

CHAPITRE 8

Pneumatologie en Orient et en Occident

Cesare Giraudo s.j.

Tout en évoquant l'action de l'Esprit Saint, l'épiclese ne s'identifie pas avec sa formulation évoluée qui est l'épiclese pneumatologique des anaphores orientales et des nouvelles prières eucharistiques romaines. On a grand intérêt à la considérer d'abord sur la base commune des différentes prières liturgiques, qu'elles soient bibliques, juives ou chrétiennes. L'épiclese se présente alors comme la demande forte qui, afin de se donner un fondement plus ferme, attire et incorpore à la prière le lieu théologique scripturaire de l'événement dont on fait mémoire. Dans le cas de l'eucharistie, la demande pour la transformation des dons au corps sacramentel en vue de notre transformation au corps ecclésial, assez tôt enrichie de la dimension pneumatologique, s'appuie donc et s'ouvre sur le récit de l'institution. Quels sont les enseignements théologiques à tirer d'une réflexion sur l'épiclese des prières eucharistiques orientales et occidentales? À partir de l'interaction féconde entre la double épiclese (qui se prolonge dans les intercessions) et le récit de l'institution (qui se poursuit dans l'anamnèse), on peut approfondir les dimensions dynamique, pneumatologique, eschatologique, éthique et ecclésiale de l'eucharistie. Sachant qu'elle «vit de l'eucharistie» (Jean-Paul II), l'Église en prière invoque la descente de l'Esprit «sur nous et sur ces dons, pour qu'il transforme les dons, afin que nous soyons transformés en un seul corps» (anaphores byzantines), le corps mystique qui, tout en étant déjà parfait, reste encore à parfaire.

1. La prière eucharistique: une prière ou un archipel de prières?

Parmi les termes que la réforme liturgique nous a rendu familiers il y a sans doute la locution *prière eucharistique*. Auparavant en Occident on n'avait recours qu'au terme *canon*, déjà peu clair pour les initiés, mais tout à fait nébuleux – malgré la spécification *canon de la messe* ou *canon romain* – pour le reste du peuple de Dieu. Aujourd'hui ceux qui ont commencé à respirer des deux poumons¹ alternent volontiers à ces deux mots le terme grec *anaphore*, qui veut dire «prière de l'offrande», «prière qui fait monter à Dieu l'offrande», et d'aucuns connaissent même le terme syriaque *quddāša*, qui veut dire

¹ L'Orient et l'Occident, d'après une affirmation souvent reprise par le pape Jean-Paul II et depuis devenue célèbre, ce sont «les deux poumons par lesquels l'Église respire». De même que les deux poumons ne peuvent se passer de travailler en synchronie et en syntonie parfaite pour oxygéner le corps, ainsi les traditions liturgiques d'Orient et d'Occident sont appelées à oxygéner continuellement l'organisme vivant aussi bien de l'Église universelle que de chaque Église locale, notamment par rapport à ce moment de plénitude vitale qu'est la prière liturgique.

«sanctification», ou plus précisément «prière pour la sanctification des dons et de l'assemblée»².

Mais quelle est-elle notre compréhension de cette prière? Pour avoir la réponse, il suffit de regarder le comportement pratique (gestes, ton de voix, postures...) qui accompagne la prière eucharistique tant chez les célébrants que chez les fidèles; ou encore, il suffit d'ouvrir nos livres d'autels, qui – à plus de 40 ans de la réforme liturgique – ne sont pas encore affranchis de certains conditionnements du Missel de Pie V.

Dans les rubriques générales du Missel tridentin, le terme *canon* intervient pour décrire, tel un repère pratique, trois des dix parties dans lesquelles on divisait alors la Messe: la 5^{ème} partie, «De l'Offertoire et des autres choses jusqu'au Canon (*De Offertorio et aliis usque ad Canonem*)»; la 6^{ème}, «Du Canon de la Messe jusqu'à la Consécration (*De Canone Missæ usque ad Consecrationem*)»; la 7^{ème}, «Du Canon après la Consécration jusqu'au Notre Père (*De Canone post Consecrationem usque ad Orationem Dominicam*)». La *préface* et le *Sanctus* étant rangés parmi «les autres choses» qui précèdent le canon, il n'y avait, dans l'optique des rubricaires, que la consécration encadrée par un «canon [ou prière eucharistique] avant la consécration» et un «canon [ou prière eucharistique] après la consécration»³.

Cette compréhension désagrégée et morcelée de ce qu'on continuait encore à nommer *canon*, prouve à l'évidence que le terme indiquait désormais tout un archipel de prières qui, entourant la consécration, étaient – par respect pour la consécration – à peine murmurées (*submissa voce, tacite, secreto*)⁴. Aujourd'hui, bien que la prière eucharistique ait été rétablie par la réforme liturgique en langue vernaculaire et à haute voix⁵, il faut avouer que sa compréhension n'a pas beaucoup changé. Dans l'énumération des parties qui la composent, que de chrétiens – j'oserais dire, même des prêtres – s'arrêtent de fait à la consécration, n'ayant jamais entendu parler, notamment, ni d'*anamnèse* ni d'*épiclese*. Pourtant c'est de la terminologie ordinaire.

2. Le tournant méthodologique de la scolastique et ses séquelles pour la théologie eucharistique d'Orient et d'Occident

2.1. La méthodologie du premier millénaire: étudier l'eucharistie «à l'église»

Partons des Pères de l'Église et essayons d'en regarder un en train d'exposer à ses néophytes le traité *De eucharistia*. Ici on n'a que l'embarras du choix. En effet les Pères d'Orient et d'Occident se conduisent de la même façon, au point que, quand on lit Ambroise de Milan († 397), on a l'impression de lire Cyrille de Jérusalem († 387) et, quand on lit Cyrille, on a l'impression qu'on est en train de lire Ambroise. En particulier, il est

² On peut regarder ces différentes dénominations comme des synonymes interchangeable de l'unité littéraire qu'aujourd'hui, dans le rite romain, on appelle habituellement *prière eucharistique*.

³ Pour le morcellement du canon ici évoqué, cf. M. SODI & A. TRIACCA (éd.), *Missale Romanum* (editio princeps, 1570), reproduction anastatique, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1998, 10-19.

⁴ Ces différentes formules, que l'on rencontre souvent dans les rubriques à partir du VIII^e siècle, ont comme corrélatif dans la liturgie byzantine l'adverbe *mystikòs*.

⁵ L'introduction de la langue vernaculaire dans la prière eucharistique s'est faite en trois étapes: (a) dans le *dialogue de la préface* et le *Sanctus*, par l'instruction *Inter œcumenici* n° 57 du 26 septembre 1964; (b) dans la *préface*, par la Lettre du Secrétaire d'État au cardinal Lercaro du 27 avril 1965; (c) dans le reste du canon, par l'instruction *Tres abhinc annos* n°s 10 et 28 du 4 mai 1967.

important de noter qu'à propos de l'eucharistie, les Pères s'engagent tous dans deux types d'approche.

En un premier temps, ils se soucient d'attirer l'attention des néophytes sur la différence substantielle qui existe entre le sacrement de l'eucharistie et les autres sacrements. Tandis que, dans le baptême et la chrismation, ce sont respectivement l'eau et l'huile qui produisent l'effet sacramentel tout en restant ce qu'ils sont, par contre, dans l'eucharistie, ce ne sont pas le pain et le vin à nous transformer dans le corps ecclésial, mais bien le corps et le sang du Seigneur sous le voile des signes sacramentels. Pour souligner cette différence essentielle, le mystagogue⁶ oriente toute l'attention de son auditoire sur les paroles du Seigneur, en expliquant qu'à travers ces paroles prononcées par le prêtre s'effectue la présence réelle⁷.

Puis, en un deuxième temps, le mystagogue s'empresse de replacer le mystère de la présence réelle – momentanément extrapolé du contexte anaphorique dans un but didactique – dans le cadre de la dynamique sacramentelle. Ainsi est-il amené à lire l'efficacité des paroles de l'institution en lien avec la demande épyclétique, qu'il s'agisse d'*épiclèse* qui précède le *récit* (comme pour Ambroise) ou d'*épiclèse* qui suit le *récit* (comme pour Cyrille). Dans cette deuxième approche – qui est la définitive – les Pères voient entre les paroles de l'institution et l'*épiclèse* un rapport dynamique, parfaitement harmonisé, complémentaire, nullement concurrent.

Nous en avons une preuve chez Ambroise, qui bâtit son enseignement eucharistique précisément sur le rapport entre les paroles de l'institution et l'*épiclèse*. À la demande «Veux-tu savoir de quelle manière par les paroles célestes l'on consacre?», il répond: «Prends en considération quelles sont les paroles! Ainsi dit le prêtre: ...»⁸. À ce moment, le mystagogue rappelle à ses néophytes la partie centrale de la prière eucharistique, à savoir celle qui, entre l'*épiclèse sur les oblats* et l'*épiclèse sur les communicants*, insère le *récit de l'institution* et l'*anamnèse* qui le suit. Par-là il laisse entendre que les paroles du Seigneur prononcées par le prêtre, tout en étant déjà pleines d'efficacité consécatoire en elles-mêmes, ne resplendissent en plénitude que lorsqu'elles sont comprises dans le cadre de la supplication conjointe en vue de la transformation des oblats et de la transformation des communicants. Pour souligner vigoureusement l'efficacité opératoire des paroles de l'institution, Ambroise ne les isole point du contexte eucologique dans lequel elles sont placées. Bref, la question «Veux-tu savoir comment...?» conduit à la consécration, mais en passant par l'*épiclèse*; mieux encore, en passant par la double *épiclèse*. Autrement dit: la consécration est assurément le cœur de la prière eucharistique, mais, comme dans tout organisme, un cœur n'existe pas tout seul. Il subsiste uniquement en corrélation interactive avec les autres composantes du corps. Nul cœur ne bat pour lui-même, mais bien pour l'ensemble du corps.

⁶ Les hellénismes *mystagogue* et *mystagogie*, composés du substantif *mystèrion* [sacrement] et du verbe *aghein* [conduire], évoquent les catéchèses que, particulièrement au IV^e siècle, l'évêque proposait aux nouveaux baptisés pendant l'octave de Pâques.

⁷ Pour l'approche statique et ponctuelle, cf. AMBROISE, *De sacramentis* 4,8-20 (*Sources Chrétiennes* 25bis, 106-113); CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 4,1-9 (*SC* 126, 134-145).

⁸ Pour l'approche dynamique et globale, cf. AMBROISE, *De sacramentis* 4,21-29 (*SC* 25bis, 114-119), dont nous avons tiré les expressions reproduites ci-dessus; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 5,1-23 (*SC* 126, 146-175).

2.2. La méthodologie du deuxième millénaire: étudier l'eucharistie «à l'école»

À la méthodologie des Pères succéda en Occident la méthodologie des «idées claires et distinctes»⁹, voire même d'«idées toujours plus claires, toujours plus distinctes», caractérisée par l'abandon systématique de la référence privilégiée à la prière eucharistique. Le comportement de Pierre Lombard († 1160), le «maître des Sentences», le père de la scolastique, est représentatif de cette nouvelle approche. De toute évidence il a encore une grande familiarité avec Ambroise, au point de le citer par cœur; mais il s'agit d'une familiarité apparente, qui trahit une incompréhension profonde des ressources de la méthode mystagogique. Toute son attention est polarisée sur les paroles de la consécration, considérées par surcroît dans la formule la plus brève possible. Les expressions citées par Lombard sont encore d'Ambroise, mais en même temps elles ne le sont plus, du moment qu'il les a recomposées librement. Ainsi écrit-il:

C'est pourquoi Ambroise dit: [...] La consécration, par quelles paroles se fait-elle? Fais attention aux paroles: *Prenez et mangez-en tous: ceci est mon corps*; et de même: *Prenez et buvez-en tous: ceci est mon sang*. Dans toutes les autres choses qui se disent, on adresse à Dieu la louange, on récite d'abord la supplication pour le peuple, pour les rois¹⁰.

Cet isolement doré dans lequel furent enfermées les paroles de l'institution, à la suite du nouveau mode de faire théologie que nous pouvons ramener de façon idéale et paradigmatique à Pierre Lombard, exerça une influence déterminante en Occident. En effet, dès le début du deuxième millénaire, la compréhension de l'unité de l'anaphore s'évanouit. Le canon est perçu comme une série de prières indépendantes qui encadrent la consécration. Quelles sont la valeur et la fonction de ces prières, les théologiens et les célébrants ne le savent pas, et ne s'inquiètent pas non plus de le savoir. Toutes ces prières se disent pour la simple raison qu'elles figurent dans le missel. Mais sur leur signification est tombé un brouillard épais d'inattention systématique. Désormais, toute l'attention est absorbée par la préoccupation d'affirmer l'efficacité absolue et exclusive des paroles de l'institution, avec la négation, explicite ou non, de toute efficacité consécraire à l'*épiclèse*.

Pour écarter tout malentendu, rappelons que l'Église n'a jamais douté de l'efficacité absolue des paroles de la consécration¹¹. Néanmoins, tandis que les Pères savaient composer l'efficacité absolue des paroles de la consécration avec le rôle pareillement efficace de l'*épiclèse*¹², de leur propre initiative les théologiens de la scolastique y ajoutent cette exclusivité que les documents du magistère se sont toujours souciés d'éviter¹³.

⁹ Tout en reconnaissant au père de la philosophie moderne que fut René Descartes († 1650) la paternité de l'expression, nous devons admettre que la méthodologie qui distingue pour éclairer était connue et pratiquée bien avant lui. En théologie trinitaire les Pères du IV^e siècle étaient des cartésiens *ante litteram*, tout comme le seront plus tard les scolastiques en théologie sacramentaire.

¹⁰ PIERRE LOMBARD, *Sententiæ in IV libris distinctæ* [4,8,4], 2, Editiones Collegii S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, Grottaferrata 1981³, 282 (= *Patrologia Latina* 192, 856).

¹¹ Cf. JUSTIN, *Première Apologie* 66,2 (SC 507, 306-307).

¹² Cf. AMBROISE, *De sacramentis* 4,21-27 (SC 25bis, 114-117).

¹³ Nos manuels de théologie eucharistique signalent l'existence de quatre prises de position pontificales contre l'*épiclèse*: de Clément XI (1716), de Benoît XIII (1729), de Pie VII (1822) et de Pie X (1910). Il faut cependant préciser que, dans la hiérarchie des déclarations pontificales, ces interventions appartiennent au genre des documents mineurs, du moment qu'elles figurent dans des lettres adressées à des particuliers ou à des groupes de personnes – dans les cas mentionnés, à des évêques orientaux –, suggérées

Nous pouvons résumer la position latine, qui traverse tout le deuxième millénaire, à l'aide de deux théologiens du XX^e siècle, en lesquels se reconnaît aisément la pensée de Thomas d'Aquin, de Robert Bellarmin¹⁴, et de tous les scolastiques. Le premier auteur est Pierre Batiffol († 1929) qui, après avoir rappelé les débats entre Latins et Grecs sur la forme de la consécration, écrit:

L'Église occidentale était cependant unanime à croire que le prononcé des paroles de l'institution était le moment de la consécration. Pour n'avoir pas été défini, cet article n'en est pas moins considéré par les théologiens comme une *sententia certa* [...]. Car les paroles de l'institution sont pour nous théologiens la forme qui consacre: elles sont nécessaires et elles suffisent pour opérer la conversion; donc en bonne logique l'épiclèse n'ajoute rien à leur vertu, et elle ne saurait achever ce qui est déjà parfait¹⁵.

Le deuxième auteur est Maurice de La Taille († 1933), qui dans la thèse 34 de son traité *Mysterium fidei* affirme:

Le sacrifice *s'accomplit (perficitur)* par la consécration seule. En vue de la consécration l'épiclèse ne possède aucune efficacité et n'est point nécessaire (*nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis*), bien qu'elle ait été instituée selon un dessein sensé et garde un emplacement convenable¹⁶.

Ainsi l'épiclèse se voit réduite à un rôle purement décoratif, n'étant rien d'autre aux yeux des compilateurs de manuels qu'une invocation purement cérémonielle¹⁷. Il n'est pas exagéré de dire que tous les compilateurs latins sont contraints – malgré eux – à en reconnaître l'existence. Ils seraient personnellement heureux, et leur effort systématique en serait énormément avantaagé, s'ils parvenaient – avec une baguette magique – à rayer d'un seul coup l'épiclèse de toutes les anaphores. Malheureusement, ils savent qu'ils ne possèdent pas un pareil instrument. C'est pourquoi ils s'arrangent à justifier tant bien que mal la présence d'un élément qui, «en bonne logique», comme disait Batiffol – mais quelle logique, dirions-nous! –, n'a aucune vertu.

3. Une controverse peu édifiante: «Pour ou contre l'épiclèse?»

Parmi les questions classiques qui divisent les catholiques et les orthodoxes, on signale d'habitude la controverse sur l'épiclèse. La théologie catholique et la théologie orthodoxe sont unies quand elles professent leur foi en la réalité de la présence eucharistique, mais elles sont malheureusement divisées lorsqu'elles déterminent le moment dans lequel la présence réelle s'effectue. Tandis que la thèse catholique¹⁸ revendique d'une manière absolue et exclusive l'efficacité consécraatoire aux paroles de l'institution (*Ceci*

par le souci pastoral d'éviter que l'on puisse attribuer une quelconque efficacité consécraatoire à l'épiclèse.

¹⁴ Pour quelques textes représentatifs tant de Thomas d'Aquin que de Bellarmin, cf. C. GIRAUDO, *Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents? Quelques aperçus sur la prière liturgique et la dynamique de son embolisme*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 513-514.

¹⁵ P. BATIFFOL, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans *Revue du Clergé Français* 55 (1908) 523-524.

¹⁶ M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Beauchesne, Paris 1931³, 432-453 (traduit du latin).

¹⁷ M. DE LA TAILLE parle de «*cærimoniarum invocatio seu epiclesis*» (*Mysterium fidei* 453).

¹⁸ C'est intentionnellement que nous parlons d'opposition entre «thèses d'école», puisqu'il s'agit bien de diatribes entre théologiens. De fait, sur la question de l'épiclèse, ni l'Église de Rome ni les Églises d'Orient, au niveau du magistère officiel, ne se sont jamais prononcées. Quant à la partie catholique, cf. la note 13 ci-dessus.

est mon corps / Ceci est mon sang), la thèse orthodoxe semble la lier de manière aussi absolue qu'exclusive aux paroles de l'*épiclèse*.

C'est en fait avec leur systématique bien arrêtée – dont nous avons donné, par égard à Thomas et à Bellarmin, un résumé à l'aide de deux auteurs récents – que les Latins des XIV^e et XV^e siècles débarquent en Orient. Dès qu'ils mettent pied à terre, ils attaquent aussitôt, en disant: «Vous n'avez point le droit, après les paroles de la consécration qui ont opéré la transsubstantiation, de supplier encore pour que la transsubstantiation se fasse».

À défendre l'Église byzantine de l'accusation d'hétérodoxie se lèvent Nicolas Cabasilas († vers 1391) et Siméon de Thessalonique († 1429). En argumentant sur la base du canon romain, ils passent à la contre-attaque et montrent que même les Latins, à leur insu, adressent à Dieu une *épiclèse* consécatoire, que Cabasilas repère dans le *Supplices te rogamus: Iube hæc perferri etc.*, et que Siméon voit dans le *Quam oblationem*. Bref, ils dénoncent les théologiens de la systématique latine comme «novateurs» et les accusent de s'être éloignés de l'équilibre propre à la théologie sacramentelle des Pères¹⁹.

Devant la détermination avec laquelle les représentants des deux camps lèvent le bouclier et brandissent leurs épées, on est forcé à se demander: «Sera-t-il possible un jour de concilier les deux positions? Que faire pour les concilier? Trouvera-t-on un compromis, en demandant par exemple aux deux parties d'abandonner chacune son intransigeance?».

Mais la diatribe sur l'*épiclèse* n'est que la pointe d'un iceberg d'incompréhension et de malaise qui conditionne encore aujourd'hui la théologie, la spiritualité, la ritualité et la pastorale de l'eucharistie. Comment sortir de toutes ces «ambiguïtés et réductions»²⁰ qui menacent l'eucharistie?

4. Le retour à la méthodologie des Pères: «Comme nous prions, ainsi devons-nous croire»

Lorsque, dans l'Église du V^e siècle, on se demandait si la grâce divine était nécessaire pour faire le premier pas vers la conversion (*initium fidei*) et pour progresser ensuite dans la vertu, voici le raisonnement que faisaient les parties adverses: «Puisque notre règle de la foi est différente – les uns croient d'une façon et les autres d'une autre –, prêtons attention à la règle de la prière, du moment que nous prions tous de la même manière. La règle de la prière (*lex orandi*) nous dira comment et ce que nous devons croire (*lex credendi*)». Si Prosper d'Aquitaine († 455) argumente à partir de la prière des fidèles²¹, Pierre le Diacre – qui écrit vers 520 – raisonne à partir de l'anaphore de saint Basile²².

¹⁹ Pour l'argumentation serrée que les deux byzantins, à un demi-siècle l'un de l'autre, en se réclamant de l'autorité même du canon romain, opposent aux accusations des Latins, cf. C. GIRAUDO, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007², 545-548.

²⁰ L'expression est de Jean-Paul II: «L'eucharistie est un don trop grand pour pouvoir supporter des ambiguïtés et des réductions» (*Ecclesia de Eucharistia* 10).

²¹ Pour une lecture de l'axiome patristique «*lex orandi statuit legem credendi*» dans son contexte originnaire, cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 22-27.

²² «Pareillement le bienheureux Basile, évêque de Césarée, dans l'oraison du saint autel [à savoir, dans l'anaphore], qui est utilisée presque dans tout l'Orient, dit: *Donne, Seigneur, force et secours: rends bons les méchants, garde les bons dans la bonté, car tu peux tout, et personne ne peut s'opposer à toi; quand tu veux, tu sauves, et nul ne résiste à ta volonté*. Voilà comment en peu de mots et sans détours le

Telle était donc la méthodologie qui se pratiquait du temps des Pères pour éclairer les questions débattues. Si elle a donné de bons résultats dans les différents secteurs de la théologie, sa valeur s'impose en premier lieu en théologie eucharistique. En effet, à qui devons-nous demander ce qu'est l'eucharistie, sinon à la prière par laquelle depuis toujours l'Église fait l'eucharistie? Par rapport à l'eucharistie, nous devons convenir que les Églises d'Orient et d'Occident la célèbrent de la même manière, avec les mêmes prières, à savoir avec ces anaphores que jadis les Églises, en signe de communion, s'échangeaient mutuellement. Or, nulle Église catholique ou orthodoxe n'a jamais célébré l'eucharistie, ni par l'*épiclèse* seule ni par les seules paroles du Seigneur. C'est pourquoi, faisant nôtre la méthodologie des Pères, nous devons nous résoudre à transférer le débat de l'«école» à l'«église», c'est-à-dire du siège profane de nos académies au lieu où toute réflexion s'établit et s'éclaire par rapport au moment liturgique.

5. Si nous nous ouvrons à l'épiclèse, l'épiclèse nous ouvre à la théologie de l'eucharistie

Nous avons vu que, pour savoir le comment et le pourquoi de l'eucharistie, Ambroise, dans son approche définitive de théologie eucharistique, ne procède pas à partir des paroles de la consécration, mais bien des deux *épiclèses*, lesquelles, dans la structure du canon romain, encadrent le *récit de l'institution* avec son *anamnèse*. Nous avons grand intérêt à faire de même.

Au début de ce troisième millénaire, pour progresser dans la compréhension de l'eucharistie, nous devons nous familiariser avec l'*épiclèse*, la véritable clef de lecture de toute prière liturgique, et notamment de la prière eucharistique. C'est en effet l'*épiclèse* qui s'ouvre sur le *récit*, et donc sur l'efficacité des paroles de l'institution. Par contre, si nous continuons à réserver aux paroles de la consécration une attention exclusive et statique, à cause des conditionnements que la systématique du deuxième millénaire nous a imposés, nous resterons toujours enfermés sur ces mêmes paroles, sans jamais nous ouvrir à la demande intense qui marque nos eucharisties.

5.1. L'épiclèse nous ouvre à la fonction dynamique du récit eucharistique

La considération des formes dépendantes de la typologie de l'alliance vétérotestamentaire nous fait découvrir l'articulation de la prière liturgique en deux volets, à savoir – d'après la terminologie de Justin –: l'*action de grâces* et la *supplication*²³. Sur la base de cette structure fondamentale bipartite²⁴, nous pouvons parler d'une *dynamique simple*, c'est-à-dire foncière, commune à tout formulaire liturgique.

grand Docteur mit fin jadis à cette controverse, en montrant par cette prière que les méchants sont rendus bons, non pas par eux-mêmes, mais par Dieu, et qu'ils persévèrent dans la bonté même, non pas en vertu de leurs forces, mais par le secours de la grâce divine» (PIERRE LE DIACRE, *Epistula 16*, seu *Liber Petri diaconi et aliorum qui in causa fidei a Grecis in Oriente Romam missi fuerunt "De incarnatione et gratia"*, c. 8, dans *PL 62*, 90c = *PL 65*, 449cd).

²³ Cf. JUSTIN, *Première Apologie* 65,3; 67,5 (*SC 507*, 302-305.308-311). Chaque fois qu'il parle de l'anaphore, Justin mentionne en premier lieu la supplication (*euché*) et ensuite l'action de grâces (*eucharistia*). Ce procédé cher à l'auteur, que la stylistique dénomme *hýsteron-pròteron*, nous oblige à rétablir la séquence logique.

²⁴ En alternative à la thèse qui prône la structure fondamentale bipartite de toute prière liturgique, et donc de l'anaphore, Enrico MAZZA (*Le odierne preghiere eucaristiche. Struttura, teologia, fonti*, I, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991², 30-31; *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Edizioni Liturgiche,

Très souvent la dynamique simple s'enrichit du fait que le formulaire, dans le but de mieux fonder la demande, accueille un texte scripturaire de promesse qui intervient par mode d'*embolisme* ou *greffe littéraire*. La notion d'*embolisme*, comprise en tant que dénomination technique de figure littéraire, s'éclaire à partir du grec *to èmbolon*, qui désigne la *greffe de l'arbre*²⁵.

Alors que dans la prière vétérotestamentaire et juive le recours à la greffe littéraire n'était pas obligé, dans le cas spécifique de l'anaphore ce même recours prend une telle importance et une telle signification qu'il s'impose à tout formulaire, le *récit de l'institution* représentant désormais le *lieu théologique scripturaire* par excellence de la demande eucharistique. De plus, en raison de son emplacement, la greffe littéraire va jusqu'à réunir toutes les traditions anaphoriques en deux groupes distincts: d'un côté, les anaphores qui la placent dans l'action de grâces ou section anamnétique (= anaphores à *dynamique anamnétique*)²⁶ et, de l'autre côté, les anaphores qui la placent dans la supplication ou section épyclétique (= anaphores à *dynamique épyclétique*)²⁷. Or, la compréhension du *récit de l'institution* comme greffe littéraire à l'intérieur du formulaire, éclaire d'une lumière nouvelle la genèse de l'anaphore. En formulant la question par mode de di-

Roma 1992, 12-13) propose pour l'anaphore une division tripartite, d'après les «trois strophes» de la *Birkàt hammazòn*. Pour une confrontation des deux thèses, cf. C. GIRAUDO *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, PUG, Roma 1993, 177-196 («Structure bipartite ou structure tripartite?»).

²⁵ On sait que, dans le langage ordinaire des liturgistes, le terme *embolisme* désigne une prière qui en amplifie une autre (par ex. le «Libera nos» du *Pater noster*), ou bien qui la spécifie en fonction d'une circonstance donnée (par ex. l'intercession anaphorique propre à certaines célébrations). Le premier à avoir rapporté le terme *embolisme* au *récit de l'institution* fut Louis Ligier. Néanmoins, ce faisant, il ne s'éloignait point de l'acception commune, car il entendait par là les additions que la liturgie juive prévoit pour la forme festive de certaines bénédictions. Dans le cas de la *Birkàt hammazòn* pascale, l'addition – ou *embolisme*, dans la terminologie de Ligier – est représentée par la prière «Notre Dieu et Dieu de nos pères, que s'élève et que vienne le mémorial etc.», qui prend place dans la troisième bénédiction. L'application du terme *embolisme* au *récit de l'institution* est due au fait que Ligier en suppose l'insertion par analogie avec l'insertion de l'addition propre à la *Birkàt hammazòn* pascale. Tout en reconnaissant avoir hérité cette terminologie, dans sa référence directe au *récit de l'institution*, des écrits de Ligier dont j'ai été lecteur assidu, je dois pourtant préciser que je l'ai reçue et employée dans une acception fort différente. En effet, dans l'élaboration de ma thèse doctorale, je l'ai adoptée sans plus pour désigner, en tant que dénomination technique de figure littéraire, la citation formelle en style direct du *lieu théologique scripturaire* de l'événement que l'on célèbre. Plus tard, stimulé par les exigences de clarification didactique – entre autres pour éviter l'incidence négative venant d'un dérivé de la même racine et propre au langage médical –, je me suis soucié d'en préciser la signification à l'aide de l'étymologie du verbe *emballein*, et notamment du substantif *èmbolon*, qui exprime – en acception foncièrement positive – la *greffe de l'arbre*. On saisit par là l'interaction féconde apportée par la greffe qui, tout en recevant la vie de l'arbre, pourvoit l'arbre d'une vie nouvelle.

²⁶ La structure à dynamique anamnétique, propre à l'anaphore syro-occidentale (ou antiochienne), articule ses éléments ainsi: 1) *Préface*; 2) *Sanctus*; 3) *Post-Sanctus*; 4) *Récit de l'institution*; 5) *Anamnèse*; 6) *Épiclese sur les oblats*; 7) *Épiclese sur les communicants*; 8) *Intercessions*; 9) *Doxologie*.

²⁷ La structure à dynamique épyclétique articule les éléments selon trois différents modes. La structure syro-orientale (ou chaldéenne), considérée par rapport à l'anaphore d'Addai et Mari: 1) *Préface*; 2) *Sanctus*; 3) *Post-Sanctus*; 4) *Intercession unique*; 5) *Quasi-récit*; 6) *Anamnèse*; 7) *Épiclese sur les oblats*; 8) *Épiclese sur les communicants*; 9) *Doxologie*. La structure alexandrine, considérée par rapport à l'anaphore de Sérapion: 1) *Préface*; 2) *Sanctus*; 3) *Post-Sanctus épyclétique*; 4) *Récit de l'institution*; 5) *Anamnèse*; 6) *Épiclese sur les oblats*; 7) *Épiclese sur les communicants*; 8) *Intercessions*; 9) *Doxologie*. La structure romaine: 1) *Préface*; 2) *Sanctus*; 3) *Post-Sanctus*; 4) *Épiclese sur les oblats*; 5) *Récit de l'institution*; 6) *Anamnèse*; 7) *Épiclese sur les communicants*; 8) *Intercessions*; 9) *Doxologie*.

lemme, on peut se demander: «Qui est né le premier, le *récit* anaphorique de l'institution ou le formulaire anaphorique?».

À cette question, de nombreux savants, influencés par une théologie bien connue, répondent en donnant pour certaine la préexistence originare du *récit de l'institution*, autour duquel se seraient juxtaposés, par mode d'encadrement et par des sédimentations successives, les différents éléments eucologiques. La compréhension désarticulée et assemblée que les théologiens et les liturgistes du deuxième millénaire se sont faits du canon romain prouve à l'évidence l'ampleur de cette conception statique de la genèse de l'anaphore.

Par contre, de notre côté, l'attention que nous avons réservée à l'histoire des formes²⁸ nous oblige à opter pour une vision dynamique de la genèse de l'anaphore, c'est-à-dire à reconnaître la préexistence du formulaire anaphorique. Celui-ci, en utilisant la possibilité prévue par la forme littéraire d'insérer un texte scripturaire dans le but précis de conférer à la demande un fondement plus ferme, finit par accueillir assez tôt – en guise de greffe littéraire – le *récit de l'institution*, qui confère ainsi le maximum de crédit théologique possible à la demande pour notre transformation dans le corps ecclésial.

Ensuite, la compréhension du *récit de l'institution* comme greffe littéraire à l'intérieur du formulaire, éclaire d'une lumière nouvelle la fonction du *récit*. Le fait que les paroles du Seigneur prononcées par le prêtre s'encadrent dans un *récit*, c'est-à-dire dans une narration, nous montre que ces paroles ne sont adressées ni au pain ni au vin – d'ailleurs incapables d'entendre –, ni aux fidèles non plus. L'assemblée des fidèles est en ce moment bouche qui parle par le ministère du prêtre²⁹. Il s'ensuit que le véritable destinataire du *récit*, ainsi que de toute l'anaphore, c'est Dieu le Père. C'est à lui que l'assemblée célébrante³⁰ raconte et proclame toutes les «merveilles (*mirabilia*)» de l'histoire du salut, dont la pointe est assurément l'institution du corps sacramentel, suivie du commandement qui légitime et fonde la célébration de nos messes, à savoir l'*ordre d'anamnèse*: «Faites ceci [c'est-à-dire le signe du pain et du vin] en mémorial de moi, [mort et ressuscité]».

5.2. *L'épiclese nous ouvre à la compréhension de l'instant de la transsubstantiation comme «temps sacramentel»*

Comme nous avons parlé d'Ambroise, il est bon de rappeler tout de suite, dans la perspective de résoudre la controverse sur l'*épiclese*³¹, l'une de ses expressions absolu-

²⁸ Cf. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (todà veterotestamentaria, b^e rakà giudaica, anafora cristiana)*, Analecta Biblica 92, PIB, Roma 1981.

²⁹ THÉODORE DE MOPSUESTE affirme que «le prêtre est en ce moment la langue commune de l'Église» (*Deuxième homélie sur la Messe 5*, dans R. TONNEAU & R. DEVREESSE (éd.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 145, Città del Vaticano 1949, 540-541).

³⁰ La CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN nous rappelle aux n^{os} 36 et 42 de l'instruction *Redemptionis sacramentum* du 25 mars 2004 la nécessité d'écarter toute ambiguïté, en reconnaissant la différence essentielle, et non seulement de degré, entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel. Avec cette précaution requise, nous sommes autorisés par la *lex orandi*, qui formule toujours ses prières au pluriel, à parler d'«assemblée célébrante», c'est-à-dire d'assemblée qui «célèbre» ou «concelebre» avec le prêtre l'eucharistie. Continuer à présenter les fidèles comme ceux qui seraient appelés à «écouter la messe», à «assister à la messe», ou même à «participer à la messe», ce serait léser leur rôle (cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 424.575-582.584).

³¹ Pour une présentation plus articulée et précise de la proposition qu'ici nous allons exposer brièvement

ment lumineuse. Dans sa mystagogie du troisième jour, en parlant de la chrismation, Ambroise dit que, «après la fontaine, *il reste à porter à plénitude* [ce qui est déjà pleinement accompli] (*superest ut perfectio fiat*)»³². Le raisonnement du mystagogue se déroule au niveau de la dynamique sacramentelle, où les paramètres physiques n'ont rien à dire. Tandis que dans le domaine des réalités physiques – celles qu'Aristote appelle *ta physikà* –, à savoir les réalités commensurables en termes de quantité, de qualité, de temps et d'espace, rien ne peut être ajouté à ce qui est déjà plein et parfait, tout comme il serait absurde de vouloir accomplir ce qui est déjà accompli, par contre dans le domaine de la réalité sacramentelle – c'est-à-dire de celle que, en empruntant toujours le langage aristotélien, nous pouvons désigner comme *metà ta physikà* – les choses vont autrement.

Nul ne doute de l'efficacité sanctifiante du baptême qui nous rend non pas chrétiens à moitié, mais bien chrétiens parfaits. La foi nous apprend que le baptême est tout, qu'au baptême ne manque rien. Pourtant, après le baptême, *superest ut perfectio fiat*, c'est-à-dire il reste à parfaire ce qui est déjà parfait, il reste à porter à sa plénitude la grâce transformante qui a déjà pleinement transformé le catéchumène en néophyte.

Si le terme *perfectio*, avec ses parallèles linguistiques, est devenu dans plusieurs traditions une dénomination de la chrismation, le verbe grec *teleiòin* [porter à plénitude] – qui correspond au latin *perficere* – revient dans l'*épiclese* de l'anaphore de saint Marc. Voilà le texte qui nous concerne:

[...] envoie sur ces pains et sur ces coupes ton Esprit Saint, *pour qu'il* les sanctifie et *les porte à plénitude* (*hina teleiòse*) en tant que Dieu tout-puissant, et qu'il fasse de ce pain le corps et de cette coupe le sang de la nouvelle alliance du même Seigneur et Dieu et sauveur et notre grand roi Jésus-Christ [...]³³.

Ce formulaire de la *lex orandi* nous autorise donc à établir le rapport mutuel entre les paroles de la consécration (qui ont déjà produit la présence réelle) et l'*épiclese* consécatoire (qui continue de la demander) à la lumière de la formule ambrosienne *superest ut perfectio fiat*.

Que dira donc le magistère de la prière eucharistique aux Latins et aux Byzantins? Je suis persuadé qu'il va adresser, aussi bien aux uns qu'aux autres, un sévère reproche. Je me le représente pareil à celui que Jésus adressa jadis à ces Sadducéens qui, à partir de l'histoire de la femme donnée successivement à sept frères, prétendaient tirer des arguments contre la résurrection des morts. Voilà, en peu de mots, ce que leur dit Jésus: «Vous, les Sadducéens, vous êtes grandement dans l'erreur (*Mc 12,27: polý planàsthe*), puisque vous voulez appliquer au monde futur les catégories physiques du monde présent».

De même, par rapport à notre question, le magistère de la *lex orandi* anaphorique pourrait s'exprimer ainsi: «Chers Latins et chers Byzantins, “vous êtes grandement dans l'erreur (*polý planàsthe*)”, puisque vous prétendez établir le moment de la transformation eucharistique à partir de la notion de temps physique. D'ailleurs vous vous égarez tous de la même manière. Vous, les Latins, vous voulez la faire dépendre exclusivement du moment où sont prononcées les paroles de la consécration. Vous, les Byzantins, vous la

vement, cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 550-561 («Pour une solution “orthodoxe” de la controverse: deux propositions complémentaires»).

³² AMBROISE, *De sacramentis* 3,8 (SC 25bis, 96-97).

³³ Pour le texte grec, cf. A. HÄNGGI & I. PAHL (éd.), *Prex eucharistica*, Éditions Universitaires, Fribourg-Suisse 1968, 114. Pour une analyse de l'anaphore, cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 370-381.

faites dépendre exclusivement du moment où l'on prononce l'*épiclèse* consécatoire. De plus, quand vous Latins pensez à l'efficacité des paroles de la consécration, vous vous contentez et vous complaisez de la formule abrégée (*Hoc est corpus meum / Hic est calix sanguinis mei*), en négligeant – du moins dans votre intention – tout ce qui vient à la suite (*quod pro vobis tradetur / qui pro vobis effundetur...*). Et vous, Byzantins, lorsque vous parlez d'*épiclèse*, vous l'identifiez de fait avec l'*épiclèse sur les oblats*, comme si elle pouvait subsister seule, et ne vous souciez nullement de l'*épiclèse sur les communicants*. D'un côté comme de l'autre, vous oubliez que l'instant dans lequel se fait la transsubstantiation/*metabolè* n'est point celui de votre chronomètre (qui est un *temps physique*), mais bien l'instant de Dieu (qui est un *temps sacramentel*). Or cet instant, qui par sa propre nature est "au-delà des choses physiques (*metà ta physikà*)", admet deux moments forts, tous les deux à considérer absolus comme s'ils étaient autonomes».

Le *récit de l'institution*, qui se prolonge dans l'*anamnèse* qui lui est inséparablement liée, et l'*épiclèse pour la transformation des oblats*, qui se prolonge dans l'*épiclèse pour la transformation des communicants*, représentent les deux centres dynamiques de la prière eucharistique. Le magistère autorisé de la *lex orandi* nous invite à reconnaître tous les deux comme pourvus d'efficacité consécatoire absolue³⁴. Référée aux paroles de la consécration et à l'*épiclèse* consécatoire, la notion d'efficacité consécatoire absolue ne supporte ni antinomie ni exclusivismes.

En nous inspirant de la formule ambrosienne *superest ut perfectio fiat* évoquée auparavant, disons donc qu'entre les paroles de la consécration et l'*épiclèse* consécatoire il y a un rapport de *réciprocité parfaite*, car les deux éléments sont l'un la *perfectio (teleïosis)* de l'autre.

Si l'on considère les anaphores pourvues d'*épiclèse subséquente*, on dira que leur *récit de l'institution* s'ouvre naturellement sur l'*épiclèse*. En effet, après que la transsubstantiation s'est produite par la proclamation des paroles de l'institution, il reste à parfaire ce qui est déjà pleinement accompli. L'*épiclèse subséquente* intervient pour transformer le *pro vobis* des paroles du Seigneur (*quod pro vobis tradetur / qui pro vobis effundetur*) en le *nobis* ou le *pro nobis* de la supplication ecclésiale, au sens qu'elle réfère dynamiquement la réalisation du corps sacramentel, déjà effectuée, à l'édification du corps mystique.

Si par contre on considère les anaphores romaines qui comportent l'*épiclèse antécédente*, alors on dira que leur *épiclèse* s'ouvre naturellement sur le *récit*. En fait, la voix accréditée de l'Église, représentée de manière éminente par le prêtre, après qu'elle s'est engagée à demander l'intervention divine sur ce pain et sur ce vin pour qu'ils deviennent le corps et le sang du Seigneur, passe immédiatement à la proclamation des paroles qui opèrent la transsubstantiation. Ici nous dirons de même que, après l'*épiclèse antécédente*, il reste à parfaire ce pour quoi la puissance divine a déjà été engagée. En paraphrasant et en relisant l'*épiclèse* romaine *Quam oblationem* à l'aide d'une terminologie pneumatologique, on pourrait dire: «Envoie ton Esprit sur cette offrande pour qu'il la rende parfaite,

³⁴ S'appuyant sur la déclaration par laquelle le Saint-Siège a reconnu la validité de l'eucharistie célébrée dans l'Église assyrienne d'Orient avec l'anaphore d'Addaï et Mari – qui continue d'être utilisée, depuis des temps immémoriaux, sans le *récit de l'institution* –, le théologien est aujourd'hui autorisé à référer la notion d'efficacité consécatoire absolue aussi à l'*épiclèse*. Pour la déclaration, cf. *L'Osservatore Romano* du 26 octobre 2001, p. 7; texte français dans *La Documentation Catholique* n° 2265 du 3 mars 2002, p. 213-214. Pour une analyse de l'anaphore et du document romain, cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 352-360.561-574.

afin qu'elle devienne pour nous (*nobis*) ce corps dont le Seigneur, au moment de nous le livrer la veille de sa passion, eut à dire: *quod pro vobis tradetur*». Encore une fois: le *nobis* de l'*épiclèse* ne peut se passer de cette autre accréditation théologique qu'est le *pro vobis* des paroles de l'institution.

Dans un cas comme dans l'autre, il ne faut pas oublier que dans l'anaphore c'est la modalité de la supplication qui prévaut, car c'est bien elle qui attire à elle-même soit l'action de grâces, prise dans son ensemble, soit surtout ce qui dans le *récit de l'institution*, sommet de l'action de grâces, se présente comme déclaration efficace.

Le fait que dans toutes les anaphores de la grande tradition, avec la seule exception du canon romain³⁵, l'*épiclèse pour la transformation des oblats* suit le *récit de l'institution*, ne devra pas être considéré avec le regard myope de celui qui, au niveau de l'efficacité sacramentelle, craint un conflit de compétence entre le *récit* et l'*épiclèse*. L'autorité des prières eucharistiques le rassure. Celles-ci, par leur vision globale et précise, savent affirmer l'efficacité absolue et totale des paroles de l'institution qui opèrent la transsubstantiation, tout en faisant place à la demande pressante à Dieu le Père, afin que, par l'envoi de l'Esprit Saint, il porte à plénitude la transsubstantiation; et inversement: elles arrivent à souligner toute l'importance de l'*épiclèse sur les oblats*, sans diminuer aucunement l'efficacité des paroles de l'institution.

Si, comme le témoigne l'histoire, ce sont les théologiens de l'Église latine qui ont attaqué les premiers, il faut reconnaître qu'aujourd'hui l'Église d'Occident montre une bonne docilité au magistère de la *lex orandi*. L'attention grandissante que, dans la formulation de ses nouvelles prières eucharistiques, l'Église de Rome prête à l'*épiclèse* pneumatologique montre enfin qu'elle est en train de réapprendre à respirer des deux poumons, pour se placer sur la même longueur d'onde de cette perception riche et globale du mystère qui fait la fierté des Églises d'Orient.

5.3. *L'épiclèse nous ouvre à la dimension trinitaire et pneumatologique de l'eucharistie*

Nous savons qu'à la messe le terme de notre tension relationnelle est la personne de Dieu le Père, vers qui monte la prière eucharistique. Il s'ensuit que, durant la prière eucharistique, la présence réelle n'est pas encore le terme direct et immédiat de notre attention. Même si nous disons souvent que les paroles de la consécration sont prononcées par le prêtre *in persona Christi*, ce n'est pas, en ce moment, le Christ en personne qui les dit à l'assemblée des fidèles comme il fit jadis au cénacle la veille de sa passion. C'est plutôt le prêtre qui, «parlant au nom de l'Église qui prie avec les paroles du Christ (*loquens in persona Ecclesiae orantis sermone Christi*)», proclame et remémore à Dieu le Père le lieu théologique scripturaire du corps sacramentel dans le but précis d'accréditer au mieux la demande de notre transformation au corps ecclésial³⁶.

Il faudrait donc affranchir nos messes d'une compréhension encore trop «jésuitique», c'est-à-dire trop dévotionnelle, individuelle, statique, polarisée de façon presque physique sur la personne de Jésus, comme si le Père et le Saint Esprit étaient hors-concours. On présente encore trop souvent la messe comme le moyen destiné à effectuer la présence réelle sur nos autels, ce qui est aussi vrai qu'incomplet. Il ne faut pas oublier

³⁵ Pour un tableau synoptique des quatre structures anaphoriques, cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 265. Pour le cas spécifique de la soi-disant «première épiclèse» alexandrine cf. *ib.* 379-380.392.

³⁶ Pour une réflexion sur les implications théologiques des formules «in persona Christi» et «in persona Ecclesiae», cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 251-253.259.

que la présence réelle, le Seigneur ne nous l'a pas donnée pour que nous la contemplions et l'adorions. Il nous l'a donnée en premier lieu «pour que nous la mangions (*ut sumatur*)»³⁷, afin qu'au rythme de nos communions au corps sacramentel nous devenions toujours davantage corps ecclésial. Les actes de la piété eucharistique – telles les adorations, les expositions, les processions, les bénédictions eucharistiques – viennent ensuite. Il est vrai que tous ces rites sont nés autour d'une compréhension statique de la consécration. C'est là leur faiblesse historique. Néanmoins il est aussi vrai que, si on les remet à leur juste place, c'est-à-dire en dehors de la messe, ils sont appelés à jouer un rôle de premier plan pour la croissance de notre foi dans le mystère de la présence réelle; mieux encore, comme nous disait Jean-Paul II, pour faire grandir notre «stupeur eucharistique»³⁸.

En découvrant la dimension trinitaire de l'eucharistie, on en découvre aussi la dimension pneumatologique, car les *épicleses* de la quasi-totalité des anaphores évoquent l'action sanctifiante de l'Esprit Saint. Même si l'*épiclese* du canon romain, à cause de son grand âge, n'est pas pneumatologique, même si on dit parfois que l'Esprit Saint est le grand absent du canon romain, il s'agit d'une absence purement apparente, car il est bien présent, puisqu'il y est à l'œuvre. Les premiers scolastiques – notamment Pascase Radbert († 859) et Florus de Lyon († 860) – arrivaient encore à lire de façon superbe l'action sanctifiante de l'Esprit Saint lorsqu'ils commentaient les différents éléments du canon romain³⁹.

5.4. *L'épiclese nous ouvre à la dimension ecclésiale de l'eucharistie*

On sait que, dans les prières eucharistiques romaines, le *récit de l'institution* et l'*anamnèse* sont encadrés par les deux *épicleses*. Tandis que l'*épiclese sur les oblats* demande au Père d'envoyer l'Esprit Saint pour qu'il transforme le pain et le vin au corps et au sang du Seigneur, l'*épiclese sur les communicants* demande, pour ceux qui vont communier, la transformation «en un seul corps». Quoique espacées, ces deux supplications ne sont pas indépendantes, mais elles forment de fait une seule supplication.

La perception unitaire des deux composantes épiclesétiques est plus aisée dans toutes les anaphores orientales, puisque l'*épiclese sur les oblats*, venant à la suite du *récit* et de l'*anamnèse*, précède immédiatement l'*épiclese sur les communicants*. La demande qui en résulte peut être formulée ainsi:

Nous te demandons: envoie ton Saint-Esprit sur ce pain et sur ce vin, *pour qu'il transforme le pain au corps et le vin au sang de ton Christ, afin que nous, qui allons les recevoir, soyons transformés en un seul corps.*

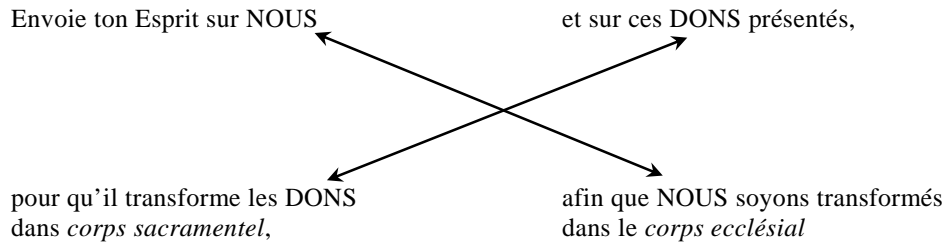
Dans cette configuration les deux *épicleses*, tout en restant distinctes et bien reconnaissables, puisqu'elles se suivent l'une l'autre, sont liées et rythmées par deux prépositions finales-consécutives. Mais dans quelques anaphores – en particulier dans celles de saint Jacques, de saint Basile et de saint Jean Chrysostome – les deux *épicleses* se croi-

³⁷ H. DENZINGER & A. SCHÖNMETZER (éd.), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcinone 1973³⁵, n° 1643.

³⁸ Le terme latin «stupor», que la traduction française a rendu par «admiration», revient trois fois dans la lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia*: deux fois au n° 5 et une fois au n° 6.

³⁹ Pour les textes de Pascase Radbert et de Florus de Lyon, cf. C. GIRAUDO, *Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica*, dans S. TANZARELLA (éd.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 166-173.

sent, donnant lieu à un chiasme théologique de toute beauté, que l'on peut représenter ainsi:



Les mérites de cette configuration chiastique sont nombreux. D'abord la configuration chiastique résume l'implication opératoire des Personnes divines. Le destinataire de la prière est le Père: c'est lui que la communauté rassemblée loue et confesse; c'est à lui qu'elle rend grâces pour la création et l'œuvre de la rédemption; c'est lui qu'elle supplie pour qu'il envoie son Esprit sur *nous* et sur les *dons*, pour qu'il transforme les *dons* dans le «corps sacramental du Christ», afin qu'en y communiant *nous* soyons transformés dans le «corps mystique du Christ». C'est ainsi qu'est énoncé le rôle médiateur de l'Esprit Saint: médiateur entre le Père et le Fils, médiateur entre le Père et nous, médiateur entre le Fils et nous, médiateur entre nous et nos frères. Dans l'action eucharistique, tout s'opère par l'Esprit de Dieu. C'est l'Esprit qui, pour ainsi dire, retrouse ses manches, afin de garantir à Dieu le Père et à l'Église en prière le but que de concert ils se sont préfixé, à savoir l'interaction dynamique des deux corps du Christ, l'un et l'autre étant nommé indifféremment par la tradition, – comme nous l'a rappelé le père de Lubac – *corpus Christi* et *corpus mysticum*⁴⁰.

De plus, la configuration chiastique exprime à merveille l'action conjointe de l'Esprit Saint sur le corps sacramental et sur le corps ecclésial, en référant la transsubstantiation des oblates dans le corps sacramental – c'est-à-dire la présence réelle – à son rapport constitutif à nous, c'est-à-dire à notre «transsubstantiation» dans le corps ecclésial. C'est au théologien médiéval Thomas Netter de Walden († 1430) que revient cette heureuse intuition qui nous permet d'exprimer l'*épiclese sur les communiantes* à l'aide de la notion qui est sous-jacente tant à l'autre *épiclese* qu'au *récit de l'institution*. Par un emploi analogique de la notion de «transsubstantiation», Thomas Netter définit l'Église comme suit:

L'Église est le corps mystique du Christ, en lequel les chrétiens par la réception du baptême et de la sainte eucharistie *sont transsubstantiés (transsubstantiantur)*⁴¹.

Ici l'expression «sont transsubstantiés» signifie que la communion sacramentelle – et rien que la communion sacramentelle; la communion spirituelle, non! – fait passer les chrétiens de *substance de dispersion* (qu'ils étaient quand ils sont entrés à l'église) en *substance d'Église*, c'est-à-dire de peuple rassemblé (qu'ils sont devenus quand ils sortent de l'église). Il s'agit d'une réelle «transsubstantiation», d'un véritable changement de substance, qui se produit sur le plan d'une eschatologie *déjà* effectuée *et non encore* plei-

⁴⁰ Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier, Paris 1949², 23.

⁴¹ Pour ce texte, repéré par DE LUBAC (*Corpus mysticum* 98⁵²), ainsi que pour les richesses théologiques liées à son heureuse formulation, cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 322-324.537³⁷.552⁸⁰.

nement accomplie, qui se bâtit d'un dimanche à l'autre, d'un jour à l'autre, au rythme de nos eucharisties.

La configuration chiasmatique précise donc que toute l'action eucharistique converge sur l'Église. On peut dire, à proprement parler, que ce n'est pas le «Christ sacramental» qui est le terme de la célébration eucharistique. Le terme propre, le but réel et la fin dernière – voire la *res*, comme on disait jadis en langage scolastique – de l'action eucharistique, c'est le «Christ ecclésial», à savoir l'édification de l'Église, moyennant la communion au «Christ sacramental».

Les deux *épicleses* sont donc inséparables. Mais, si on veut les distinguer logiquement afin d'établir une priorité entre elles, on devra reconnaître que la plus importante, celle à laquelle l'autre est référée, c'est la demande pour notre transformation dans le corps ecclésial. C'est en effet pour s'accréditer encore davantage que pareille demande – ou, si on préfère, la double *épiclese* croisée – va chercher dans les archives des Paroles de Dieu le lieu théologique scripturaire propre, et le trouve dans le *récit de l'institution* du corps «qui va être livré». Évidemment le *récit* n'est jamais seul. Il est toujours lié à l'*anamnèse* qui le suit de près, et qui dans quelques anaphores l'enveloppe même⁴². On dira par conséquent que le bloc *récit-anamnèse* intervient pour conférer à la double *épiclese* le maximum de fondement juridique dont elle est capable.

5.5. *L'épiclese nous ouvre à la dimension éthique et sociale de l'eucharistie*

La demande fondamentale de la prière eucharistique qu'est l'*épiclese sur les communicants*, après avoir assuré à la communauté rassemblée la transformation en un seul corps, se poursuit et s'étale dans les *intercessions* au profit des différentes portions d'Église qui ne sont pas physiquement présentes: l'Église universelle et hiérarchique, l'Église dans le monde, l'Église des Saints, l'Église des Défunts.

Exemplaire, au point de vue de l'engagement éthique, est l'anaphore alexandrine de saint Basile qui dans l'*intercession pour l'Église dans le monde* demande à Dieu de nous donner tout le nécessaire afin que nous puissions le partager:

Souviens-toi, Seigneur, aussi du salut de notre ville, et de ceux qui dans la foi de Dieu l'habitent. Souviens-toi, Seigneur, du climat et des fruits de la terre. Souviens-toi, Seigneur, des pluies et des semences de la terre. Souviens-toi, Seigneur, de la croissance mesurée des eaux des fleuves. Réjouis encore et renouvelle la face de la terre: enivre ses sillons, multiplie ses bourgeons; rends-la nous telle qu'elle doit être pour la semence et pour la moisson [...]. Gouverne notre vie: bénis la couronne de l'année [c'est-à-dire la récolte] par ta bienveillance, à cause des pauvres de ton peuple, à cause de la veuve et de l'orphelin, à cause de l'étranger de passage et de l'étranger résident, à cause de nous tous qui espérons en toi et invoquons ton saint Nom [...]. Remplis de joie et d'allégresse nos cœurs, afin que, ayant toujours et partout le nécessaire, nous abondions en toute sorte de bonnes œuvres, pour faire ta sainte volonté⁴³.

Quelques unes de ces supplications peuvent paraître peu familières à nos sociétés aisées, qui heureusement ne savent plus ce qu'est la précarité de l'existence liée aux cataclysmes saisonniers et aux famines qui en dérivent. Néanmoins, si nous essayons de sortir de nos égocentrismes, nous réalisons qu'une partie non négligeable de l'humanité du troisième millénaire, celle qui a eu en partage de voir le jour dans des pays éternellement

⁴² C'est le cas, notamment, de l'anaphore de Sérapion (cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 361.366-369).

⁴³ Pour le texte grec, cf. HÄNGGI-PAHL, *Prex eucharistica* 354. Pour une analyse de l'anaphore, cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 313-330.

prouvés, n'a pas de difficulté à s'associer aux fidèles de l'Église d'Alexandrie qui à chaque eucharistie répétaient: «Souviens-toi de ceux qui parmi nous ont faim». Et que dire de la demande à Dieu de se souvenir de la «croissance mesurée des eaux des fleuves»? Cette supplication ne paraît-elle pas écrite pour nous qui, grâce à une exploitation inconsidérée du territoire, à chaque ondée risquons les inondations?

La teneur de cette demande est d'autant plus significative qu'elle ne vise pas à satisfaire les nécessités matérielles de ceux qui prient, mais à pourvoir aux besoins des pauvres, des orphelins, des veuves, des étrangers de passage et des étrangers résidents. Bref, on demande à Dieu de faire sa part, c'est-à-dire de bénir les récoltes, afin que ceux ne sont pas contraints par la nécessité puissent s'engager au bénéfice de ceux qui expérimentent chaque jour la nécessité.

Les *intercessions* de l'anaphore de saint Basile nous invitent donc à réfléchir sur le rapport entre liturgie et engagement éthique. Il s'agit de deux modes complémentaires et étroitement liés de vivre la foi: sans liturgie, il est difficile qu'il y ait un véritable engagement éthique; sans engagement éthique, il est impossible qu'il y ait une liturgie véritable.

Si cette constatation vaut pour tout moment liturgique, elle vaut à plus forte raison pour l'eucharistie, que les Églises byzantines appellent «la Divine Liturgie», c'est-à-dire la liturgie par excellence. En effet, la transformation «en un seul corps», que l'*épiclese* demande et que les *intercessions* prolongent et élargissent, est à la fois verticale et horizontale. La dimension verticale, c'est-à-dire notre tension et attention vers Dieu, trouve sa vérification naturelle dans la dimension horizontale, c'est-à-dire dans notre tension et attention envers ceux dont nous devons nous faire proches.

En entrant à l'église, nous portons avec nous tout le vécu de joie et d'angoisse du monde, pour le vivre au plus haut degré dans cette relation à Dieu et aux autres qu'est la célébration eucharistique. Puis, en sortant de l'église, nous portons dans le quotidien tous les engagements pris et repris au rythme de nos eucharisties.

Si, en franchissant le seuil de l'église, nous ne portons pas avec nous les soucis du monde, il est inutile que nous y entrions. Pareillement, si, en quittant l'église, nous ne portons pas avec nous des résolutions fermes de vie personnelle, familiale, professionnelle, civile et ecclésiale, il était inutile d'y entrer, car une eucharistie sans la volonté de prendre des engagements éthiques – notamment par rapport au prochain – est, pour celui qui y participe, une eucharistie nulle. Sans engagements réels, le culte devient une distraction commode, un culte vide, un semblant de culte.

Nous trouvons rassurant d'attendre de Dieu des interventions extraordinaires, mais nous nous abusons. Dieu ne nous veut pas spectateurs, quoique émerveillés, de son agir. Il nous a donné des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, des mains pour œuvrer. Nos yeux doivent être ceux par qui Dieu voit les besoins, nos oreilles celles par qui Dieu écoute les plaintes, nos mains celles dont Dieu se sert pour venir au secours. C'est pourquoi dans nos eucharisties nous demandons le don de l'Esprit Saint: pour avoir de quoi donner, mais aussi et surtout pour recevoir de lui le courage de nous remettre chaque jour à l'œuvre.

Atelier 4: Pneumatologie en Orient et en Occident

Tout en évoquant l'action de l'Esprit Saint, l'épiclesse ne s'identifie pas avec sa formulation évoluée qui est l'épiclesse pneumatologique des anaphores orientales et des nouvelles prières eucharistiques romaines. On a grand intérêt à la considérer d'abord sur la base commune des différentes prières liturgiques, soient-elles bibliques, juives ou chrétiennes. L'épiclesse se présente alors comme la demande forte qui, dans le but de se donner un fondement plus ferme, attire et incorpore à la prière le lieu théologique scripturaire de l'événement dont on fait mémoire. Dans le cas de l'eucharistie, la demande pour la transformation des dons au corps sacramentel en vue de notre transformation au corps ecclésial, assez tôt enrichie de la dimension pneumatologique, s'appuie donc et s'ouvre sur le récit de l'institution. Quels sont les enseignements théologiques à tirer d'une réflexion sur l'épiclesse des prières eucharistiques orientales et occidentales? À partir de l'interaction féconde entre la double épiclesse (qui se prolonge dans les intercessions) et le récit de l'institution (qui se poursuit dans l'anamnèse), on peut approfondir les dimensions dynamique, pneumatologique, eschatologique, éthique et ecclésiale de l'eucharistie. Sachant qu'elle «vit de l'eucharistie» (Jean-Paul II), l'Église en prière invoque la descente de l'Esprit «sur nous et sur ces dons, pour qu'il transforme les dons, afin que nous soyons transformés en un seul corps» (anaphores byzantines), le corps mystique qui, tout en étant déjà parfait, reste encore à parfaire.

Workshop 4: Pneumatology in the East and the West

Even if it calls to mind the action of the Holy Spirit, the epiclesis is not to be identified with the form into which it evolved, namely that of the pneumatological epiclesis of the Eastern anaphoras and of the new Roman eucharistic prayers. One's chief interest is to consider it first of all on the common basis of the different liturgical prayers, whether Biblical, Jewish or Christian. Thus, the epiclesis shows itself as the earnest petition which, to ground itself more firmly, draws in and incorporates into the prayer the scriptural theological locus of the event which is remembered. In the case of the Eucharist, the petition for the transformation of the gifts into the sacramental body in view of our transformation into the ecclesial body, soon to be enriched by the pneumatological dimension, opens up into the institution narrative which is drawn for support. What theological conclusions can we reach from a reflection on the epiclesis of the eucharistic prayers in East and West? If we take the fruitful interaction between the twofold epiclesis (prolonged in the intercessions) and the institution narrative (continued in the anamnesis) as our point of departure, we may attain a deeper understanding of the dynamic, pneumatological, eschatological, ethical and ecclesial dimensions of the Eucharist. Knowing that she «lives on the Eucharist» (John Paul II), the Church in prayer invokes the descent of the Spirit «on us and on these gifts, in order to transform the gifts, so that we may be transformed into one body» (Byzantine anaphoras), the mystical body that, while being already perfect, still remains to be perfected.

Taller 4: Pneumatología en Oriente y en Occidente

A la vez que evoca la acción del Espíritu Santo, la epiclesis no se identifica con su formulación evolucionada que es la epiclesis pneumatológica de las anáforas orientales y de las nuevas oraciones eucarísticas romanas. Interesa considerarla, primeramente, sobre la base común de las diferentes oraciones litúrgicas, sean estas bíblicas, judías o cristianas. La epiclesis se presenta entonces como la petición fuerte que, a fin de dotarse de un fundamento más firme, atrae e incorpora a la oración el lugar teológico escriturístico del acontecimiento que se conmemora. En el caso de la Eucaristía, la súplica por la transformación de los dones en el cuerpo sacramental con miras a nuestra transformación en el cuerpo eclesial, pronto enriquecida con la dimensión pneumatológica, se apoya entonces y se

abre sobre el relato institucional. ¿Qué enseñanzas teológicas se pueden sacar de una reflexión sobre la epiclesis de las oraciones eucarísticas orientales y occidentales? A partir de la interacción fecunda entre la doble epiclesis (que se prolonga en las intercesiones) y el relato institucional (que se prosigue en la anamnesis), se puede profundizar las dimensiones dinámica, pneumatológica, escatológica, ética y eclesial de la Eucaristía. Sabiendo que «vive de la Eucaristía» (Juan Pablo II), la Iglesia en oración invoca el descenso del Espíritu «sobre nosotros y sobre estos dones, para que transforme los dones, a fin de que nosotros seamos transformados en un solo cuerpo» (anáforas bizantinas), el cuerpo místico que, aunque ya es perfecto, aún sigue siendo perfectible.