

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

MYSTÈRE LITURGIQUE ET DIVINISATION DANS LA MYSTAGOGIE DE SAINT MAXIME LE CONFESSEUR

La *Mystagogie* est l'une des œuvres les mieux structurées que nous ait laissées le grand moine théologien. C'est en même temps l'une des plus déconcertantes et des plus énigmatiques. Selon une heureuse expression de R. Bornert : « De même que pour Origène, la mystagogie liturgique est pour Maxime moins une initiation au mystère de la liturgie qu'une introduction au mystère à partir de la liturgie »¹. Sa disposition même tranche sur la tradition des catéchèses mystagogiques de l'âge patristique, puisqu'elle ne parle pas de l'initiation chrétienne mais fait précéder une suite de réflexions — au premier abord décousues — sur quelques moments de la synaxe eucharistique, par de longs chapitres de considérations qui, prenant occasion de la disposition de l'édifice cultuel où se rassemble la synaxe, développent abondamment les thèmes d'anthropologie monastique qui forment la trame des écrits de Maxime vraisemblablement contemporains de la *Mystagogie*. On a en effet relevé les analogies nombreuses qui existent entre ce traité et les recueils de réflexions sur des textes scripturaires ou patristiques² comme avec le *Commentaire de la Prière Dominicale*³ et, pour la finale, avec le *Dialogue ascétique*⁴ que nous considérons toujours comme l'une des dernières œuvres de Maxime et en quelque sorte comme son Testament spirituel.

Cette convergence d'indices invite à dater la *Mystagogie* des premiers temps du séjour de Maxime en Afrique, probablement entre 632 et 634⁵. A cette époque, sans doute depuis plusieurs années déjà, Maxime s'est placé sous la conduite de Sophrone, réfugié lui aussi en Afrique, dans le cadre d'une communauté constituée pour une part au moins par des disciples de Jean Eukratas (plus connu sous le nom patronyme de Jean Moschos) l'auteur du *Pré spirituel*. On serait assez porté à penser — bien qu'aucune preuve certaine ne puisse en être donnée — que le mystérieux Vieillard (ou Ancien) dont Maxime assure reprendre les enseignements dans la *Mystagogie* ne serait autre que Sophrone. On a signalé que, dans un cas au moins, des paroles attribuées au « Vieillard » du *Dialogue ascétique* rappellent des expressions de la *Lettre Synodique* rédigée par Sophrone peu après son élection au patriarcat de Jérusalem⁶. D'ailleurs le thème central du *Dialogue ascétique* sur l'amour

1. René BORNERT, o.s.b. : *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9. Paris 1966, p. 92).

2. Cf. en particulier : POLYCARP SHERWOOD, o.s.b. : *Date-list of the works of Maximus the Confessor* (*Studia Anselmiana* 30, Rome 1952, p. 32); R. BORNERT, *op. cit.*, p. 86-87, référant tous deux à : BALTHASAR, H. U. von : *Die « Gnostischen Centurien » des Maximus Confessor* (Fribourg-en-Br., 1941, p. 154).

3. PG 90, 872-910.

4. PG 90, 912-956.

5. Une attestation assurée de la présence de Maxime en Afrique est fournie par la finale de la *Lettre 8* publiée par R. DEVRESSE, RSR 17 (1937), p. 25-35.

6. L'analogie et la proximité d'expression entre la *Synodique* de Sophrone (PG 87, 3173 C) et *Liber Asceticus* (PG 90, 917 B) ont été relevées par C. VON SCHÖNBORN dans sa thèse : *Saint Sophrone de Jérusalem, vie monastique et confession dogmatique* (Théologie Historique. Beauchesne 1972), note 138, II^e partie. Chap. 3. Nous y

du prochain dont nous avons déjà noté qu'il se retrouve en conclusion de la *Mystagogie* n'évoque-t-il pas l'enseignement que Jean Moschos nous dit avoir reçu — en même temps que Sophrone — de l'abbé Palladius comme résumant les conditions de toute communion ecclésiale : « Croyez-moi, mes enfants, rien d'autre dans l'Église n'a causé les schismes et les hérésies, sinon le fait que nous n'aimons pas Dieu et notre prochain ⁷. »

Quoi qu'il en soit de ces références trop insuffisamment assurées, c'est dans les cadres de l'anthropologie monastique qui lui est familière que Maxime accepte, non sans hésitation, de présenter des considérations sur l'Église et sur la synaxe eucharistique qui constitue l'acte ecclésial par excellence. Cette synaxe, il arrive à Maxime de la désigner, conformément à l'usage depuis longtemps reçu, comme « l'accomplissement des mystères » ⁸; le terme « mystères », employé absolument, peut même se rapporter aux éléments du pain et du vin, soit avant, soit après la prière de l'anaphore dont Maxime ne parle pas explicitement ⁹. Mais il est remarquable que, dans ces cas, ce soit en référence à la participation déifiante des fidèles à ces « mystères ». Le texte le plus précis est sans doute celui qui se rapporte à la distribution des Dons aux communicants : « En consommation (ὡς τέλος) de tout vient la distribution du mystère (ἡ τοῦ μυστηρίου μεταδόσις). Elle transforme en elle-même ceux qui y prennent part dignement et les rend semblables par participation et par grâce à celui qui est le Bien en tant que cause. Il ne leur manque rien de ce bien, pour autant que cela peut être atteint et est accessible aux hommes; de sorte que, par disposition et par grâce, ils peuvent être et être appelés dieux parce que Dieu tout entier les remplit entièrement et ne laisse vide aucune partie d'eux-mêmes ¹⁰. »

C'est là proprement le « nouveau mystère » (τὸ καινὸν μυστήριον) dont Maxime nous dit ailleurs ¹¹ qu'il s'exerce dans l'Église et qu'il lui est confié. C'est plus particulièrement l'office du sacerdoce visible que de le manifester à ceux qui ont des yeux pour voir ¹²; il lui appartient d'offrir à Dieu « entièrement déifiés, ceux qui par lui ont reçu l'initiation au mystère » (διὰ πάντων θεωθέντας τοὺς ὑπ' αὐτῆς μυσταγωνουμένους) ¹³. On comprend alors l'exhortation pressante par laquelle Maxime conclut le résumé de l'interprétation qu'il vient de donner du mystère de l'Église et de la synaxe qui s'y accomplit : « Ne nous éloignons donc pas de la sainte Église de Dieu, qui contient de si grands mystères de notre salut dans la sainte ordonnance des divins symboles qui sont célébrés en elle. Par ces mystères elle fait que chacun d'entre nous, selon sa mesure, acquière dignement le mode de vie (πολιτευόμενον) selon le Christ; elle rend manifeste comme mode de vie selon le Christ le don de la filiation donné par le saint baptême dans l'Esprit-Saint ¹⁴. » C'est sur ce rappel qu'il poursuivra son exhortation en centrant l'exercice de la vie ascétique, auquel il encourage les destinataires de la *Mystagogie*, sur la charité fraternelle et sur la miséricorde envers le prochain et surtout envers ceux qui sont davantage dans le besoin.

Cette relation étroite de l'Église à l'accomplissement du mystère, ici présenté comme une réintégration déifiante de la création tout entière dans la communion à Dieu, se fonde sur la « christologie mystérique » que Maxime a fréquemment développée ¹⁵. C'est sans doute dans la *Question à Thalassius 60* que l'on trouve l'exposé le plus explicite de cette christologie mystérique. Interrogé à propos de I Pierre 1,20 sur la manière dont le Christ a pu être connu à l'avance (προεγνωσμένον), Maxime répond en se référant au « mystère autrefois caché et maintenant manifesté » (*Col.* 1, 26) et aux textes parallèles qui portent

ajouterons que dans la *Mystagogie* (661 BC) le Vieillard est qualifié de « philosophe et maître en toute instruction »; allusion possible au surnom de « Sophiste » ou de « Philosophe » donné à Sophrone.

7. *Pré Spirituel* 74 (PG 87, 2925 D).

8. *Myst.* 5 (PG 90, 681 D), 24 (704 A, D).

9. Voir sur ce point les remarques de BORNERT, *op. cit.*, p. 107;

10. *Myst.* 21 (697 A). Sur le vocabulaire mystérique de Maxime, BORNERT *op. cit.*, p. 110-117.

11. *Quaest. Thal.* 63 (665 B) cf. *ibid.* 677 C et *Quaest.* 42 (408 D) *Quaest.* 64 (713 B).

12. *Epist.* 21 (PG 91, 604 D) cf. *Myst.* 24 (712 AB).

13. *Ep.* 31 (PG 91, 625 A).

14. *Myst.* 24 (712 B).

15. En particulier : *Ambigua* 7, 42; *Quaest. Thal.* 60.