique? La vérité est que ces deux sources intentionnelles, loin de s'exclure, s'appellent et se conjuguent, pour le plus grand bien du chrétien. Sans doute, nous nous souviendrons ici aussi qu'une certaine sobriété est hautement désirable : ce n'est pas l'abondance de science qui rassasie l'âme, mais le goût et la saveur intérieure. Cela signifie qu'au moment précis de la prière privée, l'esprit ne s'encombrera pas d'un excès de symboles et de notions, même chrétiennes. Mais pour les approches de la prière, et pour ses préparations, les deux sources de l'Ecriture (théologiquement interprétée) et de la liturgie conflueront en un même fleuve nourricier. Ne renvoient-elles pas l'une à l'autre? A la lecture de l'Ecriture, le chrétien découvre le mystère de l'union des hommes dans le Christ, mystère du corps mystique, et l'exigence de l'hommage communautaire et liturgique que ce corps doit rendre à Dieu; et dans la participation à la liturgie, — à une liturgie toute pétrie de données bibliques — il éveille en soi le désir de s'éclairer sur l'Ecriture Sainte, et d'en acquérir l'intelligence, sans laquelle la liturgie ne lui révélera pas ses secrets.

Source doctrinale, la liturgie, au surplus — toujours dans la ligne de l'enrichissement intentionnel — est norme excellente de la *forme* de notre prière privée (et par là encore principe de sainteté). Non seulement elle nous apporte un contenu, mais elle dessine une figure et un type exemplaire, auquel la prière privée serait bien inspirée de se conformer. Elle présente deux équilibres étonnants : l'équilibre de la pensée et de l'émotion, de la richesse doctrinale et de la vie affective; et l'équilibre de la nature et de la culture : l'homme tel qu'il est, énigmatique tissu de grandeur et de servitude, et l'homme tel qu'il s'est transformé par son travail le meilleur : tout l'apport de l'art plastique, pictural et sonore. Ici, nous ne pouvons que renvoyer à l'ouvrage

de Romano Guardini, *L'esprit de la liturgie*³⁰, où cette valeur éducative de la liturgie est remarquablement mise en lumière.

Mais nous ne pouvons dissimuler certaines réserves que l'on entend aujourd'hui, ici et là. La participation à la liturgie, source intentionnelle de sainteté? Oui, sans doute, si l'on considère la liturgie dans sa substance; mais considérée dans certaines formes historiques, et archaïques, dont elle s'enveloppe, ne fait-elle pas penser quelquefois à un lit de torrent desséché et caillouteux? « Ensemble démantelé et qui le sera toujours davantage³¹ ». Et l'on ne s'en prend pas, ici, particulièrement à la langue latine qui lui sert de véhicule : comme s'il suffirait de traduire en nos langues modernes la liturgie romaine, telle qu'elle est, pour lui rendre, auprès des fidèles, vigueur et efficacité. Au reste, en traduction, « dans notre langue de tous les jours, dans la langue moderne et décolorée de nos journaux », que reste-t-il du langage majestueux des oraisons de nos messes dominicales? Le souhait d'une rénovation porte plus loin : ce qu'il faudrait, estime-t-on, c'est transformer et simplifier l'aspect cérémoniel du culte chrétien. Car, il y a lieu de distinguer, dans le culte, le symbolisme et la cérémonie. Symbolisme : tout ce qui raconte, par des mots ou par des gestes rituels, les divers mystères du Christ et de l'histoire du salut; tout cela, substance de la liturgie, est à conserver intact; tout cela est la source pure où s'abreuvera toujours la piété du peuple chrétien. Cérémonie : qu'on ouvre, par exemple, le *Caeremoniale episcoporum*; on y voit comment, à la messe solennelle, l'évêque doit se laisser revêtir, par le diacre, des ornements sacrés (l. I, c. 9) et comment six autres « ministres » lui présenteront, tour à tour, la crosse, la mitre, le gremial, l'encensoir... (l. I, c. 11); ici nous sommes renvoyés à « un festival de cour, devant Dieu et sa cour céleste », à une « image du monde d'ordre cérémoniel », d'un monde qui était « aussi bien celui du prince que du prêtre³² ». En faisant cette remarque, on n'entend pas dire que la liturgie s'est laissée corrompre au cours des temps; après tout, pour être profanes dans leur origine, ces éléments cérémoniels ne sont point mauvais en eux-mêmes; au surplus, impossible à la liturgie d'é-

30. R. Guardini, *L'Esprit de la liturgie*, Paris, 1930.

31. H. Urs von Balthasar, *Liturgie et respect*, dans *Christus, Cahiers Spirituels*, 28, 1960, p. 483. La réserve que nous exprimons, dans notre texte, est précisément empruntée à cet article. Nous la reproduisons dans son esprit, sinon dans sa lettre, telle que nous l'avons comprise. Mais l'intention majeure de l'article vise un autre objet, qui n'a rien à voir, immédiatement, avec notre propos.

32. *Ibid.* Cependant, dans son texte, l'auteur ne fait pas lui-même l'application de ces mots au cérémonial des évêques. Mais chez un autre écrivain, nous lisons : « Quelle valeur culturelle reconnaître à l'étrange cérémonie de l'évêque se vêtant et se dévêtant, dans un profond silence, sous les yeux de l'assistance totalement inoccupée...? » (H. Schmidt, S. J., *Dangers et possibilités de la liturgie dans la société moderne*, dans *Les Questions liturgiques et paroissiales*, t. 41, 1960, p. 341; traduction de l'article *Gefahren und Möglichkeiten für den religiösen Kult in der modernen Gesellschaft*, paru dans l'ouvrage de M. Schmaus-K. Forster, *Der Kult und der heutige Mensch*, Munich, 1961, pp. 283-298).

viter toute cérémonie; enfin, la liturgie devra toujours marquer, entre le simple prêtre et l'évêque, les deux degrés de leur dignité; ce faisant, elle racontera l'histoire du salut et le mystère de l'Eglise chrétienne, pour laquelle le Seigneur a voulu la distinction des prêtres et des évêques. Il n'en reste pas moins qu'une bonne partie du cérémonial, ne reflétant plus les structures de nos sociétés d'aujourd'hui, échappe totalement à l'intelligence de nos chrétiens; et elle y échappe sans dommage, puisque, comme nous l'avons dit, elle n'a rien à voir avec le symbolisme proprement dit. La rénovation de la liturgie fera donc l'économie d'un cérémonial suranné³³.

Il ne nous est pas possible d'examiner ici le bien-fondé de ces réserves. Demandons-nous seulement si l'aspect cérémoniel de la liturgie — en supposant même qu'historiquement, il tire pour une part ses origines de structures sociales constantiniennes, byzantines ou carolingiennes — ne renvoie pas, plus profondément, à la constitution divine de l'Eglise, intelligible à la lumière de la Parole de Dieu; et si, dans ces conditions, il ne reste pas accessible à tout chrétien suffisamment éclairé sur la vraie nature de la communauté ecclésiale. Reste que les souhaits qu'on vient de lire énonceraient le principe valable de toute simplification liturgique : pour constituer un culte vivant et source de vie, la liturgie se devra de ne jamais chercher autre chose, dans ses formes rituelles, que l'expression et la narration de l'histoire du salut.

2. Incorporation de la sainteté chrétienne.

La participation à la liturgie *source* de la sainteté. Mais ce mot épuise-t-il tous les rapports de la liturgie à la sanctification? Maritain dit de la liturgie qu'elle *manifeste* la contemplation de l'Eglise, les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit³⁴. Nous préférons le mot d'incorporation. Assurément, la participation à la liturgie ne constitue pas, pour le chrétien, la totalité du *corps* qu'il peut donner à l'âme de sa sainteté; celle-ci s'exprimera par un zèle actif au service du Christ, par un rayonnement apostolique, dans toute la mesure où le chrétien laïc tient de son baptême une vocation à l'apostolat. Mais elle s'exprimera aussi, et sans doute même avant tout, par un hommage de tout lui-même à son créateur : amour de Dieu, formé et nourri en son intériorité, en son cœur, il cherchera spontanément, parce qu'il est un amour d'homme, à se donner un corps expressif, à traduire humainement, et donc aussi corporellement, l'adoration qui le prosterne devant Dieu : il lui fera lever des mains suppliantes, il le mettra à genoux. Mais pourquoi l'unira-t-il à la liturgie, pourquoi lui fera-t-il

33. M. A. Martimort formule lui aussi, discrètement, le souhait de certaines simplifications en ce qui concerne les vêtements liturgiques. Cfr *L'Eglise en prière*, p. 109.

34. J. et R. Maritain, *op. cit.*, p. 21.

donner à son adoration la forme du culte public, social et hiérarchique, de l'Eglise? Il n'est ici que d'invoquer un caractère essentiel de la sainteté chrétienne, que nous n'avons sans doute que trop tardé à mettre en valeur : sainteté éminemment personnelle, elle est aussi une sainteté de *membre*. L'homme qui prie se relie à la grande fraternité humaine présente devant Dieu ; et le chrétien plus encore, — lui qui sait ou qui doit savoir qu'il ne forme avec ses frères qu'un seul esprit et qu'un seul corps, unifié visiblement dans la grande communauté hiérarchique, — présentera à Dieu un hommage qui sera l'expression de sa condition de membre et le culte du corps mystique tout entier. La grâce du Christ le presse d'insérer sa prière dans la grande prière publique, et notamment dans la messe — la messe de nos grandes villes où l'on voit souvent confondues, en une même adoration, toutes les différences de races et de rang social, où s'exprime le cœur de l'Una Sancta.

A ceux qui ont charge d'âme, incombe donc le devoir de faire reconnaître aux chrétiens cette vocation au culte public et hiérarchique. Ils leur disaient déjà : participez à la liturgie, parce qu'elle est la source obligée de votre sanctification personnelle. Mais ils ont à leur dire, de surcroît : unissez-vous à tous les chrétiens dans la messe, parce que c'est là que vous donnerez à Dieu le témoignage extérieur d'adoration que vous lui devez au titre de membres du Christ mystique. Et que cette messe — c'est un souhait — soit, quelquefois au moins, la messe solennelle, celle qui prend les formes de la célébration joyeuse, où le chrétien *chante* sa louange et sa reconnaissance à Dieu : mémorial de la mort du Seigneur, la messe est aussi la célébration de sa pâque, de son « transitus », de son passage, c'est-à-dire de sa mort, sans doute, mais d'une mort qui se transforme, par la puissance de l'Esprit, en résurrection et en glorification. Glorification pour lui-même, et déjà pour vous aussi, qui êtes ressuscités avec lui. La messe solennelle rassemble les chrétiens dans la fête de la reconnaissance. Comme des enfants, passés à l'âge adulte, n'honorent bien leur père qu'ils veulent célébrer, qu'en se réunissant à nouveau sous le toit familial, dans le sentiment de leur enfance retrouvée.

Nous avons ainsi achevé la tâche que nous nous étions assignée : déterminer les rapports respectifs des deux régimes de prière à la sainteté chrétienne. Après cela, prononcerons-nous un jugement de valeur sur chacun d'entre eux, dirons-nous que l'un l'emporte sur l'autre? On lit dans l'encyclique *Mediator Dei* : « Sans aucun doute, la prière liturgique, invocation publique de l'épouse insigne de Jésus-

35. « Procul dubio, liturgica precatio, cum publica sit inclitae Iesu Christi sponsae supplicatio, privatis precibus potiore excellentia praestat. » (Encycl. *Mediator Dei*, N.R.Th., 1948, p. 180).

Christ, l'emporte en excellence sur les prières privées ³⁵... » Si le texte désigne par « prière liturgique » non pas la participation d'un chrétien déterminé à la liturgie, mais la liturgie elle-même, comme culte intégral du Christ et de l'Eglise, ce jugement n'a nul besoin de laborieuse justification : nous l'avons dit, la supériorité de la liturgie, ainsi comprise, sur le régime de la prière privée ne peut faire question un seul instant. Mais peut-être le texte vise-t-il la participation à la liturgie. Et dans ce cas, voici les réflexions qu'il appelle. De même que la participation à la liturgie s'associe à la prière privée pour composer avec elle une seule âme de la sainteté, de même la prière privée participe aux deux caractères propres de la participation à la liturgie : elle aussi, elle est à la fois et incorporation et source de la perfection chrétienne. Incorporation : car, nous l'avons vu, la prière privée se donne spontanément un corps expressif ; pour peu qu'elle soit profonde, elle dicte à notre corps lui-même un comportement respectueux devant Dieu ; seulement, ce corps qu'elle se donne ainsi est beaucoup moins riche en valeur figurative et symbolisante du salut, que ne l'est la liturgie ecclésiale : première infériorité du régime de la prière privée par rapport à la participation à la liturgie. Mais la prière privée constitue aussi une *source* de sainteté : en tant qu'elle est une supplication, elle est moins âme de prière, que principe, en quelque sorte extérieur, de perfection : elle ne constitue pas la sainteté, elle la demande humblement, elle l'attend de la bonté divine ; en ce sens, nous pouvons dire qu'elle est une source. Mais précisément, elle est la supplication du seul sujet qui demande ; formellement, elle n'est pas, comme l'est la participation à la liturgie, la demande de l'Eglise elle-même ; elle est donc, en quelque sorte, moins sûre de soi et elle n'obtient pas la grâce *ex opere operantis Ecclesiae* : seconde raison de la déclarer inférieure à la participation à la liturgie. Mais tout cela ne lui enlève pas les mérites que nous lui avons reconnus plus haut. Maritain dit à son propos : Contemplation sur les chemins. « Le grand besoin de notre âge, en ce qui concerne la vie spirituelle, est de mettre la contemplation sur les chemins ³⁶ ». Mais on pourrait ajouter : prière du bureau et de l'atelier, du travail et des loisirs, de la maison et des voyages, prière, aussi, de ceux qui, de par leur « ignorance invincible » n'adhèrent pas au christianisme institutionnel et que, en attendant mieux, ne découragera pas le missionnaire. Prière qui demande seulement l'attention du cœur et qui ne se dissipe pas au contact fraternel des hommes.

Louvain

95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

L. MALEVEZ, S. J.

36. J. et R. Maritain, *op. cit.*, p. 78.