

La fonction symbolique

dans la « Mystagogie » de Maxime le Confesseur

Rédigée entre 628 et 630, durant les premières années de l'exil de Maxime en Afrique, (consécutif aux revers militaires subis par Constantinople en 626), la *Mystagogie*¹ constitue, dans sa relative brièveté, une œuvre étonnamment dense et où la concentration théologique, habituelle chez l'auteur, atteint un incontestable sommet. C'est de cette période que datent, au demeurant, d'autres œuvres majeures de Maxime qui, d'un point de vue conceptuel, dialoguent avec la *Mystagogie* : les *Ambigua*, le *Commentaire du Notre Père*, les *Questions à Thalassios*, les *Centuries sur la théologie et l'économie*, sans compter de nombreuses *Lettres*. À vrai dire, le symbole et son déchiffrement sont au programme, dès l'intitulé du traité : *Mystagogie, dans laquelle on explique de quoi sont symboles les choses accomplies dans la sainte Église lors de la synaxe*. La question τίνων σύμβολα se retrouvera dans le titre de maints chapitres de l'ouvrage, comme autant de rappels et de spécifications du projet d'ensemble.

Architecture générale

Pour ne pas se perdre dans la compacité du propos théologique ni dans la complexité de l'expression qui, comme en d'autres écrits corrélatifs, caractérise ici Maxime, il importe de prendre de bien apercevoir d'emblée l'architecture générale de la *Mystagogie*. Dans le prologue, Maxime fait état du pré-texte (au sens propre), ou de l'armature sur laquelle sa propre interprétation entend modestement s'appuyer, à savoir la « mystagogie » que constituait déjà le troisième chapitre de la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo Denys². Mais si Maxime se cache derrière une autorité prestigieuse, nous verrons plus loin comment il la transgresse et l'intègre comme matériau de son propre système de pensée.

La *Mystagogie* se divise en vingt-quatre chapitres. Les sept premiers sont à tous égards fondamentaux ; ce sont les plus personnels, les plus significatifs de la pensée maximienne ; ils posent le socle doctrinal grandiose sur lequel s'édifiera l'exégèse des rites. On pourrait intituler cette séquence : « Les grandes analogies ». Les chapitres VIII à XXIII, quant à eux,

¹ Pour le texte, nous donnerons les références de la *Patrologie Grecque*, t. 91 ; la traduction que nous citerons est celle de M. Lot-Borodine, parue en livraisons successive dans la revue *Irénikon* des années 1936-1938 (vol. 13-15).

² Cf. PSEUDO DENYS, *Hiérarchie ecclésiastique*, chapitre III, traduction Maurice de Gandillac, Paris-Aubier, 1943, p. 262-281. Maxime écrit à son destinataire, dans son prologue : « Tu m'as entendu raconter un jour, le plus brièvement possible, ce que j'avais ouï d'un autre grand vieillard, vraiment sage dans les choses divines, sur la sainte Église et la sainte synaxe qu'on y accomplit, considérées dans leur beauté, leur sens mystique et leur valeur d'enseignement (...) Je ne promets pas de dire par ordre tout ce que le bienheureux vieillard a contemplé mystiquement, d'autant plus que ses paroles n'ont pas toujours pu exprimer ce que contemplait son esprit. » (PG 91, 657C, 661BC).

constituent un commentaire des rites proprement dits, commentaires au demeurant sélectif, puisque Maxime s'intéresse principalement à ceux auxquels les fidèles prennent part. Le chapitre XXIV se conçoit essentiellement comme une récapitulation³ des deux grands volets précédents. Entrons maintenant plus avant dans le détail de la *Mystagogie*.

LES GRANDES ANALOGIES

La forme de septénaire que prend la première section de l'ouvrage possède déjà par elle-même une portée symbolique. Prenant appui sur l'église dans sa réalité spatiale, sur son plan au sol, aimerait-on dire, composé de la nef (ναός) et du sanctuaire (ιερατεῖον) dans lequel se trouve l'autel (θυσιαστήριον), Maxime déploie un vaste système d'analogies dont voici la structure, ramenée à ses grandes lignes.

I- L'église est l'image (τύπος καὶ εἰκόν) de Dieu ; de même que Dieu est cause efficiente et finale de tout le créé, de même l'Église réunit la diversité des hommes dans une même foi.

II- L'église est image (τύπος καὶ εἰκόν) du monde visible et invisible ; de même que la nef signifie le monde sensible, le sanctuaire signifie le monde intelligible. Du point de vue du concept de mystagogie chez Maxime, on notera le passage suivant :

La nef est le sanctuaire en puissance (κατὰ τὴν δύναμιν), étant consacrée par le rapport de la mystagogie vers sa fin (τῇ πρὸς τὸ πέρασ ἀναφορᾶ τῆς μυσταγωγίας ἱερατουργούμενον), et d'autre part le sanctuaire est nef en action (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), lui-même ayant le principe de sa propre mystagogie ; elle (l'église) demeure une dans ses deux parties⁴.

Plus loin, Maxime énonce un principe épistémologique du plus haut intérêt pour notre investigation de la fonction symbolique dans son système :

Le monde intelligible tout entier apparaît imprimé mystiquement dans le sensible en des formes symboliques (μυστικῶς τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι τυπούμενος), pour ceux qui savent voir, et le monde sensible tout entier est contenu dans l'intelligible selon l'esprit et simplifié dans des concepts (γνωστικῶς κατὰ νοῦν τοῖς λόγοις ἀπλούμενος). Il est en lui par ses concepts (λόγοις), et celui-ci est en celui-là par ses représentations (τύποις)⁵.

Maxime appuie son propos sur l'image de « la roue dans la roue » d'*Ez 1, 16*⁶ et poursuit :

La vue symbolique (συμβολικὴ θεωρία) des choses intelligibles par le moyen des choses visibles est science spirituelle et intellection (πνευματικὴ ἐπιστήμη καὶ νόησις) des choses visibles par les invisibles. Il faut en effet que les choses se manifestent les unes par les autres (ἀλλήλων δηλωτικά), se réfléchissent les unes dans les autres en toute vérité et en toute clarté et qu'elles aient entre elles une relation qui ne soit pas brisée⁷.

³ κεφαλαιώσωμεν : PG 91, 705A.

⁴ PG 91, 669A.

⁵ PG 91, 669C.

⁶ Alain Riou la commente ainsi : « Cette récapitulation (de toute l'Économie dans le Verbe), saint Maxime la voit préfigurée dans la vision inaugurale d'Ézéchiël (*Ez 1, 16*), dans cette compréhension des deux roues (*Myst 2 / 669C*), cette périchorèse. Et cette image, comme celle du foyer et des rayons, abolit par elle-même les schémas verticaux de participation et de causalité pour leur substituer le symbole d'une action synergique, sans émanation du supérieur dans l'inférieur ni assumption de l'inférieur dans le supérieur, mais par compénétration collaborante, sans pour autant qu'il y ait fusion » (*Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris-Beauchesne, 1973, p. 61-62).

⁷ PG 91, 669D.

III- L'église est image (εἰκόν) du monde sensible ; la nef représente la terre et le sanctuaire représente le ciel.

IV- L'église représente (συμβολικῶς εἰκονίζει) l'homme selon un schéma anthropologique tripartite qui dialogue avec les trois « degrés du savoir » maximien :

A la nef correspondent le corps (σῶμα) et la philosophie des mœurs (ἠθικὴ φιλοσοφία).

Au sanctuaire correspondent l'âme (ψυχὴ) et la contemplation naturelle (φυσικὴ θεωρία).

A l'autel correspondent l'esprit (νοῦς) et la théologie mystique (μυστικὴ θεολογία).

D'où l'on peut tirer une conclusion que Maxime ne tire pas lui-même, mais qui correspond à sa pensée, à savoir que l'homme étant à l'image de Dieu, l'église se trouve être par conséquent une image au second degré, une image de l'image.

V- L'église est image de l'âme (τύπος καὶ εἰκόν) de l'âme prise en elle-même. Ce chapitre est, de manière significative, le plus étendu de cette première partie de la *Mystagogie* ; véritable condensé de la « psychologie » maximienne qui servira de base, comme nous le verrons, aux considérations du chapitre XXII. Réduite à ses grandes lignes, l'analogie est la suivante :

Au sanctuaire correspond la partie contemplative (θεωρητικόν) de l'âme, ou esprit (νοῦς).

A la nef correspond la partie pratique (πρακτικόν) de l'âme, ou raison (λόγος).

Citons la conclusion de ce chapitre, très explicite sur l'instrumentalité et la fonction mystagogique de l'espace :

C'est à toutes ces choses que s'adapte clairement la sainte Église de Dieu, comparée à l'âme sous la contemplation. Par le sanctuaire, elle signifie tout ce qui se manifeste dans l'esprit et sort de l'esprit ; par la nef, elle fait connaître les choses qui apparaissent dans la raison et se distinguent de la raison ; et elle ramène le tout au mystère du divin autel. Tout homme qui peut en avoir la révélation par le moyen des choses qui s'accomplissent dans l'Église, fait vraiment (ὄντως) que sa propre âme est Église de Dieu et divine. C'est à cause d'elle peut être que l'église faite de main d'hommes, qui est son image symbolique (κατὰ σύμβολον οὐσα παράδειγμα), à cause de la variété (ποικιλία) des choses divines qui sont en elle, nous a été donnée comme guide vers le bien le plus grand⁸.

VI- L'Écriture est appelée homme.

A l'Ancien Testament correspond le corps (σῶμα).

Au Nouveau Testament correspondent l'âme (ψυχὴ), l'esprit (νοῦς) et le πνεῦμα.

Au corps correspond la lettre (γράμμα), tant de l'Ancien que du Nouveau Testament

A l'âme correspondent le sens (νοῦς) et le but (σκοπός) tant de l'Ancien que du Nouveau Testament.

⁸ PG 91, 681D-684A ; sur le thème de l'*anima ecclesiastica*, cf. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris-Aubier, 1953², p. 209-230 ; *Catholicisme*, 1952⁵, Paris, p. 169-178.

VII- Le monde est appelé homme et l'homme monde. Avec le chapitre précédent, cet ultime chapitre de la première section de la *Mystagogie* parachève et boucle, pour ainsi dire, le cercle des analogies. Dans la tradition spéculative d'Origène, l'Écriture – cette Écriture dont la section suivante explicitera le symbolisme au cœur même de l'action liturgique – est considérée comme incarnation analogique du Logos, susceptible par conséquent d'une spatialité analogique qui la rend corrélatrice à la fois de l'homme, du cosmos et de l'église en sa structure matérielle. À la lumière de cette spatialité analogique qui sert de fil conducteur à tout son système comparatif, Maxime peut donc parler pour finir de ces « trois hommes » que sont le monde, l'homme individuel et l'Écriture. Après avoir « replié » successivement l'espace-église sur Dieu (I), sur le cosmos intégral (II), sur le cosmos sensible (III), sur l'homme intégral (IV), sur l'âme (V), il noue l'ensemble en « repliant » l'Écriture sur l'homme (VI) et l'homme sur le cosmos (VII). Nous sommes dès lors en présence d'une synthèse de synthèses, chef d'œuvre de la construction maximienne, remarquable par la puissance de sa vision organique. Le chapitre VII énonce à son tour un axiome épistémologique de premier ordre :

Les choses intelligibles sont l'âme des sensibles et les choses sensibles le corps des intelligibles (...)
Comme l'âme est dans le corps, ainsi l'intelligible est dans le monde sensible⁹.

LE COMMENTAIRE DE LA LITURGIE

Comme nous l'avons déjà noté, Maxime n'entreprend pas un commentaire exhaustif et minutieux des rites ; on sera attentif au fait qu'il se borne d'une part aux grands mouvements, aux grands déplacements, conviendrait-il même de dire de façon plus concrète, et d'autre part aux séquences vocales majeures, lues, parlées ou chantées. Primauté de l'espace, derechef, et de la parole ; prégnance régulière du τόπος et du λόγος sur laquelle il nous faudra revenir. Nous énumérerons ici les chapitres (généralement plus brefs dans cette section de la *Mystagogie*) de manière plus succincte.

VIII- De quoi sont symboles la Première Entrée et les cérémonies qui suivent. Dans cette première séquence du drame liturgique, Maxime voit une représentation de la « première Parousie » du Christ, jusqu'à l'Ascension et à la session à la droite du Père.

IX- L'entrée du peuple. Elle symbolise l'entrée dans l'Église et le passage de l'erreur à la foi.

X- Les lectures. Elles manifestent les vouloirs et les conseils divins (βουλήσεις καὶ βουλαί).

XI- Les chants. Ils expriment la joie révélatrice (ἐμφαντική) des biens divins.

XII- Les proclamations de paix. Elles expriment les faveurs divines dispensées par les anges.

XIII- La lecture de l'Évangile et les cérémonies sacrées (μυστικά) qui suivent. Chapitre-relai, ou chapitre-sommaire que détailleront les chapitres suivants et, en conséquence, particulièrement important. Maxime donne ici une vue panoramique de la Liturgie jusqu'au terme de l'anaphore et à l'acclamation « Un seul Saint ! » et exprime la visée dynamique de tout cet ensemble dans lequel la fermeture des portes représente un moment noétique et

⁹ PG 91, 685A.

mystagogique essentiel. Il vaut la peine, pour notre propos, de citer l'intégralité de ce chapitre, bien représentatif de la « matière » mystagogique de Maxime :

Aussitôt après ces choses, la disposition sacrée établie par la sainte Église a prescrit que viendrait la divine lecture du saint Évangile qui, particulièrement à ceux qui ont du zèle, propose les souffrances du Verbe. Ensuite le Verbe de la contemplation gnostique les visitant comme pontife, réduit les pensées de leur chair comme une sorte de monde sensible, en repoussant les raisonnements encore inclinés vers la terre et en les reconduisant de là, par la fermeture des portes et par l'entrée dans les saints mystères, à la contemplation du monde intelligible. Et après qu'ils ont fermé leurs sens à toute parole et à toute activité et se sont trouvés hors de la chair et du monde, il leur enseigne les choses inénarrables, après qu'ils se sont unis entre eux et avec Lui par le baiser de paix, et qu'ils Lui ont offert en retour de ses nombreux bienfaits envers eux l'unique confession d'action de grâces que chante le divin symbole de la foi. Ensuite, les ayant placés dans le nombre des anges par le *Trisagion*, et leur ayant accordé la même connaissance que la leur de la théologie sanctifiante, il les amène à Dieu le Père, devenus fils dans l'Esprit, par la prière par laquelle ils ont été rendus dignes d'appeler Dieu Père. Et après cela, comme sciemment élevés au-dessus de toutes les raisons des choses existantes, il les conduit à l'intelligiblement intelligible monade dans une identité autant que possible indivisible¹⁰.

XIV- La lecture de l'Évangile. Elle symbolise la seconde Parousie.

XV- La fermeture des portes. C'est la fin du monde matériel et l'entrée de ceux qui en sont dignes dans le monde intelligible, lequel est aussi la chambre nuptiale du Christ.

XVI- L'entrée des saints Mystères (Il s'agit du rite de la Grande Entrée). Elle prélude à l'enseignement nouveau concernant l'Économie de Dieu à notre égard et la révélation du mystère de notre salut.

XVII- Le baiser de paix (qui précède l'anaphore) signifie la concorde (ὁμόνοια) eschatologique.

XVIII- La proclamation du Symbole de la foi symbolise l'action de grâces (εὐχαριστία) de l'éternité.

XIX- Le *Trisagion* symbolise l'union (ἔνωσις) et l'égalité (ἰσοτιμία) des hommes dans l'avenir avec les Puissances incorporelles.

XX- Le *Notre Père* symbolise l'adoption filiale future.

XXI- L'acclamation « *Un seul Saint !* » et la communion. La première signifie le rassemblement eschatologique (συναγωγή καὶ ἔνωσις) des initiés ; la seconde est transformante et rend semblable, par participation, au Bien causal.

La section IX-XXI constitue donc un commentaire cohérent de l'ensemble de la liturgie dans son épure. Mais de même que le chapitre V avait opéré un « repliement » de l'espace sacré sur une « psychologie » théologique, la séquence XXII-XXIII va opérer un « repliement » de la ritualité sur cette même psychologie ; ce repliement est simplement annoncé par le **chapitre XXII** qui représente, comme le chapitre XIII, un chapitre-charnière dans l'économie générale de la *Mystagogie*. Le **chapitre XXIII** exhibe le rite particulier de la Première Entrée (dont il avait été question au chapitre VIII) pour l'interpréter comme le symbole d'un *itinerarium animae*. Nous assistons alors à une sorte d'individuation de la mystagogie, puisque aussi bien les péripéties du rite se mettent à raconter alors « l'histoire de l'âme » qui,

¹⁰ PG 91, 692BC.

dans son progrès ascétique et mystique vers Dieu, s'achemine de l'aberration (πλάνη) et de l'éparpillement (ταραχή) aux raisons (λόγοι) de toutes choses¹¹. À la projection dionysienne du culte, Maxime combine ici une projection évagrienne. Prise dans son intégralité, la séquence liturgique symbolise et effectue en même temps en chaque individu, pourvu qu'il se laisse faire par ce procédé, une initiation « gnostique » providentiellement graduée qui le conduira de la « contemplation naturelle » (φυσικὴ θεωρία) à la « lumineuse théologie », c'est-à-dire à la contemplation du Mystère trinitaire lui-même¹². Les chapitres XXII-XIII peuvent donc être considérés comme une mise en abyme du processus mystagogique.

Le chapitre XXIV et dernier, revenant à la généralité de l'*ecclesia*, de tous les fidèles, se conçoit comme un chapitre de synthèse : **quels mystères opère et achève (τίνων ἐνεργητικὴ τε καὶ ἀποτελεστικὴ), par les cérémonies s'accomplissant durant la sainte synaxe, la grâce du Saint-Esprit qui demeure dans les fidèles et dans ceux qui se rassemblent avec foi**. Maxime commence par rappeler l'importance de l'assistance à la synaxe (« fréquenter l'église », σχολάζειν), pour cette raison que l'église est lieu privilégié de la divinisation de l'homme. Il pose au passage une assertion qui mérite d'être relevée, à savoir que la puissance éducative – mystagogique – de la liturgie opère alors même que le sujet n'en a pas conscience :

...la grâce change et transforme chacun de ceux qui s'y trouvent (à la sainte synaxe), le modelant vraiment selon ce qu'il a de plus divin en lui et le conduisant vers ce qui est préfiguré par les mystères qui s'accomplissent (πρὸς τὸ δηλούμενον διὰ τῶν τελουμένων ἄγουσαν), même si lui-même ne le sent pas et est encore parmi ceux qui sont enfants dans le Christ, ne pouvant voir ni jusqu'à la profondeur de ce qui s'accomplit, ni la grâce elle-même du salut opérant en lui, qui se manifeste par chacun des divins symboles s'accomplissant, et qui procède selon l'ordre et suite (καθ'εἶρμόν καὶ τάξιν) des choses plus proches jusqu'à la fin de tout¹³.

Assertion importante, parce qu'elle souligne l'efficacité objective du processus rituel et de la grâce qui opère à travers lui. Il existe un « enchaînement » (εἶρμός) et un « ordre » (τάξις) de la liturgie, laquelle possède une dynamique qui conduit à un « but » (τέλος). Maxime ressaisit ensuite tout le propos, revenant de manière schématique sur les grandes analogies de la première partie, puis sur la signification de chaque étape de la synaxe, tant d'un point de vue général (γενικῶς), c'est-à-dire dans une visée essentiellement eschatologique, que d'un point de vue particulier (ιδικῶς), c'est-à-dire dans un souci d'appropriation aux différentes classes de sujets de l'acte liturgique dans la condition présente : fidèles, « actifs » et « gnostiques », selon la terminologie consacrée de Maxime.

ASPECTS DE LA FONCTION SYMBOLIQUE CHEZ MAXIME

Il importe de situer le symbolisme maximien dans son encadrement historique pour manifester à la fois des continuités et des ruptures. Comment situer d'abord la mystagogie maximienne par rapport aux grands monuments catéchétiques des IV^e et V^e siècles (Cyrille de Jérusalem, Ambroise, Chrysostome, Théodore) ? Le critère de différenciation le plus obvie est l'indépendance du propos de Maxime par rapport à tout contexte catéchétique et liturgique immédiat. Alors que le geste mystagogique de ses devanciers se situait au cœur de l'initiation chrétienne, immédiatement attendant qu'il était, dans le temps comme dans l'espace, à la

¹¹ Cf. PG 91, 697C.

¹² Cf. PG 91, 700BD.

¹³ PG 91, 704A.

célébration du baptême et de l'eucharistie, la *Mystagogie* de Maxime, sans s'écarter le moins du monde de l'expérience chrétienne, se situe néanmoins en retrait de tout contexte pastoral ; il s'agit d'une haute spéculation théologique, d'une θεωρία, autrement dit d'une mystagogie *théorique* et non pratique. De fait, la consistance concrète des rites s'y laisse moins nettement apercevoir que chez un Chrysostome, un Ambroise, un Théodore qui ne cessent de renvoyer leur interlocuteurs à des gestes physiques qu'ils viennent d'accomplir ou qu'ils accompliront bientôt. Le Pseudo Denys, contemporain de ces derniers, avait déjà amorcé cette prise de distance spéculative – contemplative – avec la consistance charnelle du rite pour élaborer une systématisation. Incontestablement, Maxime se situe dans sa postérité, mais de ce côté-là aussi, quoi qu'il en soit de la dépendance constamment affichée, la liberté de Maxime se fait sentir. D'aucuns ont souligné le recentrage du propos autour du Christ, qui garantit la construction spéculative de toute déconnection d'avec le foyer réel et spécifique de l'initiation chrétienne¹⁴. Dans la *Mystagogie* comme en tout autre monument de l'œuvre de Maxime, la christologie est centrale, aussi fine que rigoureuse. Si nettement spéculative qu'elle soit, la *Mystagogie* ne s'apparente en rien à un intellectualisme gratuit. Nous voulons pour preuve de sa solidité et de sa sûreté l'appel – vraiment pastoral pour le coup – à l'assiduité liturgique¹⁵, et plus encore la référence ultime (autant que fondamentale) de tout le propos à la charité, autour du fameux texte de Mt 25, 40 dont on sait à quel point Chrysostome l'affectionnait et le citait dans sa production homilétique¹⁶ :

La preuve certaine de cette grâce (la participation au sort des saints dans la lumière) est la libre disposition de bonne volonté envers le semblable, par laquelle il se fait que chaque homme qui a besoin en quelque chose de notre aide nous devienne familier comme Dieu et que nous ne le laissions pas abandonné et négligé, mais que nous lui montrions avec le zèle convenant, selon nos forces, la disposition qui vit en nous envers Dieu et envers le prochain. L'œuvre est la démonstration de la disposition. Rien en effet n'est tellement facile pour la justification, ni si apte à la déification, si l'on peut ainsi appeler la proximité à Dieu, que la miséricorde offerte de l'âme aux nécessiteux, avec volupté et joie. Car si le Verbe a montré que celui qui a besoin de bienveillance est Dieu – « Car, dit-il, tout ce que vous savez fait à l'un de ces plus petits vous l'avez fait à moi » (Mt 25, 40) – Dieu qui l'a dit, montrera d'autant plus vraiment Dieu par la grâce et la participation, celui qui peut faire le bien et le fait, parce qu'il a pris par une bonne imitation la force et la propriété de sa propre bienfaisance¹⁷.

Seule la cohérence de la vie chrétienne dans la participation effective à l'agapè kénotique de Dieu atteste que le processus mystagogique, loin de se cantonner dans la neutralité d'un parcours initiatique profane, a réellement atteint son but : en bref, la charité est la preuve de la liturgie. Une mystagogie qui se noue sur un tel avertissement garantit assez qu'elle n'est pas un jeu intellectuel : sous l'appareil conceptuel et la phraséologie dionysienne, il importe au plus haut point de repérer la profonde pertinence de la visée théologique. La *Mystagogie* se recommande comme une sorte de point de convergence de l'œuvre maximienne. Il est très significatif que Maxime ait pour ainsi dire concentré et ressaisi tout son propos spéculatif autour de la synaxe, attestant par là que l'eucharistie célébrée en Église (qui est plus ecclésial et plus ecclésiologique que lui ?) est bien le lieu originel et originant de toute expérience comme de toute pensée chrétienne. L'expérience personnelle et mystique que Maxime a de l'eucharistie a manifestement servi de catalyseur à sa vision foncièrement synthétique de toutes choses.

¹⁴ Cf. Charalampos SOTIROPOULOS, *La Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, Athènes, 2001, p. 13, citant René BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^{ème} au XV^{ème} siècle*, Paris, 1966, p. 85.

¹⁵ PG 91, 701D, 712B.

¹⁶ Cf. Rudolf Brändle, *Jean Chrysostome – L'importance de Matth. 25, 31-46 pour son éthique*, dans *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 47-52. ; du même, *Jean Chrysostome (349-407) « Saint Jean Bouche d'or »*, Paris-Cerf, 2003, p. 68.

¹⁷ PG 91, 713AB.

La mystagogie antiochienne et syro-antiochienne (Chrysostome, Théodore, Narsaï), au service d'un incontestable réalisme sacramentel¹⁸, manifestait une tendance certaine à établir un rapport entre les rites liturgiques et la trame historique, événementielle de la vie du Christ, avec le détail de ses faits et gestes. La *Mystagogie* maximienne accuse une indépendance non moins certaine à l'égard de cette tendance d'exégèse rituelle. Sans doute le chapitre VIII, à propos de la première entrée, évoque-t-il la première parousie du Verbe ; mais Maxime se borne à dessiner ici les articulations majeures de l'économie du Verbe dans la chair : il ne cède pas au concordisme systématique qui se développera plus tard dans les commentaires des rites, ni à ce pointillisme allégorisant dont le *Rational* de Guillaume Durand constituera en Occident une sorte de modèle du genre. Le projet mystagogique de Maxime est essentiellement et constamment spéculatif, *théologique*, ce qui ne veut pas dire qu'il soit pour autant désincarné – qu'il désincarne le Verbe ; les péripéties auxquelles il s'intéresse ne sont pas des détails biographiques, mais des péripéties proprement *théologiques*. Cette priorité de la *théologie* au sens quasi technique des Pères (c'est-à-dire fonctionnant en couple avec l'*économie*) spécifie incontestablement la *Mystagogie* de Maxime et la distingue d'autres projets ultérieurs qui sous-tendent les commentaires byzantins de la liturgie, celui de Nicolas Cabasilas en particulier, tout orienté vers une interprétation *économique* de la liturgie, c'est-à-dire s'attachant à retrouver les étapes de la vie humaine du Christ¹⁹. Profondément christologique, la *Mystagogie* de Maxime ne poursuit aucun mirage excessivement ni artificiellement figuratif ; son pôle est résolument trinitaire.

L'âme, à partir de ce moment, est rendue autant que possible simple et indivisible par la doctrine, ayant compris dans la gnose les raisons des choses sensibles et indivisibles. La Verbe la conduit alors vers la lumineuse Théologie. Après qu'elle aura parcouru toutes choses, il lui octroiera l'intelligence égale, autant que possible, à celle des anges ; et l'enseignera avec tant de sagesse qu'elle pourra comprendre Dieu, une nature et trois personnes : unité en nature, trine en personnes, et trinité en personnes, une en nature ; unité en trinité et trinité en unité, pas « autre et autre », ni « autre près d'autre », ni « autre par autre », ni « autre en autre », mais la même en soi-même, et par soi-même, près de soi-même, la même avec soi-même²⁰.

Le symbolisme maximien n'a donc rien d'un allégorisme aléatoire et fantaisiste ; il se fonde sur une vision synthétique, aussi cohérente que rigoureuse. Du reste Maxime ignore le terme « allégorie » ; ses termes les plus usuels sont σύμβολον, συμβολικῶς, εἰκόν, εἰκονίζειν, τύπος. Là où l'allégorie suppose une altérité (un ἄλλον τι) et une sorte de saut sémantique, le symbole suppose une homogénéité, une continuité que Maxime s'applique à retrouver sans cesse. La cheville ouvrière de la mystagogie maximienne n'est pas l'allégorie, mais l'*analogie* qui se fonde sur la certitude intellectuelle et théologale d'une intelligibilité universelle dont la clef est un *logos*, en l'occurrence le Logos lui-même ; corrélatrice à l'analogie, l'*anagogie*²¹ qui permet de circuler de manière ascensionnelle à travers tous les degrés du réel, un réel de structure foncièrement hiérarchique. Maxime regarde constamment

¹⁸ Voir par exemple THEODORE DE MOPSUESTE, *Homélie Catéchétique* XV, 25-26, Tonneau-Devreesse, p. 503-507.

¹⁹ On retiendra cette définition tout à fait significative où le terme « mystagogie » désigne non pas le processus herméneutique prenant la liturgie pour objet, mais la liturgie elle-même comme processus suivi : « La mystagogie tout entière est comme une représentation (καθόπερ τις εἰκόν) d'un seul corps, qui est la vie du Sauveur ; elle met sous nos yeux les diverses parties de cette vie, du commencement à la fin, selon leur ordre et leur harmonie. » (*Explication de la divine Liturgie*, I, 7, SC 4^{bis}, p. 63. Maxime emploie lui aussi constamment le terme εἰκόν, mais sans perdre de vue l'incarnation du Verbe, tant s'en faut, l'*icône* qu'il fait apparaître n'est pas une peinture *a posteriori* de l'Économie, mais plutôt un projet théologique.

²⁰ PG 91, 700CD.

²¹ Cf. SOTIROPOULOS, *op. cit.* p. 56.

vers la réalisation plénière et achevée du mystère de l'Église : l'orientation de son propos est foncièrement eschatologique²². Les éléments, les péripéties de la liturgie ne regardent pas vers un passé, mais vers un avenir ; l'eucharistie présente est inchoative.

On ne peut manquer d'être frappé par l'importance et la fécondité du concept d'espace dans le déploiement spéculatif de la *Mystagogie*. Nous avons évoqué dès le début un « plan au sol », et c'est bien de cela qu'il s'agit. Théologien-architecte, Maxime considère d'emblée le plan de l'édifice, non pour en tirer des considérations esthétiques, mais pour y retrouver une confirmation sensible d'un Mystère pluridimensionnel²³. La notion d'espace qu'il met en œuvre est analogique ; elle lui permet de repérer et d'exprimer « l'aménagement » interne des différentes instances qu'il passe en revue : le cosmos, l'homme, l'âme, l'Écriture. Chacune de ces instances, sans cesse confrontées les unes aux autres, est espacée du dedans : le plan au sol (nef et sanctuaire) ne juxtapose pas simplement les « lieux » analogiques : il détermine entre eux une tension dynamique ; ainsi entre le monde sensible et le monde intelligible, entre le ciel et la terre, entre le corps et l'âme, entre la lettre et le sens. Mais le premier analogué ne saurait être oublié ni tenu pour accessoire, à savoir la conception spatiale concrète de l'édifice chrétien ; le plan au sol, courant métaphoriquement à travers tout le propos, garantit son socle expérimental. Au principe de la *Mystagogie*, si hautement spéculative qu'elle se présente, il y a bien une expérience concrète de l'espace liturgique, consciemment habité, habité par habitude si consciente qu'elle en devient une mystique. La tension entre les lieux analogiques n'en reste pas à l'indécision d'un dualisme, mais se résout dans ce *tertium quid* qu'est l'autel, lieu d'agogie et de récapitulation par excellence²⁴. Dans la seconde partie de la *Mystagogie*, Maxime s'appuie de manière sensible sur la Petite et la Grande Entrée, sur la fermeture des portes : pareille célébration théologique des mouvements et des seuils est une autre manière d'honorer l'espace. Pour schématiser la *Mystagogie*, on pourrait dire que la première partie traite de l'espacement du lieu et la seconde de l'espacement du rite, car dans la liturgie tout est espacé : et le lieu, et le rite. Pour Maxime, le lieu est le plus fondamental (au sens architectonique) des symboles : le τόπος est τύπος.

Parvenus au terme de l'itinéraire, ou plutôt du circuit mystagogique élaboré par Maxime, nous pouvons, en liturgistes, nous poser la question centrale : qu'est-ce que la liturgie, au fond, pour le Confesseur ? En gardant à l'esprit les deux volets de l'œuvre, nous pouvons donner, me semble-t-il, deux réponses. La seconde partie de la *Mystagogie* inspire puissamment la conviction que la séquence, l'*hirmos* rituel est un chemin gnostique, à condition de donner à ce terme « gnostique » toute sa densité chrétienne et orthodoxe. Autrement dit, à travers ses paroles et ses déplacements, la liturgie « dramatise » (met en forme de drame) un chemin d'illumination et de perfection. Chemin personnel sans doute (la liturgie est mise en abyme dans l'âme, chap. XXIII), mais surtout ecclésial, car nul ne peut faire ce chemin s'il ne le fait en l'Église²⁵ ou, ce qui revient au même, si l'Église tout entière ne le fait en lui, puisque aussi bien les instances en question entretiennent une sorte de circumincession permanente. La « sainte synaxe », pour reprendre les termes exprès et les plus coutumiers de Maxime, est à tous égards le rendez-vous de l'expérience mystique : rendez-vous, parce que toutes les étapes de l'itinéraire spirituel y sont pour ainsi dire programmées (valeur *programmatische* de la liturgie), et parce que tous sont appelés à se donner rendez-vous ecclésial dans cet itinéraire (valeur *œcuménique* de la liturgie). Pareille orientation active de la liturgie vers un *eschaton* personnel et ecclésial, pareille construction

²² Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris-Aubier, 1947, p. 246-247.

²³ Cf. Jean-Claude LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris-Cerf, 2003, p. 67.

²⁴ Cf. PG 91, 681D.

²⁵ Sur ce rééquilibrage constant des perspectives chez Maxime, cf. Hans URS VON BALTHASAR, *op. cit.* p. 244.

d'abside, pareille mise en perspective d'une « dramatique divine » dans toute son envergure ne sont plus, il faut bien le reconnaître, des préoccupations prioritaires ni spontanées de notre catéchèse actuelle ni de notre *ethos* de célébration ; nous avons davantage le souci – pastoral – d'une assumption de la réalité mondaine et quotidienne dans la substance des rites. Ne serait-il pas dès lors souhaitable que nous retrouvions la richesse et l'envergure du symbolisme de Maxime, pour que notre célébration ne soit pas simplement une sympathie de circonstance et pour que notre catéchèse accède véritablement au degré de mystagogie, le seul qui puisse la rendre pertinente ? C'est là certainement un défi que nous lance le texte de Maxime, texte difficile sans aucun doute, à raison surtout de l'appareil conceptuel qu'il met en œuvre et qui ne nous est plus familier, mais qui orchestre magistralement le donné rituel. Sur les bases de l'approfondissement ecclésiologique corrélatif au second Concile du Vatican et à l'heure où se manifeste l'opportunité de christianiser de l'intérieur le mondialisme contemporain, les intuitions développées par le Confesseur conservent toute leur actualité théologique.

Et c'est ainsi que, en gardant cette fois principalement à l'esprit la première partie de la *Mystagogie*, nous pouvons donner une seconde réponse à la question de l'essence de la liturgie chez Maxime. En réalité, le Confesseur ne commente pas simplement la liturgie : il fait de la liturgie un concept opératoire pour « synthétiser » à partir de lui tout le réel, de sorte que la *Mystagogie* se présente comme un véritable carrefour ou un « échangeur » théologique. Le symbolisme liturgique chez Maxime ne se réduit pas à une simple utilisation de symboles *à propos de* la liturgie, mais consiste dans le fait bien plus considérable que la liturgie en tant que telle et dans sa réalité intégrale est assumée par le théologien comme *symbole* exhaustif et universel, c'est-à-dire comme lieu de rassemblement (σύμβολον) et comme nœud d'intelligibilité. Autrement dit la liturgie, en tant que « forme » (σχῆμα) rituel, se hausse ici au niveau de véritable catégorie herméneutique. Le rendez-vous ecclésial devient rendez-vous d'intelligibilité et d'intelligence totale. La *synaxe* rituelle est en même temps *synaxe* d'intelligibilité, point focal de la synthèse reconnue et opérée. C'est à l'intérieur du site liturgique et depuis ce site que Maxime comprend et l'Église, et le monde, et l'homme, qu'il fait dialoguer toutes ces instances et les situe derechef les unes par rapport aux autres dans un système remarquable de pluridimensionnalité. Quoique préparée par l'assimilation profonde d'une tradition antérieure, pareille assumption, pareille exaltation conceptuelle de la liturgie est sans précédent : elle signe à n'en pas douter le génie propre de Maxime ; elle consacre aussi, tant pour le passé que pour l'avenir, toute une expérience liturgique familière à l'Orient chrétien, expérience où le « sacré » et le « mystique »²⁶ ne cessent de se corroborer mutuellement. La *Mystagogie* est un texte qu'il faut habiter longtemps, patiemment, pour commencer à en entendre tous les échos, car c'est une conception spatiale – et spacieuse – de toute chose qu'elle intime à celui qui fait l'effort d'y entrer.

*

Fr. François CASSINGENA-TREVEDY
Abbaye Saint Martin de Ligugé
Ascension 2004.

²⁶ « Ce qu'il y a de plus important, à notre avis, dans cet essai d'ecclésiologie symboliste, c'est non pas l'étroit parallélisme, mais le contact permanent de ces éléments d'habitude séparés, le sacré et le mystique propre. Pour saint Maxime ils se fondent en l'unité suprême de cette idée-force qu'est la *θέωσις κατὰ χάριν*. » (M. Lot-Borodine, *Irénikon* XIII, 1936, p. 468.

