



**HAL**  
open science

# Louis Bouyer : Une anthropologie liturgique pour une théologie fondamentale du mystère chrétien

Grégory Woimbée

► **To cite this version:**

Grégory Woimbée. Louis Bouyer : Une anthropologie liturgique pour une théologie fondamentale du mystère chrétien. Bertrand Lesoing; Marie-Hélène Grintchenko; Patrick Prétot. La théologie de Louis Bouyer. Du Mystère à la Sagesse, Parole et Silence, 2016, 978-2-88918-930-4. hal-02497010

**HAL Id: hal-02497010**

**<https://hal.science/hal-02497010>**

Submitted on 3 Mar 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Louis Bouyer : une anthropologie liturgique**  
**pour une théologie fondamentale**  
**du mystère chrétien**

**Grégory Woimbée**

“Plus notre connaissance, en effet, de ce qu’il y a d’humain dans le christianisme s’éclaire, et plus s’éclaire en regard ce qui s’y trouve qui est la marque de l’intervention divine<sup>1</sup>.”

Pour le Père Louis Bouyer, l’homme n’est pas à l’origine de la religion, c’est plutôt la religion qui est à l’origine de l’homme. S’inspirant des travaux de Rudolph Otto, Mircea Eliade ou Gerard van der Leeuw, il déclare que la religiosité n’est pas un état ou un stade primitif du développement humain, mais le caractère premier de tout homme. La religion vient d’elle-même et non d’un non religieux antérieur, le religieux est un caractère permanent. Et cela peut être affirmé grâce à la liturgie.

La liturgie représenterait un vrai caractère transversal en participant des trois grandes démonstrations classiques de la théologie fondamentale (la *religieuse* qui étudie les conditions d’accès à Dieu, la *chrétienne* qui étudie la Révélation divine dont le Christ est la plénitude et le médiateur, la *catholique* qui étudie la médiation de l’Église et son rôle dans l’acte de foi). Comme l’enseigne l’Église, à Vatican II, par la constitution conciliaire *Sacrosanctum concilium*, la liturgie, en raison de la conception sacramentelle des réalités sacrées, est partout. Comment introduire la liturgie en théologie fondamentale, sans simplement y juxtaposer la question liturgique ou ajouter un chapitre à une matière déjà trop abondante, mais en traitant les choses selon une perspective réellement nouvelle qui entrevoit la liturgie comme fondement de la foi, non pas au sens notionnel du terme, mais au sens réel ?

## **I – Les deux poumons d’une anthropologie**

La théologie fondamentale s’est développée à partir d’une approche connue sous le nom d’apologétique et conçue comme préambule de la foi, et la liturgie s’est longtemps limitée à une *scientia rubricarum*. L’une et l’autre eurent longtemps en commun qu’on ne les considérât pas comme véritablement théologiques. En plus d’être extra-théologiques, elles étaient deux mondes étrangers l’un à l’autre et la rencontre qu’il aurait fallu organiser entre des cérémoniaires et des apologistes aurait sans doute fait long feu. Les choses ont changé : la liturgie est devenue une branche authentique de la théologie tout comme l’apologétique. Si elles restent liminales, elles n’en ont pas moins gagné le cœur de la théologie. Pleinement théologiques l’une et l’autre, elles ont aussi cette caractéristique commune de *nécessiter théologiquement une anthropologie*, une anthropologie déterminée par la Révélation divine, son acte, sa modalité et son contenu. Une théologie des fondements de la foi de même qu’une théologie de la liturgie resteraient passablement notionnelles, au sens newmanien du mot, sans une anthropologie, sans un enracinement anthropologique.

Baignant désormais dans les mêmes eaux profondes, il est possible de les faire se rencontrer. La liturgie est un champ d’étude primordiale pour la théologie fondamentale parce qu’elle est un champ d’expérience, qu’elle nourrit et enrichit sa *via empirica* : avant l’idée se tient la

---

<sup>1</sup>. L. BOUYER, *Le rite et l’homme*, Paris, Éd. du Cerf, 1962<sup>1</sup>, 2012, p.10.

chose, le phénomène. Les hommes célèbrent Dieu par des actes intérieurs et par des actes extérieurs. La vertu de religion exprime leur vertu de foi et en nourrit le sens, cet *instinctus* par lequel tout baptisé participe au charisme prophétique du Christ. Les baptisés servent publiquement le Dieu qui les a constitués comme peuple et comme frères et qui se rend présent au milieu d'eux lorsqu'ils l'invoquent.

Dans l'ouvrage qui nous a intéressé plus particulièrement, *Le Rite et l'Homme* (1962) et dont nous voudrions montrer l'actualité (c'est-à-dire la nécessité de le relire, non seulement parce que les résultats que son auteur y déploie ne sont pas obsolètes, mais encore parce que ses conclusions sont d'une limpidité et d'un équilibre qui permettent d'éviter toutes les chausse-trappes du débat liturgique), Louis Bouyer veut montrer l'enracinement de la liturgie chrétienne dans l'humanité commune. Il attache nettement ce terme à ce qui fait l'unicité du christianisme comme « religion surnaturelle pleine d'humanité ».

Ce caractère spécifique du christianisme est en même temps ce qui fonde son enracinement naturel et explique ce qu'il a de commun avec d'autres religions. Le Christianisme est une « religion surnaturelle », surnaturel désignant l'intervention directe de Dieu dans les affaires de ce monde, impliquant que les croyances chrétiennes sont les propres pensées de Dieu et que les institutions chrétiennes sont les œuvres établies par Dieu pour réaliser son projet. Mais, ce caractère surnaturel est « plein d'humanité », parce qu'il est l'œuvre du Dieu fait homme : « Dieu a commencé par se revêtir de notre humanité pour qu'il y ait un christianisme »<sup>2</sup>. Et revêtir est impropre, puisqu'il s'agit d'incarnation. Humanité et divinité, bien qu'on ne puisse les confondre, sont « inséparables » : « L'unité d'une seule personne, celle du Fils de Dieu les a conjointes à jamais »<sup>3</sup>.

Cette théologie du Verbe incarné va constituer le premier poumon de son anthropologie. Le second poumon est constitué par les sciences humaines. Que sont les sciences humaines ? Ce sont des sciences herméneutiques : elles cherchent les significations humaines (et non pas les causes des phénomènes physiques comme les sciences nomologiques). Pour le rationaliste, seule importe la science qui lui fait découvrir des lois. Les sciences de l'homme font plutôt découvrir des significations et des valeurs. Elles requièrent toujours une « philosophie », au sens de *Weltanschauung*, de vision du monde. Elles ont un but pratique, et sont donc ordonnées à la décision et à l'action fondée sur la certitude morale, produite souvent par l'induction et le savant maniement des hypothèses les plus probables. L'interprétation est toujours la confrontation entre cette vision du monde et la réalité. Dès lors que la raison humaine est libérée du préjugé rationaliste, qui consiste non pas seulement à parvenir à des résultats par la raison naturelle seule, mais à se leurrer quant à la manière de les obtenir, à nier les précompréhensions et à les masquer par la constitution d'une idéologie, en niant le principe que l'épistémologue Karl Popper, appelle principe de « falsifiabilité », elle peut produire une science de l'homme servant à comprendre l'enracinement du christianisme dans l'humanité. C'est ce que veut démontrer Louis Bouyer. Il est possible de produire une anthropologie, pleinement théologique, pleinement universelle, ayant un sens pour tout homme, significative pour tout homme, c'est-à-dire lui permettant de donner un sens et une valeur à ce qu'il dit, choisit, fait, en l'occurrence ici, à ce qui se réalise dans et par la liturgie. C'est bien le caractère vivant et agissant de la liturgie chrétienne qui constitue le *terminus ad quem* de la réflexion de Louis Bouyer. Son anthropologie qui respire à pleins poumons en est le *terminus quo*.

« L'étude à laquelle nous voulons nous livrer, dit Bouyer, devrait faire passer ces vérités de l'abstraction à la plus concrète réalité ». Il s'agit d'étudier « avec les ressources des sciences modernes de l'homme » « l'enracinement de la religion chrétienne dans l'humanité commune »<sup>4</sup>. On ne peut y trouver le divin et l'humain à part l'un de l'autre, le divin se révélant dans la transfiguration qu'il apporte à l'humain.

---

<sup>2</sup>. *Ibid.*, p. 9.

<sup>3</sup>. *Ibid.*, p. 10.

<sup>4</sup>. *Ibid.*, p.10.

Cette étude fournit la « meilleure des apologétiques, celle qui ne repose pas sur une vue unilatérale des choses, mais sur une vue totale »<sup>5</sup>. Si le scientisme a été dommageable dans un premier temps, réduisant la religion à quelque chose de purement humain, les développements ultérieurs de la science ont eut un effet favorable. « Il en résulte que la réflexion chrétienne, sans rien forcer, a maintenant à sa disposition tout un trésor d'études anthropologiques qui se prêtent à une présentation renouvelée du christianisme à nos contemporains ». « Le progrès de ces sciences de l'homme, tout en ne cessant d'affirmer la pleine humanité de la religion, et de toute religion, ne permet plus d'entretenir l'illusion que la religion est un facteur secondaire réductible à d'autres facteurs, dans l'évolution humaine, ni que le christianisme n'est qu'une religion parmi d'autres »<sup>6</sup>. Mais l'intérêt apologétique n'est pas le plus grand, « c'est une nouvelle intelligence de notre foi et de notre pratique chrétiennes »<sup>7</sup>. En quoi cet enracinement bien compris peut-il constituer une voie pour la théologie fondamentale actuelle, une compréhension renouvelée des fondements de la foi ?

Le Père Louis Bouyer est l'artisan d'une anthropologie formellement théologique, non pas seulement théologique ou basée sur le message ou le contenu de la Révélation et son intelligence humaine, mais foncièrement basée sur la vie de grâce d'un croyant, sur le don sacramentel par lequel Dieu se rend actuellement présent en lui. La grâce n'est pas un *super additum* qui s'imposerait à la nature, ou se fixerait sur, elle devient la matrice d'une transfiguration de la nature. Elle correspond donc fondamentalement à ce que la philosophe Simone Weil appelait les « besoins de l'âme ». Entendons par « théologique » une anthropologie, c'est-à-dire une conception ou une définition universelle de l'homme qui part de la considération de ces « besoins de l'âme » qui sont naturels. Il ne s'agit pas ici de postuler un désir abstrait de Dieu ou un Dieu postulat de la raison pratique comme l'a fait Kant avec sa religion morale, en raison de la nécessité d'un censeur supérieur au-dedans de l'âme humaine comme principe de connaissance et d'action autonomes. Il s'agit au contraire de postuler ce qu'Adolphe Gesché appelle poétiquement la « flèche de la transcendance, qui loin d'y faire mourir l'homme à son contact, met l'homme au large d'une aventure infinie »<sup>8</sup>.

## II – Liturgie et sacré

Louis Bouyer définit la liturgie à partir de son étymologie grecque de service public (*leit* vient de *leitōs* qui signifie public, du nom *laos* qui désigne le peuple ; *ourgia* vient de *ergon* qui signifie travail, du verbe *ergō* qui veut dire faire en désignant l'effort à faire). Ce service public est un ensemble de rites (de gestes associés à des paroles), cérémonies et prières dédié au culte public d'une divinité. Plus spécifiquement, la liturgie chrétienne est le culte public d'un peuple tout entier sacerdotal, représenté par l'offrande du Fils au Père et incorporé par le don de l'Esprit Saint. C'est la célébration mystagogique du Christ total, *caput et membra*, personne mystique.

On est déconcerté lorsqu'on trouve dans les autres religions des traits que l'on pensait spécifiquement chrétiens : il y a des points communs nombreux. Cela peut faire douter de son unicité et sa divinité. Mais pour qui prolonge l'examen, le déconcertement fera place à l'affermissement ! Il faut creuser plus profond. Les Pères de l'Église connaissaient ces analogies. On trouvait, souvent chez le même auteur, une double réaction : y voir les semences du Verbe, y voir, au contraire, des falsifications diaboliques. Cette double réaction n'a rien de contradictoire, n'est antinomique qu'en apparence, c'est une *coincidentia oppositorum*. En effet, la liturgie n'est ni en dehors de la sacralité naturelle ni au-dedans. Si elle ne l'abolit pas, elle ne la conserve pas non

<sup>5</sup>. *Ibid.*, p.13.

<sup>6</sup>. *Ibid.*, p.14.

<sup>7</sup>. *Ibid.*

<sup>8</sup>. Cf. Jean-Michel MALDAME, « L'anthropologie théologique de A. Gesché », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 4/2004 n° 232, pp. 77-93.

plus. Elle s'enracine en elle et la projette au-delà d'elle-même en la métamorphosant. Elle l'accomplit sans la détruire.

Ces analogies révèlent des correspondances qui ouvrent des voies d'accès qui ne sont pas des constructions artificielles, mais, à l'inverse, des constats tirés de l'expérience concrète. Que faire de ces ressemblances constatées si fragiles soient-elles au regard de la dissemblance ? Que faire de ces analogies incontestables ? Louis Bouyer n'est pas partisan d'une pure continuité qui dissoudrait le Christianisme en amont et en aval, et aboutirait à l'idée que le religieux chrétien n'est qu'une expression sacrée comme les autres. Il ne faut surtout pas transformer l'analogie en généalogie. *A contrario*, refuser ces ressemblances conduirait à l'idée que le religieux et le sacré naturel sont à évacuer du Christianisme et que la liturgie est une pure fabrication, une pure convention, un pur commerce humain. On perdrait alors de vue qu'elle est enracinée, et donc aussi qu'elle est incarnée, on finirait par oublier que nous sommes sauvés par l'humanité du Christ. La liturgie ne signifierait plus rien. Sans significativité, la signification est peu de chose et le sens n'est plus rien. Il faut donc tirer partie de cette analogie, trouver une filiation possible, comme le préconisait déjà Mircea Eliade dans son *Traité des religions*.

À ce premier écueil s'ajoute un second : notre compréhension du christianisme dans toute la réalité de ses rites est perpétuellement menacée par les mêmes erreurs que furent les hérésies christologiques : le rapport de l'humain et du divin dans la personne de Jésus-Christ. Ce sont les mêmes confusions, les mêmes séparations : monophysisme et nestorianisme liturgiques s'affrontent sur la base des mêmes erreurs interprétées différemment, donnant lieu à des distorsions opposées. Les problèmes ne portent ni sur les rubriques ni sur les goûts ou les sensibilités, mais sur la théologie et, plus particulièrement sur l'anthropologie théologique, c'est-à-dire principalement sur une théologie du créé et de la grâce. Il ne faut pas prendre à la légère les affrontements partisans en matière liturgique. La liturgie est devenue un lieu d'affrontement, parce qu'elle est comme une peau, elle communique par capillarité la grâce qui vient du cœur de Dieu et qui va au cœur de l'homme. La plupart des « partisans » qui se muent en idéologues ne savent pas ce qu'est la liturgie : ils détestent ceci, sont attachés à cela, mais ne savent pas ce qu'est la liturgie, ce qui la fait « liturgie ». Louis Bouyer veut les ramener au centre, à l'essence, à l'esprit, et ce point maximal de sa théologie est en même temps le point maximal de son anthropologie.

L'une des sources d'inspirations majeures de Louis Bouyer, ce sont les travaux de Gerard von Leeuw. Il le cite presque à chaque page. Il lui fut ce que Rudolph Otto fut à Guardini. On ignore trop souvent que la réflexion liturgique catholique a beaucoup bénéficié des travaux du monde protestant sur le sacré, non pas seulement comme « fait social » selon l'école historiciste, mais comme « phénomène » et expérience authentique selon une approche d'inspiration néo-kantienne. Certes, cette école phénoménologique a ses limites, mais elle a inspiré des théologiens comme von Leeuw, puis comme Bouyer par lui. Von Leeuw naquit en 1890 à La Haye (il mourut à Utrecht en 1950). Historien et philosophe de la religion, il appliqua la méthode phénoménologique, car la phénoménologie est d'abord une méthode, au phénomène religieux. Von Leeuw fut ministre travailliste de l'éducation hollandais juste après la guerre (1945-46).

Le livre sur lequel s'appuie principalement Louis Bouyer est *La Religion dans son essence et ses manifestations*. Il parut en allemand en 1933 (*Phänomenologie der Religion*) et fut traduit en anglais en 1938. L'édition française refondue et mise à jour par l'auteur et son traducteur, Jacques Marty, parut en 1948. L'idée d'appliquer la méthode phénoménologique au sacré comme « expérience religieuse authentique » n'avait rien d'évident : Benedetto Croce, représentant de l'historicisme triomphant, estimait que c'était une contradiction. Par définition, Leeuw faisait la phénoménologie de quelque chose qui n'existe pas « en soi », c'est-à-dire de manière autonome. La religion n'était pas pour Croce une activité autonome de l'esprit. Pour faire une étude

phénoménologique de la religion, il fallait la tenir pour une activité autonome de l'esprit. Or les faits religieux sont des faits historiques et doivent donc être abordés par la méthode historique, c'est-à-dire la méthode objective qui permet d'accéder aux faits historiques.

Au fond, les fils de Croce ne peuvent pas comprendre Louis Bouyer de même que Croce ne comprenait pas Leeuw, comme il n'aurait pu accepter les conclusions de Eliade ou Otto. Pour l'approche historiciste de la sociologie naissante, la religion n'est saisie que par des faits religieux comme faits historiques ; quant aux expériences religieuses, elles ne sont pas autonomes. Donc la religion n'est intelligible que comme fait social, et non pas comme mystère de transcendance. La religion est un fait historique pour l'historien, un fait psychique pour le psychologue. On ne va pas plus loin.

Les phénoménologues ne niaient pas cela, mais ils voulaient découvrir ce qu'un fait religieux montre en tant que fait religieux. Otto montra à quel point l'expérience religieuse était un phénomène original et autonome, irréductible aux catégories de l'esprit. À quelle échelle devait-on l'appréhender ? Pourquoi ne pas essayer l'échelle religieuse elle-même ? Pourquoi toujours vouloir percevoir le religieux par le biais d'une expérience non religieuse ? Pourquoi vouloir l'expliquer par autre chose ? C'est un renversement du point d'intelligibilité qui fut proposé. Et si le religieux expliquait plus qu'il n'était expliqué lui-même. C'est à ce moment précis qu'on entre en phénoménologie de la religion.

Louis Bouyer ne cherchait pas à expliquer le religieux, mais à expliquer par le religieux : ce qui l'intéressait, c'était l'enracinement du christianisme, dont il voyait là le caractère profondément conforme au mystère de l'incarnation. Louis Bouyer explique par le haut : le sacré n'est pas compris à partir du social, de l'histoire, du sexuel... etc., il explique quelque chose, de lui émane quelque chose qui correspond profondément à ce qui fait le cœur du mystère de la foi chrétienne. Son *terminus ad quem* consiste à définir un rapport ajusté du religieux chrétien au religieux tout court, ou plus précisément du liturgique chrétien et de son univers le plus prégnant de signification (basé sur ce qu'il appelle la sacramentalité) au sacré. Il combat sur deux fronts : le rite magique sans parole ni compréhension d'un côté, le rite dissout dans le verbalisme de l'autre. Il combat deux illusions qui sont liées à une mauvaise conception du sacré. Il propose donc une anthropologie qui doit précéder l'analyse théologique, à partir d'un principe théologique qui vient du mystère de l'incarnation.

Pour Leeuw, tout ce qui arrivait à l'homme pouvait avoir une signification religieuse. La signification religieuse n'est pas enfermée dans un spécifique, elle imprègne tout. Tout est religieux. La séparation entre sacré et profane est une construction humaine (qui vient d'ailleurs du paganisme), une délimitation dans l'espace. Mais la signification religieuse sort des frontières de l'espace religieux. L'espace religieux est légitime, il délimite un cadre de célébration du divin, mais non pas un espace de signification. Toutes les activités physiologiques même les plus triviales ont une signification religieuse (alimentation, sexualité, évacuation), même l'ombre d'un certain arbre, la couleur d'un certain rocher. Le cosmos entier, en sa totalité, comme en ses fragments peut avoir une signification religieuse.

Le terme qui sert à désigner ce flux de signification est un mot mélanésien : *mana*. Il est impersonnel (pas universel) et désigne une puissance, la puissance hiérophanique, la puissance de manifestation du sacré. Des objets, des êtres, des actions *ont du mana* : ils dérivent de cette puissance. La vie religieuse, dès le début, est complexe : elle a toujours une longue histoire derrière elle.

Pour Mircea Eliade l'œuvre de Leeuw est fondamentale : « La phénoménologie de Van der Leeuw a le grand mérite de montrer au lecteur un nombre considérable de normes religieuses, à partir des plus élémentaires<sup>9</sup>. »

### III – Le rite et le symbole

Pour Louis Bouyer, le rite, qui constitue l'élément et même l'événement central de la liturgie, est une action symbolique que son symbolisme rend religieux. Il parle d'un symbolisme naturel : la signification n'est pas plaquée après coup sur une action. Le sacrement chrétien est par excellence un rite. Il ne s'agit pas d'un symbolisme factice dont la signification serait arbitraire de type nominal ou verbal, de sorte qu'on n'a jamais pratiquement besoin d'expliquer, d'ajouter, comme on le fait trop souvent, un discours à sa célébration. Un rite se vit et se comprend ainsi, non par une explication ajoutée. Il fait corps avec la signification, nous faisons par lui corps avec elle, et non pas avec lui par elle. Nous devons donc d'abord faire corps avec lui. En outre, il est déjà religieux avant d'être chrétien. Il a une signification religieuse *per se*. On pourra ensuite entrer dans son intelligence proprement chrétienne. Il est le signe d'un religieux immanent. Il y a donc une place maintenue pour le sacré : le saint ne le supprime pas. Le sacré ne vient pas du profane. Consacrer ou sacraliser ne consiste pas à étendre le domaine du divin, mais à le concentrer, à l'exprimer dans les catégories de l'espace et du temps. Le sacré n'est pas un espace ou un temps, l'espace et le temps peuvent être sacrés. Il n'est pas eux, mais il peut être leur caractère sans être eux. Il est une condition anthropologique, un invariant humain : il est dépassé, transformé, transfiguré, mais il n'est pas aboli.

Nous opposons souvent le rite chrétien au sacré parce que nous associons le sacré au mythe et le mythe au fabriqué. Dans la *Religion dans son essence et ses manifestations*, Leeuw accordait une attention particulière à la notion de mythe. Les mythes nous semblent « irréels ». Ils l'étaient pour le langage métaphysique classique, ils ne le sont plus avec le langage phénoménologique. Le mythe est « concrètement » réel.

Parmi les rites, le principal est le sacrifice : sacrifier n'est pas faire du sacré (fabriquer), mais reconnaître que tout vient d'en haut. Son objet est l'adoration et la réconciliation. Son caractère essentiel n'est pas l'immolation de la victime, mais l'offrande de soi. « Admirable échange » ne signifie pas commerce ou marchandage. Réciprocité et gratuité ne s'opposent pas : ce que l'homme apporte ne lui mérite pas ce que Dieu lui donne, il lui montre ainsi qu'il accueille celui qui se donne à lui en se donnant lui-même, c'est-à-dire en n'existant que pour lui. C'est un acte fondamental de gratitude. Comme l'a montré le cardinal Charles Journet, dans la communion, ce n'est pas l'homme qui assimile la nourriture qu'il reçoit, c'est la nourriture qu'il reçoit qui l'assimile, car c'est la nature plus haute qui assimile dans l'acte de manducation. Je mange certes, mais je suis assimilé, je ne prends pas seulement ce dont j'ai besoin dans ce que je reçois, je reçois une nature plus haute à laquelle je suis rendu conforme (christo-conformation), un peu comme le cristal plongé dans les ténèbres que l'on place sous la lumière : il reçoit d'elle sa véritable nature, et le devient *in actu exercito*.

La liturgie qui fait appel au corps et à la matière est plus essentielle encore à la vie chrétienne que les théorisations intellectuelles de la théologie. Mais il s'agit d'un corps animé par l'esprit. Jésus s'est servi d'un symbolisme existant. Les rites avaient déjà du sens. Ils en reçurent en surcroît. Le sens naturel fut enrichi. Louis Bouyer réfute l'idée nominaliste d'une disjonction entre parole et rite. Soit le rite est jugé comme efficace sans parole, il relève alors de la magie (la

---

<sup>9</sup> Mircea ELIADE, « G. Van der Leeuw. La Religion dans son essence et ses manifestations », *Revue de l'histoire et des religions*, tome 138 n°1, 1950, pp.108-111.

parole prend la forme d'une formule cabalistique, d'un abracadabra), soit il est un signe factice qui n'ajoute rien à la parole, et le geste, en ce cas, n'est qu'une pure image décorative. Pour Louis Bouyer, qui ne déteste pas les raccourcis saisissants, la première conception est celle de la piété médiévale à son déclin, la seconde est celle du sacramentalisme protestant.

Pour les uns, en poussant la logique à l'extrême, les prêtres pourraient transformer tous les pains de la boulangerie en corps du Christ s'ils le voulaient, pour les autres on pourrait presque se passer de pain pour célébrer l'eucharistie ! C'est la conséquence d'un faux intellectualisme ; le réalisme chrétien est abandonné comme le réalisme rituel ou sacramental. Les rites précèdent toujours les discours sur eux. Ils signifient ce qu'ils réalisent et réalisent ce qu'ils signifient. Ils sont des signes efficaces et agissent *ex opere operato*. Louis Bouyer parvient à montrer la valeur de cette théologie sacramentaire des plus classique par le biais des sciences humaines. Il ajoute que le Christ en est l'instituant et le célébrant, et que, sinon, les rites cesseraient d'intéresser. Cessant d'intéresser, ils cesseraient d'exister, tout en continuant à être, et le rituel perdrait toute substance religieuse<sup>10</sup>.

## Conclusion

*Le de vera religione* occupe une place un peu diluée aujourd'hui, souvent, notamment dans la pensée continentale très cloisonnée. Il est souvent limité à la question du surnaturel et des rapports entre foi et raison : on laisse peu de place à l'imagination, à l'expérience concrète, on se limite souvent aux preuves de l'existence de Dieu, à la théodicée, à l'accès au surnaturel comme *capacitas Dei*, désir naturel de voir Dieu ou de *potentia oboedientialis*. Depuis les grands débats de l'Entre-deux- Guerres sur le surnaturel (avec le débat sur la pure nature et la philosophie chrétienne), il est un peu en panne. Il y a bien le courant analytique qui s'intéresse à nouveau à saint Anselme ou saint Thomas et à la preuve de l'existence de Dieu. Cependant, nous avons besoin aujourd'hui d'un concept de religion dans le contexte du pluralisme religieux (et non pas seulement d'une pluralité de religions) et d'une théologie chrétienne des religions ; nous avons besoin de réfléchir sur le sacré naturel comme l'a fait à sa manière Pier Angelo Sequeri avec son *ordine dei affeti*. Louis Bouyer incarne un centre : une position traditionnelle informée par les sciences religieuses, sans parti pris, sacré magique ou abandon du sacré. Pour incarner ce centre, il s'appuie, non pas simplement sur un rejet des uns et des autres, mais sur un argument anthropologique : au fond, la « gauche » comme la « droite » liturgique, toujours aujourd'hui de fait, ne tiennent pas compte de l'anthropologie, de ce qu'est non seulement un homme, mais tout homme. Elles partent soit d'un attachement, soit d'un arrachement. La notion d'enracinement, éclairée par la philosophe Simone Weil, et comme mise en application par Louis Bouyer, montre la juste attitude, non seulement en liturgie, mais aussi en théologie, non seulement pour pratiquer ensemble, mais encore pour réévaluer constamment l'authenticité de nos pratiques dans le but de répondre à l'appel à la sainteté, ce qui est l'obligation minimale qu'on doit se donner pour être chrétien.

Louis Bouyer produit une vision du sacré qui s'oppose à l'idée d'un sacré-magique ou d'une superstition, en récoltant le meilleur des travaux en la matière, comme l'avait fait saint Justin de Rome avec la philosophie. Sans fascination, sans diktat. Ses « Platon », Gerard von Leeuw, Eliade ou Otto, ne viennent pas lui donner des billes pour défendre sa position, mais lui permettent de découvrir ce qu'est le sacré naturel ou immanent ou permanent, il n'est pas ce qu'un type *d'ars celebrandi* en a fait pour sa perte. Dans son approche chrétienne du religieux, il puise des analogies, des homologies, non pour élaborer une généalogie, mais pour évaluer l'enracinement religieux du christianisme et donc engager les réformes qui conviennent.

---

<sup>10</sup>. L. BOUYER, *op. cit.*, p.93.

Louis Bouyer importe un langage nouveau en théologie catholique sans rupture doctrinale ou dogmatique. Il faut lui en savoir gré. Ce langage d'inspiration phénoménologique, si attentif au concret vivant, constitue une base commune pour un dialogue *ad extra*, entre foi et cultures. Exprimer l'expérience religieuse chrétienne commune dans le langage de l'expérience religieuse commune, est fécond, puisque la base commune constituée ne tend pas comme chez Schleiermacher à la dissoudre dans un grand tout, mais au contraire à faire ressortir son identité profonde, identité que vise précisément la dogmatique. La théologie fondamentale qui doit toujours être le pont entre la réflexion générale ou fondamentale et la dogmatique, entre le dialogue de type philosophique et l'expression spécifique de l'identité du christianisme à partir de la contemplation des vérités révélées qui constituent sa *fides* ne peut que tirer parti des travaux de Louis Bouyer pour aider le chrétien à forger son *actus fidei* dans l'argile qui fait les témoins.

Ces mots conclusifs de Louis Bouyer sont lumineux et servent à montrer à eux seuls l'actualité et la fécondité de son œuvre :

Dans cette période de renouveau liturgique, indéniablement féconde, mais quelque peu chaotique, on a jeté à bas au petit bonheur bien des choses, et la solidité de ce qu'on a mis à la place, souvent, apparaît déjà douteuse. La balance n'est pas facile à tenir, il faut le reconnaître, entre un conservatisme apeuré, qui se cramponne à de pseudo-traditions, et un réformisme intrépide, qui culbute comme de simples archaïsmes les réalités les plus permanentes de la foi chrétienne comme de la nature humaine. Mais, à la longue, on ne pourra ni s'en tenir au tout-fait ni se satisfaire des innovations en l'air. Les rites sacrés sont des réalités qu'on ne peut prétendre connaître, à plus forte raison remanier, si l'on persiste à méconnaître l'enracinement dans le tuf le plus profond et le moins variable de la nature humaine comme de la tradition chrétienne. Nous voudrions, pour conclure, dégager les trois points qui nous semblent particulièrement importants pour l'avenir du mouvement liturgique, et dont nous espérons qu'ils ont pu recevoir quelque lumière de ce qui précède. Le premier est la place exacte que la parole doit occuper dans notre culte. Le second touche aux principes qui doivent guider les adaptations toujours nécessaires, toujours à renouveler, dans la liturgie. Le dernier vise la réalisation concrète de celle-ci, et spécialement l'organisation du lieu où elle doit se dérouler <sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup>. *Ibid.*, pp. 284-285.